



سید شمس الدین محمد بن ابی

111

شرح احوال و آثار و دستهای باطاهره

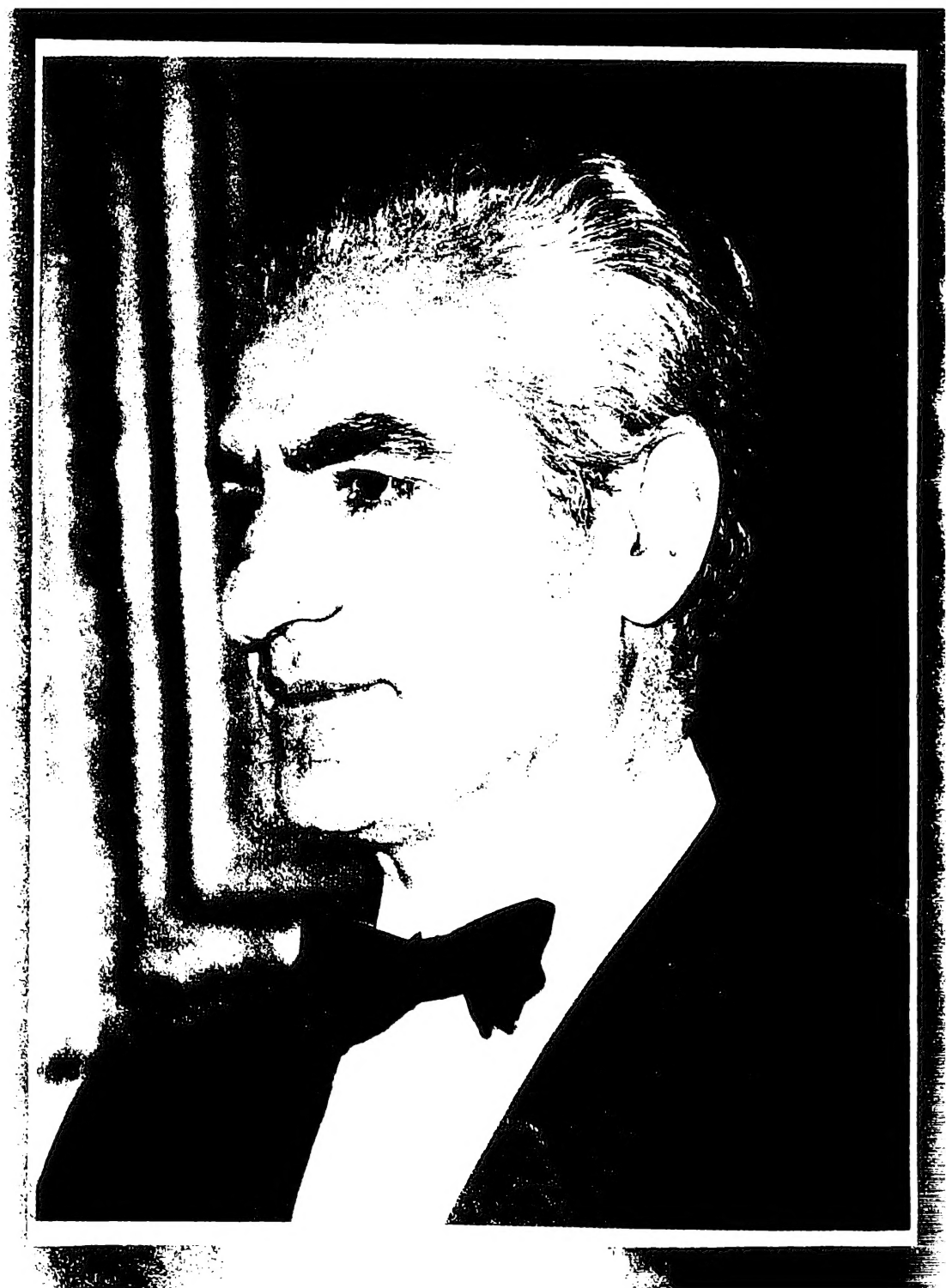
شرح درجہ کمال قصارومی نسبت صریح القضاۃ ہوا ۵۵

بازار قزوین

الفتوحات الزمانية في مرجع الاشارات للعلماء

مختصر برآیند مشهور خطب فزری







RR
Not to be issued

سند انتشارات نجف ثارقی
۱۱۳

شرح احوال و آثار ودیوئی های باباطاهر عریان

بافضام

شرح و ترجمه کلمات قصار وی منسوب به عین القضاة محمد (؟)

باصول و ترجمه کتاب

الفتوحات الربانیة فی مرجع الاشارات الهدیة

بشرح و تفسیر

محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیر

بکوشش

دکتر حواد مقصود

اصلاحی

با احترامات قالی

دکتر شمس الدین

رئیس بخش فارس

سری ناگاکر کتیرا

KASHMIR UNIVERSITY

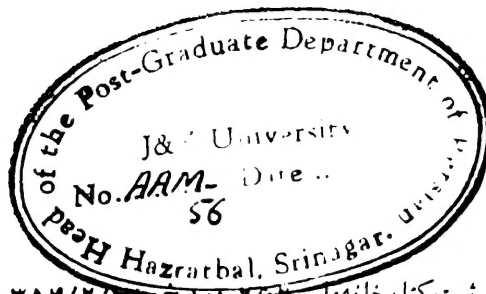
Iqbal Library

Acc. No .17.93.00

Serial 2.6.83

54.01
S

54 83



شماره ثبت کتابخانه ملی ۲۶۱ مورخ ۱۳۵۲/۲/۱۱

از این کتاب تعداد یکپهزار نسخه در چاپخانه میهن چاپ و صحافی گردید

امی نام تو سترین سر آغا

پس از عرض سپاس بی قیاس به درگاه خالق معبود ، و درود نامحدود به دون
تأبناک پیامبر محمود حضرت محمد مصطفی (ص) ، در پر تو عنایات خاص و همیشگی ذات
نخستہ علیحضرت ہمایون محمد رضا شاہ پہلوی شاہنشاہ آریامہر ، کتاب شرح احوال
و آثار و دینی ہای عارف نامی بابا طاہر عریان بہدانی بہ انضمام شرح و ترجمہ کلمات
قصاروی (منسوب بہ غین لقضاء بہدانی) (۹) با اصل و ترجمہ کتاب «الفوحا
الربانیۃ فی مزج الاشارات الہدانیۃ» بہ شرح و تفسیر محمد بن ابراہیم مشہور بہ
خطیب زیریں مبعوض انتشار و استفادہ علاوہ مندان گذاردہ میشود .

ہمزمان با اجرای فنمان مطاع مبارک ملوکانہ نسبت بہ تجدید ساختمان
آرامگاہ عارف بزرگوار بہدان ، انجمن آثار ملی در صد و ہر جا آثاری از آن عارف
وارستہ یافتہ شود پس از بررسی و تحقیق بہ زیور طبع بیاراید تا اینکہ چندی پیش

آقای دکتر جو مقصود که خود از فرزندان پُروینده بهمان و آشنا به زندگانی و آثار بابا طاهر است به اطلاع انجمن رسانید که دو کتاب عربی خطی نسبتاً قدیم در شرح کلمات قصار عارفانه آن آزاده مرد سراغ دارند که بیچکدام با مجال بچاپ نرسیده است و فقط نسخه‌های معدودی از شرح اول (۱) و نسخه منقصر نفردی از شرح دوم (۲)، مورد اطلاع است و پیشنهاد نمودند که متن عربی کتابهای مذکور با ترجمه فارسی آن و شرح احوال و آثار بابا طاهر متن (؟) و دومی‌های او و شرح حال شارحان احتمالی در ضمن نشرات انجمن آثاری به چاپ برسد.

پس از بررسی کتاب اول و عکسهای که از شرح دوم بوسیله دانشمندان بزرگ ارائه شد چنین معلوم انجمن گردید که یکی از دو کتاب مذکور شرحی است که در قرن دهم هجری یا اوایل سده یازدهم (۳) بر کلمات قصار بابا طاهر عریان نوشته شده و متأسفانه شراح کتاب از ذکر نام خویش خود داری نموده و همین امر موجب توهم برخی از تذکره نویسان

(۱) نسخه‌ای دست‌نویسی که از این شرح تاکنون سراغ میرود صفحات ۲۴۹-۲۵۲ و ۹۲۷ کتاب معرفی شده است
(۲) تنها نسخه‌ای که از این شرح به نام «الفتوحات الربانیة فی نهج الاشارات الیهدایتة»، وجود دارد متعلق به کتابخانه ملی پاریس است و دومین کتاب مجموعه شماره ۱۹۰۳ عربی آن کتابخانه می‌باشد، برای اطلاع بیشتر در این باره صفحات ۲۳۳ و ۹۳۰۰۷۴۲ کتاب مراجعه فرمایند.

(۳) قدیمترین نسخه خطی شناخته شده از شرح مزبور به سال ۱۰۵۸ قمری تحریر یافته است. به صفحه ۹۲۷ کتاب

جهت انتساب آن به عین لقضاة بهدانی شده است (۱)، و دیگر شرح و تفسیری است
 بر کلمات و اشارات بابا طاهر بهدانی بنام «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات
 الهمدانیة» که محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیری (۲) آنرا در ماه شوال^{۸۸۹}
 هجری آغاز نمود و در شعبان سال ۸۹۰، کتابت آن وسیله جانی بک عزیزی پایا رسید (۳) چون
 هر دو کتاب علاوه بر ارتباط آنها با عارف بزرگوار بهدان و اندیشه های او از جمله
 مثنوی بس کهن عرفان و ادب ایران بشمار میرود انجمن آثار ملی به چاپ آن در
 این مجلد پرداخت و بشرحی که از نظر خوانندگان گرامی می گذرد همراه ترجمه فارسی آنها و
 شرح احوال و آثار بابا طاهر و بیتهای وی در دسترس علاقه مندان و دستاران
 عالم سیر و سلوک قرار داد، امید آنکه مورد استفاده شایسته واقع گردد و همه پژوهندگان و جویندگان
 راه حق و حقیقت به فهمای معنوی و تحقیق نیات و الای خود توفیق یابند.

بنیاد و کرمه
 انجمن آثار ملی

تکمله صفحه ۲۵۰ رجوع فرمایند.

(۱) برای اطلاع بیشتر به صفحه ۴۹۲ و ۹۲۹ کتاب رجوع فرمایند.

(۲) معرفی خطیب وزیری به عنوان شارح کتاب «الفتوحات الربانیة...» بنا بر تحقیق آقای دکتر جوهر

مقصود است، به صفحه ۹۳۵ رجوع فرمایند.

(۳) به صفحه ۹۰۷ کتاب رجوع فرمایند.

هفت

بعونایسالم

پس از رحیم پروردگار توانا، و درود بر محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم، در اوقاتیکه به فهرست نویسی کتب دست نویس کتابخانه عمومی غرب همدان^(۱) اشتغال داشتم، کتابی خطی جلب نظر مرا نمود که بطور شرح و متن و بطرز (قال اقول)، نگارش یافته بود، متن این کتاب همان کلمات قصار بابا طاهر همدانی است که با جملاتی فشرده و کوتاه به معانی بلند عرفان مضامین یکمانه ای اشارت نموده و نیز در قالب الفاظی مختصر جمیع مراحل سلوک را - از بدایات گرفته تا به نهایت - بیان داشته است، مطالعه شرح کلمات مزبور، چگونگی طی مدارج کمال سالک^(۲)، از مرتبه «قطعه» - اولین مرحله ی سلوک - تا به منزل توحید خاص انجلی که آخرین مرحله ی سیر عارف است، برای او آشکاری سازد، تا بدانجا رسد که بفهمد:

کَلَّمَا فِي الْكُونِ هَمٌّ، او خیال او عکس فی المرآة، او ظلال

شایع کلمات مذکور، از شناساندن خود، به صراحت و یا به اشارت و کنایت خود داری کرده، همین امر موجب گشته که برخی تذکره نویسان آن شرح را به اشتباه، به عین القضاات همدانی - کشته شده سال ۵۲۵ - نسبت داده اند؟! (۲)

مطالب مغز پر مغز این کتاب چندان جالب نوشته شد که نگارنده را بر آن داشت تا در اعتناء فرصتی کتاب را به بزرگواران و دوستانی بابا طاهر به چاپ رسانم بکن عدم امکانات به گونه ای مختلف مانع از آن بود تا بتوانم تصمیم خود را بنصرت^(۳) در آورم و در راه نیل به این مقصود تلاشها کردم، و باب بسیاری از مقامات علمی کشور تماس گرفتم، و هر چه پیشتر می کردم کمتر نتیجه گرفتم؛

(۱) این فهرست، به بنیاد مجموعه آثار قدسی از نشر آستان قدس رضوی انتشارات فرهنگ ایران بین شماره (۱۷۰) چاپ شده.

(۲) جهت رفع اشتباه مذکور به صفحه (۴۹۲ و ۴۹۹)، کتاب مراجعه شود.

اما بچگاه مایوس گشتم و با خود گفتم «الامور مرهونه باوقاتها» و باز منتهی فرصتی بودم شاید که به منظور خویش نائل شوم. تا اینکه

به فرمان طاع

علیهضرت همایون شاهی شاه آریامهر محمد رضا شاه پهلوی

انجمن محترم آثار ملی، دست اندرکار به پاداشتن آرامگاه مجلل کنونی بابا طاهر عریان^۱ بمدان گردید. با خود اندیشیدم که انجمن آثار
علاوه بر اینکه احیای نام بزرگان تجدید بنا و یا مرمت قبور دانشمندان سیرابانیه تاریخی ایران اوج بی همت خود است؛ ابتداء
آثار سودمندی از بزرگان علم و ادب نیز به ثبت گماشته و تاکنون بهم کتب مفید و پرارزشی منتشر ساخته است^۲.
لذا به دهمین خطور نمود که آرزوی دیرین خود را به انجمن آثار ملی پیشنهاد کنم، و بدین منظور خواسته خود را با انجمن میاگردانم
خوشبختانه درخواست اینجانب مورد تصویب تأیید کلی انجمن آثار ملی که ریاست هیئت مدیره آن در آن گاه با شادمانی
تیمار سپهبد فرج الله آق اولی بود قرار گرفت و موافقت گردید که کتاب مذکور با ترجمه فارسی آن و شرح حال
و شایع احتمالی، باضمام دویتی هاشمی اصیل بابا طاهر به نرسه انجمن محترم آثار ملی به چاپ رسد.

موافقت انجمن آثار ملی و توثیق راد مردان علمی و بذل مساعدت های مادی و معنوی انجمن بشما به بسیج حامی بود که بر کمال
نیم افسرده ام روح نویی بخشید و دست اندرکار خواسته خویش گشتم، پس از چاپ بعضی از قسمتهای کتاب در ضمن معین
شد، که نسخه خطی منحصربه فردی در شرح کلمات قصار بابا طاهر بهمانی در مجموعه ی شماره (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس وجود
دارد که موسوم به: «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة» می باشد که مؤلف آن به قراح اینجانب^۳

۱. فهرست انتشارات انجمن آثار ملی در آخر کتاب تنظیم و نگارش یافته . ۲. برای مزید اطلاع نسبت به مؤلف کتاب «الفتوحات الربانیة...» صفحات ۹۳ تا ۱۳۵ مشاهد شود.

«مُحَمَّد بن ابراهیم مشهور به خطیب زیری» است که به سال ۸۹۰ قمری شرح خود را بر کلمات بابا طاهر از رو نسخه‌ی ابوالقاء احمدی به پایان رسانید.

اینجانب برای اطلاع شخصی نقل قول می‌کنم که از مجموعه‌ی مذکور به عنوان «سرنجام» یاد می‌شد، بر آن گزینم که می‌گویم مجموعه‌ی مزبور را از کتابخانه ملی پاریس وسیله‌ی دانشمند محترم جناب آقای دکتر تقی ضوی بخوانم. خوشبختانه معظم له بواسطه‌ی فرط علاقه‌ای که به «بابا طاهر» داشت، خواسته‌ی مرا خیلی زود تهیه فرموده و در اسرع وقت برایم فرستادند.^(۱)

نخارنده پس از مطالعه قسمتی از شرح مزبور وسیله‌ی دستگاه (READER) در غیم آمد که چنین کتاب نفیس را در وجودی ضمن کتاب «شرح احوال و آثار بابا طاهر» به چاپ رساند. این موضوع را نیز با انجمن آثار ملی در میان گذاشتم. انجمن که هدفی جز اشاعه علم و خدمت به نیک از راه انتشار کتب مفید نداشته و نخواهد داشت، بلا درنگ موافقت نمود که کتاب بواسطه‌ی ترجمه فارسی آن در کتاب «بابا طاهر» اضافه شود. و در حقیقت پیوسته شدن شرح خطیب زیری بر اشارات کلمات قصاص بابا طاهر بود که تا اندازه‌ای باعث تأخیر انتشار کتاب «شرح احوال و آثار بابا طاهر» گردید.

در اینجا بر خود لازم میدانم از بذل مساعی محبل مهربت محترم مؤسسه انجمن آثار ملی که از هیچگونه لگلی در پیش بر مقصود اینجانب دریغ نفرمودند اظهار تشکر کنم و برای شادروان بزرگوار سپید فرج الله آق اولی از خداوند طلب آمرزش و مغفرت بخواهم و این در دو قلبی خود را به همه کارکنان آن انجمن که هر یک بنوبه خود حقی بر من دارند شار کنم و برای آنان نیز آرزوی موفقیت نمایم.

و نیز بجا است که از رحمت مداوم دانشمند معظم و عالیقدر جناب آقای محمد صادق نصیری که مراد ترجمه قسمتهای

(۱) تفصیل کتاب‌شناسی مجموعه مذکور در صفحات (۲۳۲ تا ۲۴۱) همین کتاب بیاید.

کتاب کمک شایسته ای نمودند اطمینان نهایت قدر دانی را بنمایم. وی باید از محبت های بی دریغ آقای سید علی حق ازله
 معاون اداره کل کتابخانه ها و آقای ناصر مظاہری مدیر کتابخانه ملی که مدت ها دستگاہ د ریدر، را برای مطالعه خواندن میکرو فیلم
 مجموعه ی پاریس در اختیار این جانب قرار دادند سپاسگزاری کنم. همچنین زحمات آقای علیرضا سمندر که میکرو فیلم بزرگ
 بزرگ نموده و بصورت عکس در آورده اند قابل ارج است، چون دست عزیزم آقای ابوالقاسم بر با محبت ع ضد دشتن
 برخی از یادداشت های خود بر این جانب و استفاده از بعضی قسمتهای آن بر من حقی پیدا کرده اند. باید برای ایشان آرزوی سعادت
 بنمایم، وی بابت از زحمات بی دریغ آقای مهدی افشار که مراد استخراج اعلام کتاب کمک بسیاری نمودند اطمینان تقدیر کنم.
 لازم به تذکر است که باید از هر حوصله کی جناب آقای حاج محمد آقای کاری مدیر چاپ سین- که تمام ناراحتی های
 تاخیر چاپ کتاب تحمل کردند- سپاسگزار باشم و نیز زحمات افراد چاپخانه بخصوص آقای اکبر عباسی انامیده نگرفته و برای
 همه ی آنها آرزوی موفقیت بنمایم.

دکتر حواد مقصود

تهران - خرداد ماه ۱۳۵۲

مندرجات کتاب

صفحه

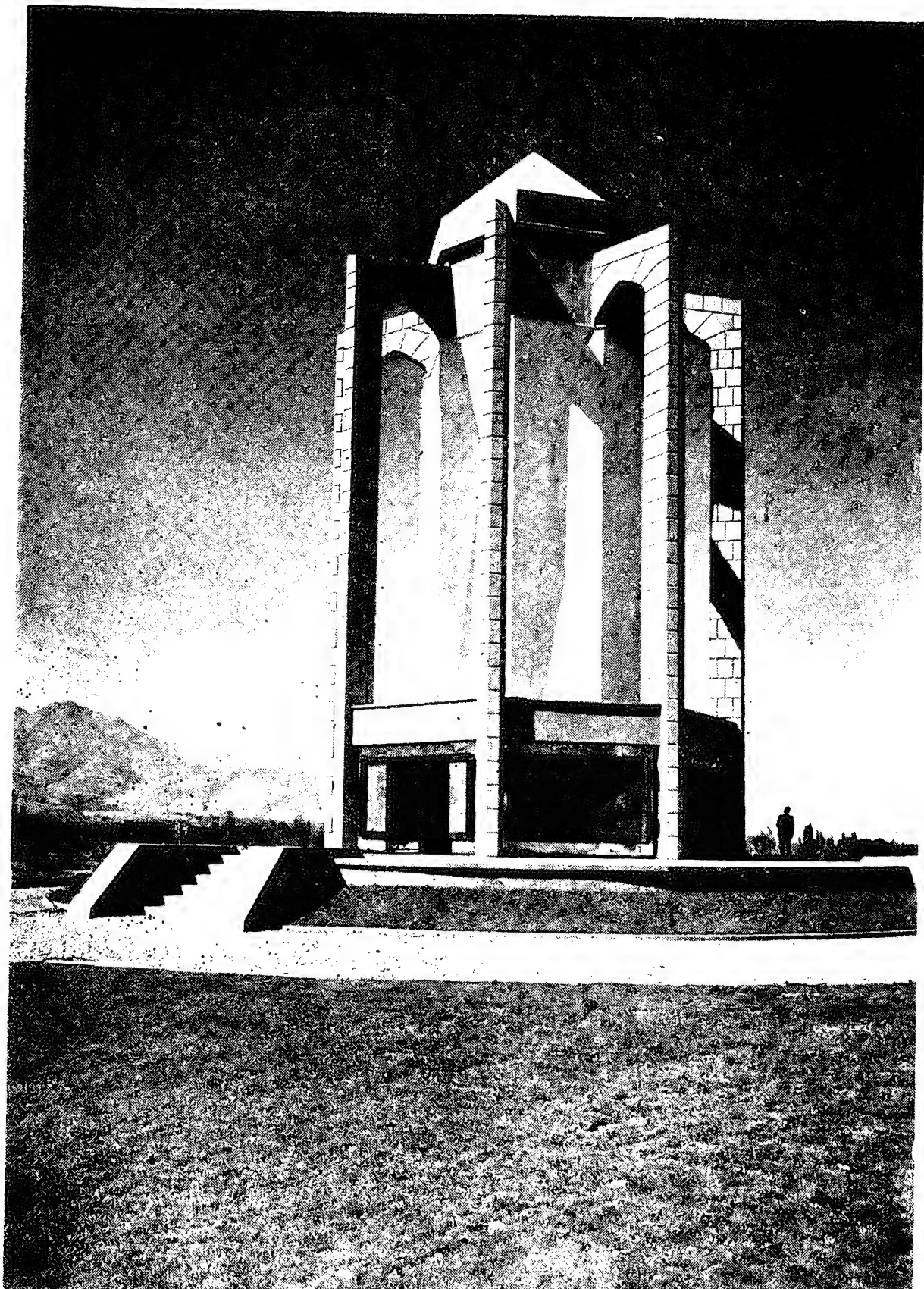
- بخش اول- شرح احوال و زندگی باباطاهر همدانی ۸۴-۱
- بخش دوم- دوبیتی‌ها و اشعار باباطاهر عریان؟ . ۱۸۴-۸۵
- بخش سوم- شرح حال و آثار عین‌القضات همدانی ۲۲۹-۱۸۵
- بخش چهارم- متن عربی کلمات قصار باباطاهر با شرح آن، منسوب
به عین‌القضات همدانی (!؟) با ترجمه فارسی آنها . ۷۴۰-۲۳۰
- بخش پنجم- «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة» با ترجمه
فارسی آن . ۹۰۷-۷۴۱
- تکمله‌ی بخش‌های پنجگانه کتاب . ۹۳۹-۹۰۹
- فهرست تفصیلی: مطالب کتاب، ابواب کلمات قصار، متن کلمات قصار
فهرست اعلام، غلط‌نامه و فهرست انتشارات انجمن آثار ملی ۹۸۲-۹۴۰
- نقشه جدید شهر همدان بر مقیاس $\frac{1}{100,000}$ (یک دهم هزار).

یادآوری

داوری درباره مطالب کتاب و هر گونه اظهارنظری با توجه به تکمله آن
موجب کمال امتنان و سپاسگزاری مؤلف خواهد بود.

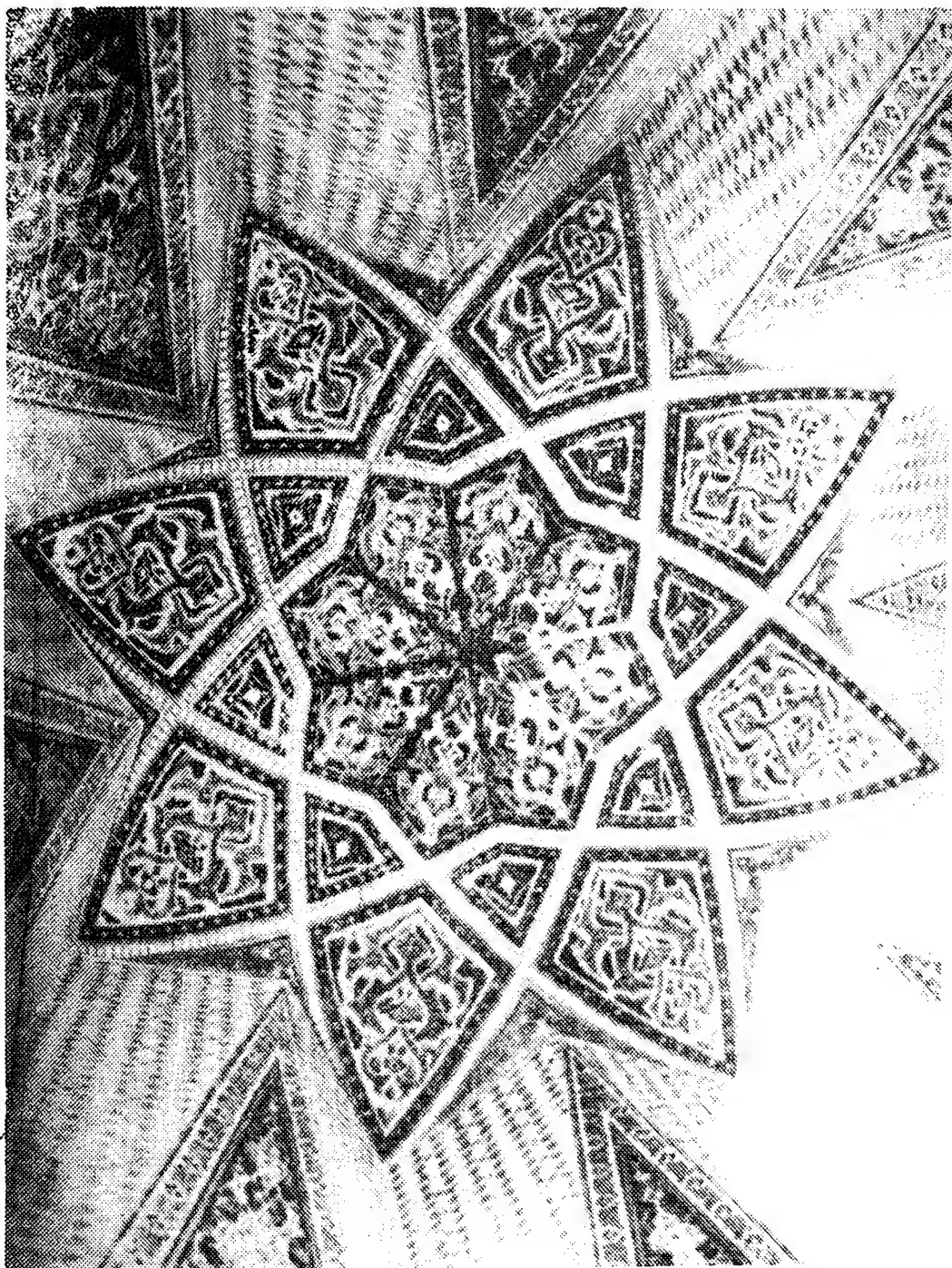


آرامگاه قدیم باباطاهر در ۱۲۹۹ شمسی
عکس از مینورسکی



آرامگاه جدید باباطاهر در همدان - عکس از انجمن آثار ملی

پانزده



کاشی کاری زیبا و با شکوه سقف آرامگاه جدید باباطاهر - عکس از انجمن آثار ملی

بخش اول

شرح احوال

و

آثار

بابا طاهر عریان

همدانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سر آغاز

نام باباطاهر عریان همدانی در اکثر تذکره‌های معتبر شرقی و کتب تراجم ایرانی و نیز در مقالات بعضی از مستشرقین خارجی بطور اجمال و یا برسبیل احتمال ذکر شده. ولی بطور قطع معلوم نیست که این سالک طریق در چه تاریخی بدنیا آمده و زادگاهش همدان و نواحی آن بوده، یا در جای دیگر چشم بجهان گشوده است؟ و همچنین روشن نیست که دوران طفولیت او چگونه و در لواء تربیت چه کسی سپری شده؛ و تحصیلات مقدماتی را در کجا و نزد که آموخته؛ و آیا از زمان کودکی و صباوت در همدان بوده و یا در ایام شباب بدین شهر آمده، شهر نشین بوده؟ یا الوند را مأوای خود قرار داده و در شرح احوالش نوشته نشده که اساتید علوم شریعتی وی و یاپرو را هنمای طریقتی او چه کسانی بوده‌اند و آن مقدار شرح حالی هم که بطور اجمال از کتب تراجم و تذکره‌ها بدست می‌آید اکثراً مشابه با هم و در برخی موارد مخالف با یکدیگر و احیاناً افسانه وار و گاهی اغراق آمیز بنظر می‌رسد.

بعضی تولد او را بنابر استدراکاتی که شرح آن ذکر خواهد شد بسال ۳۲۶ هجری قمری و وفاتش را ۴۱۰ نوشته‌اند و برخی دیگر ویرا

متولد سالهای ۳۹۰ و یا ۳۹۱ دانسته و مرگش را در حدود سنه ۴۵۰ و یا اندی بعد ثبت کرده‌اند.

عده‌ای از صاحبان تذکره با بار ارا معاصر با شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۸) نوشته و دسته‌ای دیگر با خواجه نصیرش (متوفی ۶۷۲) هم عصر گرفته‌اند.

آنچه مسلم است وی پیری روشن ضمیر و با تقوی و مردی دانشمند و پارسا و آشنا به اصطلاحات علم عرفان بوده و تألیفاتی عبری و فارسی دارد که شرح هریک در محل خود خواهد آمد.

اما مسلک درویشی و از خودفانی بودن او و قطع علاقه‌اش از ظواهر دنیوی و عدم توجه به کمالات صوری و معنوی که شیوه عارفان حقیقی است با باطاهر را از جنبه خودبینی و خویشن گرایی دور ساخته و موجب شده که او هیچگاه در صدد عیون اعمال و شرح حال خویش و چنین و چنانی برای خود بر نیاید و به گرد خویش تارم و هوماتی (بمانند آنچه را که ما می‌بینیم او میداند) نتند و در واقع باید اذعان نمود که این عارف ربانی مافوق تصورات مادی و قیل و مقال‌های عادی سیر می‌کرده و افکار او در سطح عالی‌تری از امثال و اقراش جولان داشته، وی باو صاف متقین آراسته گشته و از استغنای طبع آزاد مردان بهره‌مند بوده آنچه را که دیگران می‌گفته‌اند او عمل می‌نموده، و آن کسوتی را که سایرین برای پوشش آن تن می‌دریده‌اند او از تن دریده و خود را از آنها عریان ساخته و بدین جهت هم لقب عریان یافته.

با باهر گز بخود توجه نداشته و به توجه دیگران هم نسبت بخویش توجه نداشته، و بهتر بگوئیم مسکن گزین دامنه‌الوند همدانی در جسم و جان منزل

نکرده و قدم از هردوی اینها بیرون نهاده و مأوای خویش را در قلب شیفتگان جمال محبوب و وارستگان پاك نهاد مجذوب قرار داده. مقالات و کلمات او عبرانی و سریانی نیست ولی باهمان لهجه ساده لری شورها بر پاداشته و شعله‌ها برافروخته، در بیغوله‌ها و غارها و کنج عزات زیسته‌لکن تاجا بلقا و جابلسا آوازه‌اش رفته. ترانه‌های ساده‌سروده اما پرمغز و گرانبها کلمات قصار گفته ولی با معانی بلند و محتاج بشروح بسیار، ناله سرداده بطور عاشقانه، اظهار عشق نموده ولی صادقانه، شکوه از جفا و هجران یار نموده آنهم عاقلانه.

باباطاهر با همه مقامات و کمالات انسانی در تمام عمر گمنام و گوشه‌گیر زیسته و همین عزلت‌گزینی او هم یکی از عواملی است که موجب شده تا نام‌نشانی بتفصیل از زندگی او باقی نماند ولی با تمام این تفصیل نه‌قرن است که نغمه‌های عاشقانه او و کلمات قصار عارفانه وی جرس وار بگوش صاحب‌دلان میرسد و آرزومندان وصال را بمنزله مقصود میرساند. و اینک خوشه‌ای از خرمن معارف آن پیر روشن ضمیر و قطره‌ای ازیم عرفان آن راهنمای منیر در این کتاب با اطلاع ارادت و رزان‌بآستانش و دیلمان در گاهش میرساند.

و یادآور میشود که نگارنده بچیزی زائد بر آنچه تاکنون در شرح حال و آثار باباطاهر نوشته‌اند دست نیافته است ولی توانسته است تا حد مقدور متفرقات پراکنده لابلای اوراق تذکره‌ها و کتب تراجم و مجلات را بازکر مآخذ در یکجا جمع کند و بعنوان بخش اول کتاب بدوست‌دران عارف همدانی تقدیم بدارد. باشد که از این رهگذر فیضی هم نصیب نویسنده شده باشد.

بی مناسبت نیست که این سر آغاز را با چندیتی از مرحوم وحید

دستگردی که ملتقطی از چکامه ابن سینای اواست خاتمه دهیم. (۱)

ای کاخ سخنوران دانا وی عرش کنوز علم بیچون
ای مدفن پساك ابن سینا وی مسقط پور آفریدون (۱)
مسعود و بدیع از تو پیدا عین القضاة در تو مدفون !
مرز همدان که چرخ خضرا از سبزه خاك تست مطعون (۳)
عقل از خم تو کشیده صهبا (۴) چهل از کف تو کشیده افیون (۵)
از ناموران بلند نامت
حربا (۶) خورشید بر غمامت

نظری بعصر ادبی و معاصرین باباطاهر

برای بهتر شناختن مقام باباطاهر مقتضی است نظری اجمالی باوضاع ادبی عصر عریان همدانی نموده و دانشمندان و شاعران و عارفان و صوفیان معاصر و کمی قبل و بعد ویرا که در دوره غزنوی و بزمان سلاجقه میزیسته‌اند بطور اختصار و لوبا ذکر نام بشناسیم تا زیادت اطلاعاتی جهت عظمت شأن

(۱) تمام قصیده در مجله ارمغان سال نهم شماره اول (۱۳۰۷) درج شده.

(۲) مراد از پور فریدون باباطاهر است زیرا بنا به معروف نام پدر بابا، فریدون بوده و تحقیق آن در اصل متن خواهد آمد.

(۳) مطعون = در اینجا بمعنی سرزنش شده است.

(۴) صهبا = شراب سرخ.

(۵) افیون = تریاک و در اصل اپیون بوده است.

(۶) حرباء = جانوری است که روی بافتاب دارد و او را آفتاب پرست

گویند و در مقابل خورشید برنك‌های مختلف در آید و در قلب و دگرگونی ضرب المثل است و مردمان بی‌ثبات در احوال را بدان مثل زنند.

وعلو درجه و کمال اهمیت این پیروارسته بوده باشد .

اواخر قرن چهارم و تمام قرن پنجم و ششم هجری را میتوان دوره جهش و انقلاب ادبی ایران نامید زیرا علوم مختلف در رشته‌های گوناگون در ادوار مذکور رواج و ترقی بیشتری پیدا کرد و دانشمندی معروف و سخنورانی توانا در قرون مزبور پیداشدند. و این تحول عظیم را میتوان تا حدی مرهون تشویق و حمایت امرا و وزرائی دانست که خود از زمره فضلا بودند مانند: اسمعیل صاحب بن عباد (۳۸۵م یا ۳۸۷) و شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر (مقتول ۴۰۳) و بنو نصر مشکان و غیره .

در عصر غزنوی خصوصاً بدوره سلطنت محمود (۳۸۹-۴۲۱) شعرا و سرایندگان و حکما و نویسندگان مورد تکریم و تشویق بسیار واقع شدند و بهمین جهت شاعرانی بزرگ و دانشمندی سترگ ظهور نمودند و آثاری ارزنده از خود بیادگار و جاویدان گذاردند، در دوره سلجوقیان گرچه شعرا مانند زمان سلطان محمود مورد توجه قرار نگرفتند ولی بفضل او دانشمندان علم عرفان توجه زیادتری شد، از خواص دوره سلجوقی اینکه مذهب تصوف در این زمان نصیح بیشتری پیدا کرده و روبرقی نهاد و جمع زیادی از صوفیه و مشایخ عرفان در این عصر ظهور کردند. و در حقیقت میتوان قرن پنجم هجری را درخشان‌ترین دوره تصوف کشور ایران دانست زیرا علاوه بر اینکه شاهان سلجوقی ترویج بسیاری از متصوفه مینمودند (تا آنجائی که طغرل شاه سلجوقی سلطان مقتدر و جنگجوی ترك در مقابل باباطاهر و دو عارف دیگر کوکبه لشکر بداشته و با کمال خضوع بابا باباطاهر بگفتگو و سخن پرداخته) جمعی از فقها و دانشمندان این قرن چون خود مشرب تصوف داشتند این طایفه را تکریم نموده و محترم میداشتند مانند

شیخ ابواسحق شیرازی که خود از علمای بزرگ عصر بود و برای متصوفه احترام زائدالوصف و خاصی قائل بود. و بدینجهت در نیمه اول قرن پنجم صوفیان نامداری درهمه جامخصوصاً در خطه خراسان پیدا شدند. و اینک از هر دسته قلیلی نام بردار میشوند.

دانشمندان علوم قرن پنجم (عصر باباطاهر)

بعضی از دانشمندان و متبحرین علوم مختلف قرن پنجم هجری و اندکی قبل و بعد عبارتند از:

بدیع الزمان همدانی ابوالفضل احمد بن حسن، مبتکر فن مقامه نویسی (متوفی ۳۹۸ ق) که با ادبا و نویسندگان عصر خود مانند ابو حیان توحیدی و ابوبکر خوارزمی و ابوعلی مسکویه مکاتبه و معارضه داشته.
ابو عبدالله فقیه معصومی از شاگردان مبرز و فاضل شیخ الرئيس ابوعلی سینا که ظاهراً بسال ۴۲۰ کشته شده.

ابوعلی مسکویه احمد بن محمد که مردی فیلسوف و طبیب و مورخ بوده (متوفی بسال ۴۲۱).

ابوعلی ، حسین بن عبدالله بن سیمنا نابغه و فیلسوف شرق (۳۷۰ - ۴۲۸).

ابو عمید جوزجانی از شاگردان خاص ابوعلی (زنده تا سال ۴۲۸).

ثعالبی نیشابوری ، ابو منصور عبدالملک بن محمد (م - ۴۲۹).

ابوریحان بیرونی ، محمد بن احمد (۳۶۲ - ۴۴۰)

ابوالحسن ، بهمنیار بن مرزبان از تلامذه ابوعلی سینا (م ۴۵۸)

ابو الفضل بیهقی (م- ۴۷۰) مؤلف تاریخ پر عظمت آل ناصر درسی
مجلد که اکنون جز چند جلد ناقص آن بنام تاریخ مسعودی معروف به تاریخ
بیهقی باقی نمانده .

ابو سعید عبدالحی بن ضحاک گردیزی مؤلف تاریخ گردیزی
مشهور به زین الاخبار و کوشیار گیلانی دانشمند علوم هیئت و نجوم و
مثلاث، و ابو الحسن نسوی عالم علم حساب و خطیب تبریزی محمد بن
عبداله (م ۵۰۲).

عرفا و صوفیان قرن پنجم (عصر باباطاهر)

برخی از سالکین طریق سلوک و سائرین عوالم ملکوت عصر باباطاهر
که راهنمایان اخلاقی و مربی جامعه بشری بوده اند عبارتند از:

شیخ ابو علی دقاق (متوفی بسال ۴۰۶ قمری)، شیخ ابو علی داستانی
(م- ۴۰۷ ق)، شیخ ابو عبد الرحمن سلمی نساوری (م- ۴۱۲ ق) ،
ابو منصور اصفهانی (م- ۴۱۸) ، ابو علی سیاه (م- ۴۲۴ ق) ، شیخ
ابو الحسن خرقانی (م- ۴۲۵ ق) ، حافظ ابو نعیم اصفهانی مؤلف کتاب
«حلیة الاولیاء» در شرح حال رجال صوفیه و زهاد (م- ۴۳۰ ق) ، شیخ ابو
سعید ابو الخیر (۳۵۷-۴۴۰) ، ابو عبداله شیرازی معروف به باباکوهی
(م- ۴۴۲ ق)، شیخ ابو لقاسم گرگانی (م- ۴۵۰ ق)، پیر ابو الفضل حسن از
مشایخ سرخس و پیر صحبت شیخ ابو سعید ابو الخیر ، لقمان سرخسی از مشایخ
سرخس ، تستری ، ابو عثمان نیشابوری (م- ۴۵۷ ق)، امام ابو لقاسم قشیری
مؤلف رساله قشریه (م- ۴۶۵ ق) ، شیخ ابو الحسن علی بن عثمان الغزنوی
(م- ۴۶۵) مؤلف کتاب کشف المحجوب لارباب القلوب در تصوف ، ابو علی

فارمدی (م - ۴۷۷ق) که استاد تصوف امام محمد غزالی بوده، خواه
 عبدالله انصاری (۳۹۶- ۴۸۱) مؤلف کتاب منازل السائرین در مقامات سیر و
 سلوک و صاحب امالی بزبان هروی، ابو بکر نساج طوسی (م- ۴۸۷) که استاد
 امام احمد غزالی بوده و حجة الاسلام امام محمد غزالی مؤلف کتاب
 احیاء العلوم (۴۵۰- ۵۰۵ق).

شعرا و گویندگان قرن پنجم (عصر باباطاهر)

سرایندگان توانای قصیده پرداز و شاعران زبردست غزل ساز و گویندگان
 رباعی که در قرن پنجم با عرصه ظهور گذاردند بسیارند و مخصوصاً بجهت
 حرمتی که سلطان محمود نسبت به شعرا می گذاشت گویندگان بسیاری
 از اطراف و اکناف مملکت پهناور ایران زمین بدربار وی روی آوردند
 و غزنه محل تجمع فضایل علم و ادب گردید تا آنجا که می نویسند قریب ۴۰۰
 تن از شاعران در دربار محمود غزنوی گرد آمده بودند. و اینک بذکر اسامی
 بعضی از آنان مبادرت میشود.

حکیم ابوالقاسم فردوسی، سرآمد سخن سرایان بزرگ ایران
 که بعد از تسلط اعراب بایران زمین و فتور زبان فارسی با تنظیم شاهنامه
 روح نوینی بادیات و زبان فارسی بخشید چنانکه خود گوید:

بسی رنج بردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی
 تولد این شاعر توانا را در حدود ۳۲۹ و وفات ویرا بسال ۴۱۱ و یا
 ۴۱۶ قمری نوشته اند.

غضائری رازی که ساکن در اراک فعلی بوده (متوفی ۴۲۶)،

فرخی سیستانی ابوالحسن علی بن جولوغ (م-۴۲۹ق) لبیبی (زنده تا بسال ۴۲۹)، عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن بن احمد امیر الشعرا دربار سلطان محمود (حدود ۳۵۰ - ۴۳۱) ابوالنجم احمد، منوچهری دامغانی (م- ۴۳۲)، عسجدی مروزی، ابو نظر عبدالعزیز بن منصور (م- ۴۳۲) فخرالدین اسعد گرگانی، (متوفای اواسط قرن پنجم)، ازرقی هروی، (م قبل از ۴۶۵) اسدی طوسی، علی بن احمد (م- ۴۶۵) سراینده گرشاسب نامه، قطران تبریزی (م- ۴۶۵)، سید حسن غزنوی (م- ۵۰۶) که علاوه از فن شاعری واعظی زبردست نیز بوده، مسعود سعد سلمان که اصلش از همدان ولی تولدش در لاهور بوده و هیجده سال از عمرا و در زندان های سوونای و دهک و مرنج سپری شده وفات ویرا بسال ۵۱۵ نوشته اند. انگیزه نویسنده در این مختصر بررسی اوضاع ادبی ایران در قرن پنجم هجری و ذکر نام برخی از نامداران فرهنگ و علم بدین سبب بود تا بهتر معلوم شود که باباطاهر در کدامیک از ادوار مشعشع علمی زیست نموده و معاصر باچه نامورانی از مبرزین دانش و فضیلت بوده است.

بدیهی است زیستن وی در چنین عصری درخشان و بین دانشمندانى چنان مشهور، بطور قطع ثابت می کند که باباطاهر نیز دارای مقامی بس رفیع و رتبتی فوق العاده منیع بوده است که اسم او هم در بین نوابغ علمی مانند بوعلی سینا و مشاهیر عرفان مانند ابوالقاسم قشیری ثبت اوراق تاریخ گردیده .

گویاترین سند علوم مقام باباطاهر فہلویات او است که گوی سبقت را از رباعی سرایان و سخنگویان نامی عرفانی معاصر خویش بمانند :
ابوسعید ابوالخیز و خواجه عبدالله انصاری ربوده است و علاوه

از شهرت جهانی بزبانهای خارجی هم ترجمه شده .
 در عظمت شأن و جلالت قدر عارف همدانی همین بس که با تمام
 کوششی که او برای گمنام ماندن خود نموده است معذلك حقیقت علمی
 و نبوغ عرفانی وی نام او را در طومار زنده دلان ثبت نموده و هیچگاه شخصیت
 وی فدای شهرت و آوازه اقران و همگنان عصر خویش نشده است: چنانکه
 بسیاری از علما و عرفا و شعرارا می شناسیم که در مقابل اشعه تابناك خورشید
 دانش معاصرین خویش تاب مقاومت نیاورده و نامشان با خاموشی چراغ
 عمر آنها بخمول گرائیده . و اینك بشرح احوال و آثار عارف نامی قرن
 پنجم می پردازیم.

زادگاه باباطاهر و موطن وی

در ترجمه مقاله پروفیسور مینورسکی مستشرق روسی که بقلم آقای
 نصرت اله کاسمی ترجمه شده. اینطور نوشته شده: «مطابق مندرجات نسخه
 خطی کتاب عربی سرانجام و آثار موجود دیگر باباطاهر را برخی همدانی
 و نظر بیرخی قرائن، گروهی لرستانی میدانند و لر (۱) بودن فقط از جهت
 انتساب وی بلرستان (۲) است و میتوان چنین تصور کرد که در قرن یازدهم
 [میلادی مطابق پنجم هجری] روابط زیادی مابین لرستان و همدان موجود
 بوده و زندگی شاعر در این دو محل گذشته است چنانکه در خرم آباد هنوز

(۱) لر اسم فارسی است و نام گروهی عظیم الجثه و صحرا نشین و نام مردم
 قهستان است و نیز نام دو ولایت یکی لر بزرگ و دیگری لر کوچک که اکنون به
 لرستان شهرت دارد. (فرهنگ نفیسی جلد ۴ ص ۲۹۵۸).

(۲) لرستان نام لر کوچک می باشد.

مجله‌ای با اسم باباطاهر مشهور است و همچنین ممکن است اشتراك عقیده لرستانیها با وی در مسلك اهل الحق موجب این انتساب باشد . . . در دوبیتی‌هایش غالباً از قله الوند اسم می‌برد و آن کوهی است مشرف بر همدان . . .

حکایاتی که درمازندران راجع به باباطاهر و انتساب وی بدان دیار شایع است مبنای صحیحی نداشته و ممکن است بواسطه مهاجرین لرستانی در آن صفحات انتشار یافته باشد و شگفت اینجاست که تمام چادر نشینان ایرانی باباطاهر را از خود دانسته و وی را محترم و معزز دارند...

آنچه مسلم است باباطاهر در همدان زندگانی می‌کرده و در همدان هم رخت از دارفانی بر بسته و مؤید زیست وی بشهر همدان روایت راوندی در راحة الصدور است: «شنیدم که چون سلطان طغرل بيك بهمدان آمد از اولیاء سه پیر بودند باباطاهر و باباجعفر و شیخ حمشا...» (تفصیل آن در جای خود خواهد آمد) قرائنی که برای اثبات لرستانی بودن وی ذکر شده از قبیل وجود مجله‌ای در خرم‌آباد بنام «مجله باباطاهر» و یاسر ایندگی وی رباعیات را بلهجه لری، نمیتواند با منطوق صریح دوبیتی‌های ذیل که بابا خود را همدانی و مأوای خویش را کوه الوند ذکر میکند برابر کند.

من آن اسپید بازم همدانی که لانه دارم اندر که نهانی

بیال خود پریم کوهان بکوهان بچنک خود کنم نخجیر بانی (۱)

بشم بالوند دامان مونشانم دامن از هر دو گیتی‌ها و شانم

نشانم توله و مویم بزاری بی که بلبل‌هنی و اول نشانم (۲)

(۱) نقل از کتیبه جدید آرامگاه و دیوان باباطاهر.

(۲) نقل از نسخه مجموعه موزه قونیه وسیله آقای مجتبی مینوی در مجله

دانشکده ادبیات .

هر آن کالوند دامان موشانی دامان از هر دو عالم در کشانی
 اشک خونین پاشم از راه الوند تاکه دلبر بیایش برفشانی (۱)
 مرحوم وحید دستگردی هم، در چکامه ابن سینا که چند سطر از آن
 در اول کتاب گذشت اشاره ای به مولد باباطاهر نموده و در وصف همدان چنین
 سروده است: «وی مسقط پور آفریدون».

نام و لقب باباطاهر

نام عارف قرن پنجم همدانی را ارباب تراجم باستاند دویستی و اشعار
 ذیل «طاهر» نوشته اند.

دلی دیرم چو مرغ پاشکسته چو کشتی بر لب دریا نشسته
 همه گویند «طاهر» تار بنواز صدا چون میدهد تار شکسته

مواز روز ازل «طاهر» بزادم از این رونام باباطاهر ستم

خدا یا عشق «طاهر» بی نشان بی که از عشق بتان بی پاسر ستم

منم «طاهر» که درخونا به نوشی محمد را کمینه چاکر ستم

کلمه «بابا» در اول اسم باباطاهر عنوان طریقتی او است. و در فارسی
 اسم است و بمعنای پدر و جد یعنی پدر پدر و پدر مادرباشد و ریش سفید و
 بزرگ طایفه و رئیس قلندران را نامند (فرنود سارج اص ۴۹۴) و در
 (۱) نقل از دیوان باباطاهر به تصحیح وحید .

لغت نامه دهخدا شماره مسلسل ۳۱ ص ۶۵ راجع به بابا اینطور می نویسد :
 «بابا را برپیران کامل اطلاق کنند که بمنزله پدر باشند چنانکه بابا افضل
 کاشی و بابا طاهر همدانی و امثال ایشان، و اتراک نیز «آتا» گویند مانند
 رنگی آتا و وادون آتا که نام دوتن از مشایخ خوارزم بوده و قبرایشان
 زیارتگاه است... و در بلادروم پیران و مرشدان خود را «دده» گویند و هر
 کس را که درکاری بزرگ باشد تعظیماً بابا خوانند.»
 و بعضی دیگر گویند «بابا» از عناوین ممتاز سلسله بکتاشیه بوده
 است و بدین قرینه بابا راجزء عرفای بکتاشیه محسوب داشته و از طایفه
 «اهل حق» دورش ساخته اند.
 و اکثراً کلمه «عریان» بمناسبت عاری بودن بابا طاهر از علائق دنیوی
 و یا لخت و عور زیستن!! وی بدنبال اسم او اضافه میشود.

نام پدر بابا طاهر

بعضی از تذکره نویسان و صاحبان تراجم باستناد دوبیتی های زیر
 نام پدر بابا طاهر را فریدون نوشته اند:

بوره کز دیده جیحونی بسازیم	بوره لیلی و مجنونی بسازیم
فریدون عزیز از دست مو رفت	بوره از نو فریدونی بسازیم

عزیزا مردی از نامرد نائی	فغان و ناله از بی درد نائی
حقیقت بشنو از پور فریدون	که شعله از تنور سرد نائی

صاحب الذریعه در قسم دوم از جزء نهم ذریعه صفحه ۶۴۲ چنین
 مینویسد :

« (دیوان طاهر عریان) وهو باطاهر الهمدانی ابن فریدون کما یظهر
من شعره قال فی (معاص ۳۲۶) انه کان حیاً فی ۴۱۰ وفی شاهد صادق انه مات
۴۱۰...».

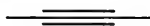
ولی استاد جلال همائی در تاریخ ادبیات ایران جلد دوم صفحه ۲۹۹
پورفریدون را در ردیف باطاهر و جزء سرایندگان اشعار پهلوی ذکر
میکند و چنین مینویسد: (شعرائیکه بعد از اسلام گاهی یا غالباً اشعار
فهلویات ساخته اند از قبیل: بندار رازی، باطاهر همدانی، روزبهان
شیرازی، پورفریدون، محمد صوفی مازندرانی و محمود قاری و امثال
آنها بسیار میتوان پیدا کرد).

در کتاب آتشکده آذر تالیف لطفعلی بیگ آذریگدلی چاپ مؤسسه
نشر کتاب ۱۳۳۷ ص ۲۷۱ چنین نوشته شده :

«پورفریدون از ولایت فارس و اهلیتش چون خاکش پاك و کلامش
چون دلش دردناك عارفیست معارف و مرشدیست واقف در طریقه سخن
بردازی اما سخنانش بزبان رازی گاهی دوبیتی می گفته.

از او است :

هر آنکو لعل یارش هالو آمه	دمادم بر تنش جان نوآمه
بسرشد ظلمت پور فریدون	که در بالین مهش نیمه شوآمه



عزیزا مردی از نامرد نائی	فغان و ناله از بسی در نائی
حقیقت بشنو از پور فریدون	که شعله از تنور سرد نائی»

و بعضی دیگر از صاحبان تذکره پورفریدون را اهلری دانسته اند
چنانکه در کتاب سرآمدان سخن [بزبان ترکی] تالیف حسین دانش

چاپ ترکیه ص ۳۴ شرح مختصری از ترجمه پورفریدون آمده و پس از نقل دوربائی [فوق] از او ویرا اهلری دانسته است» (نقل از یادداشت‌های آقای قاسم برناهمدانی).

مرحوم سعید نفیسی در کتاب تاریخ نظم و نثر در زبان فارسی جلد اول ص ۲۲۴ چنین مینویسد :

«پورفریدون از شاعران اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم و از کردان فارس بوده و برخی دوبیتیها بزبان پهلوی فارس از او بما رسیده است .»

تاریخ تولد و وفات و مدت عمر باباطاهر

(۳۲۶هـ - ۴۱۰ یا ۴۵۰هـ ؟)

مرحوم رضاقلیخان هدایت باباطاهر را معاصر دیالمه نوشته و وفاتش را بسال ۴۱۰ هجری ثبت کرده است لکن از مولد و تاریخ تولد وی ذکری نمی‌کند و در کتاب مجمع الفصاحص ۳۲۶ راجع به باباطاهر چنین مینگارد:

«**طاهر عریان همدانی** نام شریفش باباطاهر است از علما و حکما و عرفای عهد بوده است و صاحب کرامات و مقامات عالیه و اینکه بعضی او را معاصر سلاطین سلجوقیه دانسته‌اند خطا است وی از قدمای مشایخ است، معاصر دیالمه بوده و در سنه ۴۱۰ قبل از عنصری و فردوسی و امثال اقران ایشان رحلت نموده رباعیات بدیع و مضامین رفیع بزبان قدیم دارند گویند، رسالات از آنجناب مانده و محققین بر آن شروح نوشته‌اند بعضی از دوبیتیهایش در این کتاب ثبت میشود .» سپس ۱۰ رباعی از

رباعیات باباطاهر در کتاب نوشته شده.

در کتاب ریاض العارفین هدایت که بکوشش مهر علی گرگانی چاپ شده در صفحه ۱۵۷ - ۱۶۰ حالات باباطاهر قدری مفصل تر نوشته شده و اینطور مسطور است :

طاهر همدانی نورالله روحه

«مشهور به باباطاهر عریان و از خاک پاک همدان بوده او در آن ولایت بدیوانگی شهرت نموده بلی او است دیوانه که دیوانه نشد ، اغلب اوقات و ایام در بیغوله و غارش مقام گویند چنان آتشی در دل آن دیوانه فرزانه برافروخته و بنیاد صبر و طاقت او را سوخته بودند که با آنکه برودت هوای آن بلد مشهور است در فصل زمستان در کوه الوند در میان برف عور نشسته و از گرمی شکایت میکرد و بقدر ۲۰ ذرع اطراف وی برف گداخته و آب میگردید گویند با عین القضاة و خواجه نصیر معاصر بوده است و محی الدین الدین لاری صاحب مرآت الادوار این حکایت را بسید نعمت الله کرمانی نسبت کرده و بنام او نوشته که در کوهستان خراسان در هرات امرای شاهرخ این معنی را از او مشاهده کردند .

و معاصر بودن او با عین القضاة و خواجه نصیر الدین طوسی خطا است (۱) که او در چهار صد و ده (۴۱۰) وفات یافته

(۱) موحوم رشید یاسمی در مقاله ای که راجع به نوشته مینورسکی اظهار

نظر می کند درباره معاصر بودن باباطاهر با خواجه نصیر اینطور مینویسد :

بقیه در صفحه بعد

واینان بعد از او بوده‌اند ، غرض مجذوبی است کامل و مجنونی است عاقل عاشقی مجرد و عارفی موحد سخنانش دوبیتی و بلفظ رازی که در آن زمان اهالی ری و دینور و بیدان تلفظ میکردند واقع و معروف بسیار اثرناک است، غزلی بنام او مشهور است بعضی از اشعار آن را در دیوان ملا محمد صوفی مازندرانی مشهور باصفهانی دیدم از رباعیات آنجناب چند رباعی قلمی میشود. در این کتاب بیست و چهار رباعی از باباطاهر سطر شده.»

راجع به سال وفات باباطاهر که در هر دو کتاب رضاقلیخان بسال ۴۱۰ هجری قید شده باید گفت چنانچه داستان ملاقات سلطان طغرل سلجوقی با باباطاهر (در بین سالهای ۴۴۷ و ۴۵۰) درست باشد تاریخ مزبور (۴۱۰) قطعاً صحیح نیست و برای مزید اطلاع عین نوشته راوندی در اینجا نقل میشود:

«در شهور سنه اربع و عشرين و اربع مائه [تسع، ۴۲۹] ، [در مرو] سلطنت آغاز کرد و سیر حمیده ملوک پیش گرفت... شنیدم که چون سلطان طغرل بیک [حدود سال ۴۴۷-۴۵۰] بهمدان آمد از اولیا سه پیر بودند باباطاهر و باباجعفر و شیخ حمشا [حمشاد] کوهی است بر در همدان آنرا خضر

بقیه از صفحه قبل

» معاصر بودنش با خواجه نصیر طوسی بهیچوجه امکان پذیر نیست و منشاء این اشتباه حکایتی است که به بابا افضل کاشی نسبت می‌دهند و گویند روزی خواجه طوسی در حل يك مسئله نجومی درمانده و رو بصحرا نهاد بابا افضل را دید که برخاک خفته و سر پنجه پای بر خاک نقشی مینگارد چون نظر کرد صورت فلکی بود که می‌طلبید همین قصه را به باباطاهر نسبت داده‌اند و از این راه اشتباه شده « (نقل از شماره اول سال دهم مجله ارمغان) نگارنده : در اصل قضیه چه منسوب به باباطاهر و یا به بابا افضل نظر است .

خوانند بر آنجا ایستاده بودند نظر سلطان برایشان آمد کوکبه لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر الکندری پیش ایشان آمد و دستهایشان ببوسید باباطاهر پاره شفته گونه بودی او را گفت ای ترك با خلق خدا چه خواهی کرد سلطان گفت آنچه تو فرمایی بابا گفت آن کن که خدا می فرماید : « ان الله يامر بالعدل والاحسان » سلطان بگریست و گفت چنین کنم بابا دستش بستد و گفت از من پذیرفتی سلطان گفت آری بابا سرا بریقی شکسته که سالها از آن وضو کرده بود در انگشت داشت بیرون کرد و در انگشت سلطان کرد و گفت مملکت عالم چنین در دست تو کردم بر عدل باش سلطان ببوست آن در میان تعویذها داشتی و چون مصافحی پیش آمدی آن در انگشت کردی ، (۱) اعتقاد پاک و صفای عقیدت او چنین بود و در دین محمدی صلعم از او دین دارتر و بیدارتر نبود.

نقل از کتاب راحة السرور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق تألیف محمد بن علی بن سلیمان الراوندی در سنه ۵۹۹ هجری بسعی و اهتمام محمد اقبال بانضمام حواشی و فهرس توسط محبتی مینوی دیماه ۱۳۳۳ ص ۹۸-۹۹

و اما راجع بسال ولادت باباطاهر هیچگونه مأخذ صحیح تاریخی در دست نیست فقط بعضی از نویسندگان استدکارانی نموده اند که ذیلاً درج می شود :

پروفسور مینورسکی در شرح احوال باباطاهر چنین مینویسد :

(۱) رجوع کنید بآنچه پروفسور برون در باب این حکایت نوشته . تاریخ ادبیات ایران ج ۲ ترجمه فتح الله مجتبائی (از فردوسی، سعدی نیمه نخست صفحه ۳۹۲-۳۹۵) ص ۳۶ همین کتاب

«میرزا مهدی‌خان درروزنامه مجمع آسیائی بنگاله بطریق خیلی دقیق و بدیعی یکی ازدویتی‌های مرموز بابارا بحساب ابجدحل وتاریخ تولدش را از آن استخراج می‌نماید.

رباعی مرموز مزبور

من آن بحرّم که درظرف آمدستم من آن نقطه که در حرف آمدستم
بهر الفی الف قدی بر آید الف قدم که در الف آمد ستم
وطریقه محاسبه وحل آن بدین طریق است:

«الف‌قد» و «طاهر» و «دریا» بحساب ابجد هر کدام مساوی ۲۱۵ می‌شوند حال اگر مقدار «الف‌قد» یعنی «۲۱۵» را بامقدار الف که «۱۱۱» میشود جمع کنیم «۳۲۶» حاصل میشود که درست مطابق است با حاصل جمع مقادیر حروف کلمه «هزار» اگر بدین قسم نوشته و تجزیه شود : « هازا، الف، را» ومعنی دوییت چنین میشود : که بعد از هر هزار سال عبقری و نابعه ظاهر و آشکار می‌شود (۱) و من آن «الف‌قد» یعنی «طاهری» هستیم که در «الف + الف‌قد» یعنی ۳۲۶، با بعرضه وجود نهادم.

پس مطابق این تحقیق تاریخ تولد این شاعر را باید در ۳۲۶ دانست و چون تا ۴۱۰ در قید حیات بوده پس ۷۵ سال از ثمره زندگانی برخوردار بوده است. (۲)

مرحوم رشید یاسمی در رد نظریه میرزا مهدی‌خان کوکب در

(۱) عقیده پیروان زردشت این است که بعد از هر هزار سال نابعه ظاهر و آشکار میشود بابا می‌خواهد خود را از حیث عظمت پیاپی بزرگان دین زردشت رساند (مترجم)

(۲) بنا بر فرض صحت تحقیق مزبور سن بابا طاهر ۸۵ سال میشود نه ۷۵ سال.

شماره اول سال دهم مجله اره‌غان چنین مسطورداشته است :

« قول میرزا مهدی خان که پروفیسور مینورسکی نقل کرده‌اند و بنابر آن ولادت بابا بسال ۳۲۶ میافتد دور از قبول است چه اساس این تحقیق بريك تكلف وحساب تراشی است که ابدأً بالطف طبع باباطاهر مناسبت ندارد و اگر این سال را بپذیریم (وفاتش هم که محققاً بعد از ۴۴۷ است) عمرش از ۱۲۲ سال تجاوز میکند و لازم می‌آید که هنگام عبور موکب طغرل سلجوقی از همدان در سنه ۴۴۷ يك پیر ۱۲۱ ساله در سر راه او ایستاده و پادشاه سخن گفته باشد و این چندان باورکردنی نیست. »

سپس مرحوم یاسمی اقتراح خود را از دویستی مزبور که در مقدمه چاپ چهارم دیوان وحید دستگردی ص ۱۶ نیز درج شده پس از ذکر حکایت طغرل بريك و باباطاهر بشرح ذیل مینگارد:

« این سفر در حدود ۴۴۷ یا ۴۵۰ اتفاق افتاده است هر چند کلمه پیر در عبارت راحة الصدور ممکن است اشاره بمقام ارشاد باباطاهر باشد نه کثرت سن لکن بعقیده نگارنده از طرز مکالمه او با طغرل و از تقدیمی که بر دو رفیق خود در خطاب پادشاه یافته است می‌توان سن او را متجاوز از ۵۰ سال دانست و از اینقرار تولدش در آخر قرن چهارم هجری واقع میشود و تحقیق ذیل این حدس را تأیید میکند:

در میان ملل مختلفه معروفست که هر هزار سال بزرگی ظهور میکند بعقیده زردشتیان از سه بذری که زردشت پراکنده در اوقات معین سه دوشیزه بارور شده و هر يك معصومی خواهد زاد.

نخستین را نام هشدار [هوشیدر (لغت نامه)] که در آغاز هزارك نخستین ظهور میکند، دود یگر هشدارمه [هوشیدر ماه (لغت نامه)] که

در ابتدای هزارك دوم طلوع خواهد نمود، سه دیگر سوشیوش [سوشانت (لغت نامه)] که در آغاز هزارك سوم پیدا میشود این شخص جهان را بپاکی و کمال میرساند. عقائدی که راجع بظهور این سه معصوم دارند و کارهایی که از آنها بمنصه بروز میرسد در این مختصر نمی گنجد این است که اعتقاد بظهور بزرگی، در رأس هر هزار سال از معتقدات ایرانیان قدیم است و مسیحیان از آنان اقتباس کرده اند. در قرون اول میلادی عیسویان را عقیده بر این بود که عیسی رجعت خواهد کرد و پس از کشتن قیصران روم و دیگر گردنکشان کفار، ده قرن (۱۰۰۰ سال) در جهان پادشاهی خواهد راند، این عقیده را میلناریسم Millénarisme می گفتند (از لفظ میل بمعنی هزار). در قرن چهارم میلاد این عقیده رو بضعف نهاد لکن در مآه شانزدهم دیگر بار نیرو گرفت و حتی در قرن هیجدهم و نوزدهم بعضی از پرستانها این عقیده را رواج دادند و نورمون های آمریکا Normons آن را یکی از مواد مذهب خود ساختند گروهی از مسیحیان بر این بودند که عالم در ۱۰۰۰ میلادی پایان میرسد این گروه رامیلنر Millénaire نامیده اند.

در حدود سال الف مسیحی اضطراب و هیجانی در آلمان و فرانسه و انگلستان روی داد مردمان نذر و نیاز بسیار بکلیساها بردند و بفقرهء احسانها کردند اما چون سال ۱۰۰۰ بگذشت اضطراب فرو نشست.

در ایران بعد از اسلام هم عدد هزار دارای اهمیت خاص بوده و در امثال آمده است که بعد از هزار شماری نباشد و ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱) گوید:

آنچه شمار است جمله زیر هزار است.

خاقانی شروانی [۵۲۰-۵۹۵] راجع بظهور بزرگی در رأس هر هزار فرماید:

گویند که هر هزار سال از عالم آید بوجود اهل وفائی محرم
آمد زین پیش و مانزاده زعدم آید پس از این و مافرو رفته بغم

باباطاهر در این دوبیتی معروف :

[موآن بحرم که در ظرف آمدستم موآن نقطه که در حرف آمدستم]
[به هر الفی الف قدی بر آید الف قدم که در الف آمدستم]

خود را یکی از آن بزرگان معرفی کرده است البته مبده این حساب
هزار سال را نباید منحصرأ تاریخ هجری دانست (۱) ... و چون از تاریخ
هجری متوجه تاریخ میلادی میشویم بامختصر حسابی کشف میشود که اول
دسامبر سال ۱۰۰۰ مسیحی با آغاز محرم ۳۹۱ هجری قمری مصادف
بوده است از این قرار:

تولد بابا در الف میلادی و در سال ۳۹۰ یا ۳۹۱ هجری واقع شده
و از این تاریخ تا عبور طغرل از شهر همدان [بین ۴۴۷ و ۴۵۰ مطابق]
(۱۰۵۵-۱۰۵۸ میلادی) پنجاه و پنج یا پنجاه و هشت سال میشود. « و نیز در آخر
مقاله ای که در مجله ارمغان چاپ شده اضافه مینماید : « این هم نظری

(۱) بعضی از شعب مذهبی عرفانی هم از دو آیه مذکور ذیل در قرآن
شریف در باب سال هزارم هجرت یا سال هزارم غیبت کبری و وقت ظهور بحثها کرده اند
و نتایج مذهبی و عرفانی از آیات مزبور گرفته اند :

الف- آیه شریفه از سوره مبارکه حج
و يستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله و عده وان يوماً عند ربك **كالف**
سنة مما تعدون .

ب- آیه مبارکه از سوره شریفه سجده :

يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره **الف** سنة
مما تعدون .

است که هیچ ادعائی در پی ندارد و بعنوان توضیح مقاله استاد مینورسکی نوشته میشود ...»

در اینجا مقتضی است از نظریه مرحوم علامه قزوینی هم راجع به تعابیر دوبیتی مزبور آگاه شویم .

نظریه مرحوم علامه قزوینی راجع به تفسیر دوبیتی باباطاهر

مرحوم علامه قزوینی در یادداشت‌های خود راجع به رباعی مذکور و تعبیرات آن چنین مینویسد :

« منشاء احتمالی این بیت منسوب باو :

بهر الفی الف قدی برآید الف قدم که در الف آمد ستم
وقبله :

من آن بحر که در ظرف آمد ستم من آن نقطه که در حرف آمد ستم
که یکی از ایرانیان بنقل مسیومینورسکی ازو در دائرةالمعارف اسلامی در تحت «طاهر» توجیهات بسیار عجیب و غریب از قبیل خیالات بنگیان و چرسیان نموده است. با احتمال بسیار قوی فقره ذیل بوده است که قزوینی در عجایب المخلوقات (طبع ووستنفلد ص ۸۶-۸۷) از بعضی علما نقل میکند و لابد بین علمای مسلمین این فقره مشهور بوده و لابد هنوز هم هست... و لابد و بدون شك قائل این بیت خواه باباطاهر باشد خواه غیر او از این «مقاله» [تئوری] خیالاتش مشرب شده بوده است و

همین مضمون را قطعاً خواسته است در بیت خود بدان تلویح نماید بدون هیچ‌شکی بعقیده این ضعیف .

و هذا نقل مقاله القزوينی (ص ۸۶) :

فصل فی بعض العجایب المتعلقة بتکرر السنین، قال بعض العلماء ان الله تعالى فی کل الف سنة بعث نبياً بمعجزات غریبة واضحة و بینات عجيبة لاثحة لرفع اعلام دینه القديم و ظهور صراطه المستقیم و ليس يقول على رأس كل الف سنة بل فی كل الف سنة فجازان يكون بين النبيين اكثر من الف سنة اواقل منه و كان فی الف الاول آدم ابوالبشر و فی الف الثاني نوح شيخ المرسلين ع و فی الثالث ابراهيم خليل الله ع و فی الرابع موسى كلیم الله ع و فی الخامس سليمان بن داود نبی الله ع و فی السادس عيسى روح الله و كلمته ع و فی السابع محمد رسول الله و حبيبه صلعم ، ثم ختمت به النبوه و انتهت الاف الدنيا بالفه لما روى عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس ان الدنيا جمعة من جمع الاخره سبعة الاف سنة و قد مضى ستة آلاف و مائة و ثلثين عليها مئون و على رأس كل مائة سنة من مبعث نبينا صلعم يظهر صاحب علم يرفع اعلام العلم فعلى رأس المائة الاولى ، الخ [ثم اخذ يعدد مجددي رؤس المآت فی الاسلام مما لا حاجة بنا الى ذكره] « (جلد پنجم یادداشت‌های قزوینی ص ۲۸۱) .

نظریه آقای مینوی در توجیه رباعی باباطاهر

آقای مجتبی مینوی استنباط رشید یاسمی را در تعبیر و تفسیر رباعی مذکور صحیح ندانسته و ضمن مقاله مفصل خود نتیجه‌گیری مرحوم

رشید یاسمی را بااستعجاب ردمیکند .

برای مزید اطلاع خوانندگان عین مقاله آقای مینوی در باره باباطاهر لر که در صفحه ۵۴ شماره دوم سال چهارم (۱۳۳۵ ش) مجله دانشکده ادبیات تهران درج شده در اینجا نقل میشود .

باباطاهر لر

دویتیهای بیجر هزح مسدس که بنام فهلویات مشهور است در فارسی دارای مقامی خاص ورتبه‌ای بلند است وباینکه گویندگان بسیار مانند بندار رازی و محمد مغربی و صفی‌الدین اردبیلی و محمد صوفی مازندرانی (وکسانی دیگر) چنین دویتی‌ها سروده‌اند دراین میدان نام باباطاهر عریان بیش از همه سراینندگان برزبانها افتاده است بطوریکه هرچه دویتی هست غالباً آنرا بیاباطاهر لر همدانی منسوب می‌سازند .
و تشخیص اینکه کدامین يك از باباطاهر وکدامها از دیگران است همان اندازه دشوار است که تشخیص رباعیات خیام از رباعیهای دیگران که باو نسبت داده شده است .

امر دیگری که موجب مزید اشکال درتعیین گوینده این دویتیها شده است اینکه اغلب نویسندگان نسخ باقتضای ذوق عامیانه خود وبعث بی‌اعتنائی بحفظ کردن بی‌تبدیل و تغییر آثار خامه قدما ، نتایج افکار نویسندگان را بزبان عصر خود درآورده‌اند و هرلفظ مشکلی را تغییر داده‌اند ودرمورد فهلویات آنها را بزبان ادبی نزدیکتر ساخته‌اندچنانکه نمیتوان دانست اصل آنها بلهجه کدام ولایت بوده ونمی‌توان از روی اینها

خصوصیات لهجه آن ولایت را تدوین کرد. کاملترین نمونه این منقولات بر تصرف و مجموعه‌های دویته‌های مختلف المنشأ و متعلق بلهجه‌های دور از یکدیگر که یکجا گردآمده و بیا باطاهر نسبت داده شده است آن چاپی است که به اهتمام مرحوم وحید دستگردی دوبار در تهران منتشر شده است (۱) که شاید کتابی باشد خواندنی و لیکن از لحاظ دانستن اشعار با باطاهر و از لحاظ وسیله‌ای برای مطالعه لهجه محلی همدان بکلی بی‌فایده است پس یافتن نسخه‌های قدیم معتبر و بی‌تصرفی (یا کم‌تصرفی) از این دو بیت‌ها و انتشار دادن آنها بهمان صورت اصلی فایده مزدوجی دارد که هم معرف لهجه است و هم تعیین میکند که لهجه گوینده آنها چه بوده.

در باره احوال و زندگی با باطاهر عریان نمی‌خواهم اینجا وارد شوم چون مطالب تازه‌ای در این خصوص ندارم که بگویم... و میدانند در راحة الصدور (چاپ اوقاف گپ ۱۹۲۱ م ص ۹۸ و ۹۹) حکایت شده است که سلطان طغرل در همدان بزیارت با باطاهر رفت و او سر لوله‌ای بریق خود را شکسته انگشتی وار بر انگشت

(۱) آقای مینوی در اواخر همین مقاله، چاپ دیوان با باطاهر را که وسیله ادوارد هرن انگلیسی بطبع رسیده نسخه نسبتاً صحیحی می‌داند و چنین مینویسد:

«نه بچاپ مرحوم وحید دستگردی دسترس داشتم... نه بچاپ بالنسبه معتبر ادوارد هرن آئن انگلیسی...»

و از طرفی نیز مرحوم وحید دستگردی در مقدمه چاپ اول دیوان با باطاهر، راجع به مآخذ تصحیح چاپ مزبور اینطور نوشته است:

«بهترین نسخه قابل استفاده ما در تصحیح، نسخه نفیس (ادوارد هرن آئن) مستشرق انگلیسی بود که اصل و ترجمه را بزبان فارسی و انگلیسی طبع کرده و کلمه «هرن» در پائین صفحات اشاره بدین نسخه است». (نقل از مقدمه چاپ چهارم دیوان... ص ۲۱) باتوجه باظهار نظر آقای مینوی نسبت به نسخه هرن و استفاده مرحوم وحید دستگردی از نسخه مزبور جهت مقابله و تصحیح، میتوان گفت که چاپ مرحوم وحید از نسخه‌های چاپی دیگر معتبرتر است.

طغرل نهاد، و باز میدانده که :

يك نفر از ظرفای عصر ما از این حکایت استنباط کرده است که چون باباطاهر در این سال لااقل پنجاه سال داشته است لابد در حدود ۳۹۰ هجری متولد شده بوده است که مقارن سال هزارم میلادی می شود پس اینکه باباطاهر گفته است « الف قدم که در الف آمدستم » مرادش این بوده است که در سال هزارم میلادی بدنیا آمده ام! و باین اعتبار باباطاهر هم از معادله تواریخ ملل مطلع بوده هم سال ولادت خود را خوب می دانسته و هم باندازه ای در شعر سرودن دقیق بوده است که حساب او می زند! از این بگذریم اینجا قصد بنده نقل متن **دو قطعه و هشت دوبیتی منسوب به باباطاهر است** [گراور شماره اول و دوم] از روی نسخه ای بالنسبه قدیم بی آنکه دیگر خودم در آن تصرفی کرده باشم. این نسخه مجموعه ای است بشماره ۲۵۴۶ درموزه قونیه (یعنی بر سر مزار مولانا جلال الدین بلخی معروف به مولانای رومی) که تاریخ ۸۴۸ دارد، ابیات را آنجا با حرکات نوشته است و من برای آنکه در چاپ دیگر تغییری در آن راه نیابد چنان نوشته ام که کلیشه کنندش. این نقل را بقدری که از عهده بر آمده ام مطابق النعل بالنعل شبیه باصل نوشته ام جزایک حیث که دراصل بخط نزدیک به نستعلیق بود و من بشیوه نسخ نقل کرده ام. متن چنانکه از دومورد که لفظ « کذا » روی کلمات آن گذاشته ام معلوم میشود خالی از غلط نیست ، ولیکن قصد من نقل کردن بی تصرف بوده است. در اینجا به چاپ مرحوم وحید دستگردی دسترس داشتم نه به چاپ جدید مصور کتابفروسی امیرکبیر و نه به چاپ بالنسبه معتبر ادوارد هرن آلن انگلیسی. فقط به مجموعه ای حاوی ۵۹ دوبیتی که کلیمان هوار (Clément Huart)

فرانسوی در مجله آسیائی فرانسه (Journal Asiatique) سال ۱۸۸۶
انتشار داده است رجوع کردم و از این ده شماره یکی را که شماره پنجم
باشد آنجا یافتیم آنهم باین صورت (هوار شماره ۶):

موآن رندم که نامم بی قلندر نه خون دیرم نه مون دیرم نه لنگر
چو روز آید بگردم گرد گیتی چو شوگرده بختی وانهم سر

خواندگانی که بچاپهای سابق الذکر دو بیتهای باباطاهر دسترس
دارند یا ذیلی را که هوار خود بر همین دستۀ مذکور نوشته و در همان
مجله آسیائی نشر داده می توانند بیابند بدینست که جستجوئی و دقتی
بنمایند و اگر مطلب خواندنی و مفیدی در این خصوص توانستند بقلم
بیاورند منتشر سازند تا همه کس مستفید گردد .

گراورهای صفحه ۳۰ و ۳۱ نمایشگر متن دوقطعه و هشت دوبیتی
منتخب آقای مینوی میباشد .



قدوة العارفين باباطاهر همدانی علیه الرحمة

۱
 کَرُ از رَزَّ او نهی دیوانه از کل
 گراو بشش نهی آن دار شمشاد
 سرنجامان بشی سیا بهرزی
 به پرچینش کری وانوشه و دل
 کراوروش کری آواج بلبل
 یای نه کور وی ماوای نه کل

۲
 زارِ جَم دی و دایِ مُو رَج ادخورد
 ناگهان بامدند باز و داری
 دالِ جالوند کوهان کرد پرواز
 بمبِ نچیروان در دین و د آئین
 بشه نچیروان دست و چادست
 ضامی نشه ایی که من کرد
 مُو رَجایی دو دسی و خدا درد
 زارِ جَش کشت و مُوران زارِ ج ادخورد
 بازش بکشت و خوش پاک و اخورد
 بُوکدش تیر و دال از کار بدرد
 چه منت بدکرة از کار بدرد^(خطا)
 من هرات کرد هرود که من کرد

۳
 یا کم خورید گهان پنداریار
 ده کرد و نیت پرو پائی پنداریار
 یا کم دُر دی هنی دُر یه پنداریار
 بن از آن روبرو امان ته زد دست

۴
 باله از مهر تم دم می زده ای تیار
 جریمه آینه که از ته دوستم
 خویش و بیگانگان سَنم زدای تیار
 نه خونم کرد و نم راهی زدای تیار

مَنْ آن پیرم که خوانندم قلندر
نه خانم بی نه مانم بی نه لنگر
روغمه رو ورایم کرد کیتی
شو درایه و او سکی نه سر

۶

یا ازین بند در از ناوه کتیم
خونم از خورد و درخوناوه کتیم
یا درین شومه کیتی ام نیایا
از خوبی باره در و زلاوه کتیم

۷

یخ روزی هنی خرم کهان بی
زمین خندان برمان آسمان بی
یخ روسی هنی هارید و سامان
نه جینان نام و نه ژ آنان شان بی

۸

الف کز کاف و نوش سر بر کرد
هش هان کهان او لاجور کرد
انکس از آفری کرد و ن کردان
آتش از سات و من انداجه ار کرد

۹

شتم بالوند دامن مونشام
دامن از هرد و کیتی هاوشانم
شانم توله و مویم بزاری
بی که بلبل هنی و اول نشانم

۱۰

از آن اسبیده بازم هم دانی
بتهائی گرم نجسیره وانی
همه بمن و دیرند چرخ و شاهین
بنام من کردند نجسروانی

راجع باشعار و دوبیتی های گراور شده، آقای دکتر ذبیح اله صفا
استاد دانشگاه تهران در جلد اول تاریخ ادبیات در ایران ص ۳۸۳، اینطور
نوشته اند :

« آقای مجتبی مینوی استاد فاضل دانشگاه در کتابخانه های
استانبول ابیاتی را از باباطاهر یافته است که بلهجه لری باقیمانده و چون
آن ابیات را با دوبیتی های موجود از باباطاهر مقایسه کنیم اختلاف آنها
را فراوان می بینیم با آنکه معانی همه ابیاتی که آقای مینوی
یافته اند بر من روشن نیست لیکن نسخه ای از آن را که بخط ایشان
است در اینجا نقل میکنیم و از باقی اشعار او بذکر چند ترانه قناعت میشود...»
کمی بعقب برگردیم و چند کلمه ای دیگر درباره تفسیرات دوبیتی
(مو آن بحر م که در ظرف آمدستم ...) گفتگو نمائیم.

نگارنده را عقیده بر این است که توجیهات مزبور را برای دوبیتی
مذکور: در اصطلاح عرف (توجیه مالایرضی صاحبه) گویند زیرا علاوه
بر ایرادات و اشکالاتی که قبلاً بنظر خوانندگان رسید باید گفت که تاریخ
متداول بین مسلمین در آن زمان تاریخ هجری قمری بوده و اکنون هم
تاریخ هجری شمسی جلالی (۱) مرسوم است و خیلی بعید بنظر میرسد که
عارف بی پیرایه ای مانند باباطاهر تاریخ تولد خود را بتاریخ میلادی عیسوی
گفته باشد!!

(۱) تقویم متداول شمسی را بدانجهت جلالی گویند که بامر سلطان جلال الدین
ملکشاه سلجوقی در سال ۴۶۷ قمری باصفهان، حکیم عمر خیام بکمک ابوالمظفر
اسفرازی و میمون و اسطی و عبدالرحمن خازنی وعده دیگری از منجمان مأمور
ترتیب و تنظیم آن گردید مبنی بر احتساب سال به ۳۶۵ روز و ۵ ساعت و ۴۶ دقیقه
و تقسیم آن به ۱۲ ماه معمول فروردین واردیشت و خرداد...

و مستبعدتر آنکه بابا طاهر وارسته پاك و دور از هر گونه خودبینی
 و خویشن گرایی برای ذکر تاریخ تولد خود در مقام تعریف و خودستایی
 برآمده و خویش را شاخص هزاره اول (آنهم نه اسلام بلکه مسیحی)
 معرفی کند؟! اینگونه تعبیرات با روحیه عارف عاری از هرگونه ما و منی
 سازگار نیست، زیرا شرط اول سالک خود را هیچ انگاشتن و از خودگذشتن
 است. حاج میرزا حبیب الله خراسانی گوید:

همین ما و منی خصم من و تو است که خصمی غیر ما و من نداری.
 جلال الدین محمد بلخی (۶۰۴-۶۷۲) معروف به ملای رومی در
 این مقام گفته است:

قصه آنکس که در یاری بکوفت

گفت کیست گفت منم گفت چون توئی دردت نگشایم که کسی از یاران را
 نشناسم که من باشد

گفت یارش کیستی ای معتمد	آن یکی آمد دریاری بزد
برچنین خوانی مقام خام نیست	گفت من گفتش برو هنگام نیست
که بزد که وارهاوند از نفاق	خام را جز آتش هجر و فراق
سوختن باید ترا در نارتفت	چون توئی تو، هنوز از تو نرفت
در فراق دوست سوزید از شرر	رفت آن مسکین و سالی در سفر
باز گردد خانه انباز گشت	پخته گشت آن سوخته پس باز گشت
تا بنجهد بی ادب لفظی زلب	حلقه زد بر در بصد ترس و ادب
گفت بر در هم توئی ایدلستان	بانگ زد یارش که بر در کیست آن
نیست گنجائی دومن در یک سرا	گفت اکنون چون منی ای من در آ
هم منی بر خیزد آنجا هم توئی	چون یکی باشد همه نبود دوئی

در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که پس از نقض و ابرام-
هائی که گذشت چگونه بیت دوم (بهر الفی الف قدی بر آید ...) رباعی
مزبور را باید معنی نمود؟

در دیباچه کتاب توضیح مرحوم سلطانعلی شاه گنابادی (چاپ دوم)
ص ۷ اینطور معنی شده «احتمال دارد از (الف قد) ... منظور استقامت
اخلاقی و روحی و از (الف) هزاره هجری باشد نه خصوص عدد هزار و
مصراع مزبور بدین نحو تعبیر شود که: من مستقیم الخلق ومعتدل الروحی
هستم که در هزاره اول هجری بوجود آمده‌ام».

و میتوان گفت که باباطاهر بطور خیلی ساده و بدون هیچگونه تکلفی
تولد تقریبی خود را در اواسط هزاره اول هجری (قرن پنجم) بیان میکند
بدین تعبیر: همچنانکه در میانه هر کلمه « هزار » الف قدی یعنی الف
عمودی « ا » قرار داد، منم مانند «الف» وسط کلمه «هزار» هستم. یعنی
در وسط هزاره اول هجری بوجود آمده‌ام».

وفات باباطاهر

مرحوم هدایت در مجمع الفصحا و ریاض العارفین وفات باباطاهر را
بسال (۴۱۰ قمری) ضبط نموده و در مجمع الفصحا اضافه مینماید که وی در
زمان سلطنت دیالمه میزیسته...

پروفسور مینورسکی مستشرق روسی در اینخصوص مینویسد:
«از مابین کتب و اسناد تاریخی راجع بباباطاهر که فعلا در دست
است فقط کتاب راحة الصدور [نجم الدین ابوبکر راوندی] است. مؤلف
کتاب مزبور «منطبعة در ۶۰۱ هـ (۱۲۰۴ م) صفحه ۹-۹۸» مینویسد:
«میگویند هنگامی که سلطان طغرل سلجوق در تاریخ ۴۴۷ هـ (۱۰۵۵ م)

وارد همدان شد باباطاهر بعنوان تعبیر بدو گفت « ای ترك بامردمان خدا چه قسم رفتار خواهی کرد ؟! » و این جمله در سلطان فاتح خیلی مؤثر افتاد .

مطابق اینحکایت باید فوت باباطاهر در تاریخی مؤخر از ۴۴۷ اتفاق افتاده باشد و این با آنچه را که پیش گفتیم وی معاصر بادیالمه بوده منافاتی ندارد چه دوره تسلط آل بویه و **کاکوئیدها** (۱) در همدان تاسنه ۴۳۵ یعنی زمان لشکر کشی ابراهیم یانال امتداد داشته است بنابراین باباطاهر معاصر با ابوعلی سینا متوفی ۴۲۸ (۱۰۳۷ م) میباشد و اینکه بعضی وی را معاصر عین القضاة همدانی و خواجه نصیرالدین طوسی میدانند بکلی بی اصل و پایه و غیر محقق است زیرا که اولی را مرگ در ۵۳۳ صلا در داد و پیمانه عمر دومی در ۶۷۲ لبریز گردید ...»

بنابر نظریه مینورسکی که فوت باباطاهر را مؤخر از ۴۴۷ میدانند و نیز تولد ویرا مطابق استدرک میرزا مهدی خان کوکب بسال ۳۲۶ ذکر نموده باید عمر طبیعی باباطاهر را حداقل (۱۲۲) سال دانست و او را جزء معمرین عرفا شمرد !! و بنظر بعید میآید که باباطاهر (۱۲۲) سال بیالا عمر کرده باشد .

اقرب بذهن آنست که وفات باباطاهر را بعد از ۴۴۷ بدانیم چه کتاب راحة الصدور فی تاریخ آل سلجوق که ملاقات سلطان طغرل را (م- ۴۵۵) با باباطاهر [بین سالهای ۴۴۷ و ۴۵۰] ذکر میکند بسال حدود ۶۰۱

(۱) کاکوئیدها از اقوام سلاطین آل بویه ودائی مجدالدوله دیلمی پسر فخرالدوله که مقهور سلطان محمود غزنوی شدمی باشند و کاکو بمعنی دائی میباشد وبهمین جهت آنها را **کاکوئیدها** می نامند. (مترجم)

تالیف شده و نزدیکترین مأخذ تاریخی بدوره زندگی باباطاهر میباشد و مستبعد است که تاریخ نویسی بمانند راوندی بفاصله‌ی حدود پنجاه سال درنقل موضوع ملاقات طغرل شاه با باباطاهر و دوپیر دیگر بشهرهمدان دچار اشتباه شده باشد. و اما تولد باباطاهر بسال (۳۲۶) ادعائی است که هیچگونه دلیلی برای اثبات آن در دست نیست.

در تأیید وفات باباطاهر بسال بعد از ۴۴۷ هجری قمری ادوارد برون مستشرق انگلیسی نیز چنین مینویسد: «در باره حیات باباطاهر آگاهی ما بسیار کم است و زمان او را تذکره نویسان ایرانی با اختلاف بسیار یعنی از قرن یازدهم [میلادی] اوائل قرن پنجم هجری تا قرن سیزدهم [میلادی] قرن هفتم هجری معین کرده اند تا آنجا که من خبردارم قدیمترین جائی که ذکر وی آمده است کتاب راحة الصدور است... که چنین گوید: «شنیدم که چون سلطان طغرل بیک بهمدان آمد سه پیر بودند باباطاهر و بابا جعفر و شیخ حمشا...»

این ملاقات که در راحة الصدور (تألیف حدود سال ۶۰۰ع) ذکر شده است محتملاً در حدود سال ۴۴۷ یا ۴۵۰ هجری (۱۰۵۵ تا ۱۰۵۸ میلادی) روی داده و از اینقرار قول رضاقلیخان را که در ریاض العارفین وفات باباطاهر را در سال ۴۱۰ [قمری مطابق] (۱۰۱۹-۱۰۲۰م) دانسته است می توان با خاطر آسوده مردود شمرد؛ لکن اینکه ژوکوفسکی در مقاله مذکور در حاشیه یکی از صفحات قبل نوشته است که باباطاهر را با ابوعلی سینا (متوفی بسال ۴۲۸) مباحثه و گفتگوئی روی داده است دور از احتمال نمی تواند بود.

حکایتی که از راحة الصدور نقل شد، هم بامطالب اندکی که درباره

باباطاهر از منابع دیگر بدست می‌آید موافق است و هم باتکریم و احترامی که بزرگان ممالک اسلامی نسبت باینگونه درویشان نیمه مجنون (مجنوب) بجای آوردند سازگاری دارد من خود بسیار دیده‌ام که درویشان آزادانه بدارات دولتی ترکیه داخل می‌گردند، محبت بسیار می‌بینند، و حتی مقدس و محترم نیز شمرده می‌شوند...» (تاریخ ادبیات ایران: ادوارد برون، ترجمه مجتبائی ج ۲ (از فردوسی تا سعدی) صفحه ۳۹۲-۳۹۵)

زبان و لهجه باباطاهر

گفتگو و بحثی مختصر درباره زبان و لهجه باباطاهر روشنگر این نکته است که عارف قرن پنجم با اینکه عبری نویسی تسلط کامل داشته و کتاب سرانجام و کلمات قصار را عبری خوب و فصیح نوشته معذک خواسته است برای زنده نگاهداشتن ادبیات ملی سرزمین مادری خویش بمانند فردوسی و دیگر نویسندگان خدمت مؤثری نموده باشد لذا ترانه‌های خود را بلهجه‌ای سروده که معرف کامل و نمونه برجسته زبان پهلوی است .

درباره دوبیتی‌های باباطاهر که فلهویات نامیده میشود محققین و متتبعین ایرانی و خارجی مطالبی نوشته‌اند.

ادوارد برون مینویسد: دارمستتر عقیده دارد که زبان مادیه‌ها يك زبان آریائی است و زبان اوستا زبان مادیه‌ها است و دلائلی نیز برای اثبات عقیده خود اقامه نموده است (۱) . و برون اضافه مینماید :

(۱) اصل نظریه دارمستتر بنا بر تحقیق مرحوم نقی زاده و آقای احسان یار شاطر مردود شناخته شده (رجوع شود به پاورقی صفحات ۳۹ - ۴۲ تاریخ ادبی ایران : ادوارد برون ترجمه علی پاشا صالح جلد اول).

« م . کلمان هوار نظردار مستتر را پرورانده و کوشش نموده است نشان بدهد که چند لهجه از لهجه‌های مختلفی که در نقاط دور و کوهستانی ایران (خاصه در غرب یعنی درماد) معمول است از زبان اوستا آمده و این لهجه‌های محلی را مادی جدید یا پهلوی مسلمان مینامند] محشی و مترجم گوید: این لهجه‌ها را در حقیقت، ایرانیان پهلوی میگویند... طبق این فرضیه ... هنوز در ایران چندین لهجه یا لغت محلی وجود دارد که معرف زبان اوستا است . منجمله لهجه رباعیات باباطاهر (اوائل قرن یازدهم) و لهجه جاویدان کبیر (قرن پانزدهم) و لهجه‌هایی که بالفعل در قهرود و سیوند و میان زردشتیان یزد و کرمان متداول است...» (تاریخ ادبی ایران تألیف ادوارد برون جلد اول ترجمه علی‌پاشا صالح ص ۴۳ و ۴۴)

وباز در صفحه ۱۳۰ و ۱۳۱ کتاب مزبور چنین گوید :

«از شعرائی که بسیاری از اشعار خود را بلهجه خاص خود سروده‌اند فقط دو تن معروفیت زیاد و شهرت تمام دارند : یکی امیرپازواری است (که اشعارش توسط درن منتشر شده است) و بلهجه مازندرانی شعر گفته است .

دوم باباطاهر عریان است که رباعیات خود را بلهجه همدانی یا به لهجه لری انشاد نموده است (اما کدامیک از این دو لهجه بوده اقوال مختلف است (۱) . رباعیات باباطاهر در بسیاری نقاط ایران سرزبانها (۱) باتوجه دقیق نسبت به مکالمات و محاورات کنونی قسمت‌های مختلف شهر همدان و نواحی نزدیک آن و نیز با مطالعه آثار فارسی نویسندگان و سرایندگان پیشین این دیار، چنانچه لهجه باباطاهر را لهجه همدانی بدانیم و قبول شود که رباعیات او بلهجه همدانی انشاد شده، باید گفت که بطور قطع لهجه همدانی در وضع فعلی بکلی تغییر ماهیت داده است.

است و به کرات در آنجا کسوت طبع پوشیده است .

هوار رباعیات بابا را در سال ۱۸۸۵ میلادی در مجله آسیائی با ترجمه فرانسه منتشر کرد. بابا طاهر را ممکن است برنز Burns [از شعرای معروف اسکاتلند] ایران خواند .

مقدار زیادی از محبوبیت بابا طاهر بیگمان بسبب سادگی افکار او و نزدیک بودن لهجه او به فارسی صحیح، و روانی کلام و آهنگ دلنشین الفاظ و سادگی وزن و بحر متحدالشکل آنست (بحر هزج مسدس محذوف) که جزء آخر یا مقطع هجائی آخر مصراع حذف میشود [۱] بدین طریق: | _ _ _ | _ _ _ | _ _ _ | و چهار بار در رباعی تکرار شده است ... »

پروفسور مینورسکی مستشرق روسی درباره زبان و لهجه بابا طاهر در مقاله خود اینطور نوشته است:

« اگر چه مطابق آثار و روایات موجوده، بابا طاهر همدانی و یالرستانی میباشد ولی محتمل است علت انتساب وی بدان دوشهر بواسطه دیدن بقایای زبان اهالی این قسمت از ایران در اشعارش باشد، و از آنجائیکه این طرز گفتار خیلی نزدیک به فارسی معمولی است و لهجه‌های مختلف سعی کرده‌اند اشعار بابا طاهر را بطریق نزدیک بفهمی دهن بدهن انتقال دهند کمتر امید هست که بتوان متن زبان اصلی بابا طاهر را یقین کرده مشخص ساخت .

همچنین ممکن است که این زبان اصلی بابا نبوده و مشارالیه خواسته بزبان مریدان خویش شعر گفته باشد و این چندان معجب و مستبعد نیست

(۱) به المعجم فی معانی اشعار العجم مراجعه شود.

چه در همین زمان یکنفر کرد مسیحی (دکتر سعیدخان در کتاب عالم اسلام منطبعه در ژانویه ۱۹۴۷ صفحه ۴۰) اقرار دارد که برای تبلیغ احکام انجیل به طایفه علی‌اللهی بزبان گورانی که با زبان خودش اختلاف کلی دارد اشعار بسیاری گفته است (۱).

اکنون نیز در قسمت بین‌همدان و خرم‌آباد زبانهای محلی بسیاری موجود است که زبان بابا کاملاً بهیچ کدام آنها مربوط نبوده بلکه اختلاط و ترکیبی از تمام آنها میباشد.

مثلاً کلمات «نوم» (نام)، «دستَم» (دستم)، «رفتَم» (رفتم)، «دور» (دیر) معرف و نمایندهٔ زبان لری و کلمات «واجی» (واگو، بگو) نشانه لسان کردستانی (واهای مرکزی ایران) و کلمه «میکرو» (میکند) یادگار گفتار گورانی که بیشتر در مغرب بدان متکلمند میباشد و همچنین کلمات دیگری در اشعارش یافت میشود مانند «دیرم» (دارم) که متشابهات آنرا فقط میتوان در زبان اهالی کازرون و حوالی شیراز یافت (۲) ولی باجود همه اینها نزدیکی زبان باباطاهر «پارسی ادبی» غیر قابل تردید و انکار است.

(۱) بین باباطاهر و یکنفر کرد مسیحی تفاوت از زمین تا آسمان است. و قبول نظریه فوق: که ممکن است بابا بزبان مریدان شعر گفته باشد بسیار بعید بنظر میرسد. و مدعی این قول باباطاهر را خوب نشناخته است.

(۲) یافتن واژه‌های گوناگون بلغت کردستانی و یا گورانی و یا حوالی شیراز دلیل آن نیست که باباطاهر بالسنه مختلفه و لهجه‌های متفاوت مریدان خویش مانند دکانداری قابل شعر سروده باشد بلکه دلیل بر عدم اصالت ابیات مذکور و انتساب آنها به باباطاهر میباشد.

بعلاوه تجزیه مفصل هادنك Hadank از دویته‌های بابا اختلاط زبان ویراکملاً ثابت و معین مینماید ولی اسم «پهلوی مسلمان» را که هوارت Huart برای زبان بابا اصطلاح کرده (در سنه ۱۸۸۵) مأخذ علمی نداشته و تعقیب نمیشود.

تقطیع دویته‌ها و همچنین غزلیات باباطاهر محدوداً بحر هزج مسدس محذوف: (۱) - - نا - - نا - - - یا بحر هزج مکفوف مقصور ن - - ان - - ان - - میباشد باین جهت «ناشر جدید دیوان» اشعار باباطاهر را بجای رباعی دویته نامیده است و صحت انتساب بعضی از رباعیات حقیقی بیاباطاهر مشکوک بنظر میرسد. بعلاوه میرزا جعفر «Korsch» نیز در کتاب دستور پارسی منطبعه در مسکو (۱۰۹۱ صفحه ۳۰۸) در (سرودهای معمولی) تقطیع اشعار بابا را تعیین نموده است.

برای اطلاع بیشتر درباره لهجه دویته‌های باباطاهر بمقالات آقای دکتر پرویز ناتل خانلری در مجله پیام نومراجعه شود. آقای دکتر ابراهامیان استاد سابق زبان پهلوی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران نیز رساله‌ای بزبان فرانسه درباره لهجه دویته‌های باباطاهر در پاریس چاپ نموده‌اند.

روحیات باباطاهر

برای درك افکار و روحیات هر کس، باید ابتدا گفتار و سپس نوشته‌های وی مورد بررسی و اندیشه قرار داده شود زیرا کلام هر گوینده مبین واقعی قائل آن است و همچنین آثار هر نویسنده آینه تمام نمای حالات روحی او است و کمتر اتفاق میافتد که گوینده و یا نویسنده‌ای گفتار و کردار (۱) بروزن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل که اصل آن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن است (مترجم)

خویش را بنابر مصالحی، مصنوعی و یا غیرطبیعی بنمایاند.

برای تشخیص روحيات و افکار باطاهر باید همه آثار موجود وی اعم از نظم و نثر، فارسی و عربی مورد بررسی واقع شود. ولی آنچه تاکنون منشاء تحقیق، جهت پی بردن به چگونگی اندیشه‌های باطاهر قرار گرفته دویستی‌ها و ترانه‌های وی بوده است. و هرگز کلمات قصار و یا سایر آثار نثری وی مبنای تحقیق و مأخذ بررسی جهت درك حالات درونی و فهم مقامات معنوی باطاهر قرار نگرفته. و هیچیک از محققین ایرانی و مستشرقین خارجی نخواستند و یا دسترسی نداشته‌اند که کلمات قصار باطاهر را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و از روی آن بروحيات عارفانه و ذوق شاعرانه عریان همدانی پی ببرند.

از کلمات قصار باطاهر خوب استفاده می‌شود که وی (پس از انجام تحصیلات مقدماتی) باینائی تام و آگاه دلی خاص قدم بعالم سیر و سلوک نهاده و با بصیرت کامل در طریق تجرید و ورطه تفرید قدم برداشته و با شهود و وجدان مراتب سلوک را پیموده. در علم و معرفت و طلب و ارادت اطلاع کامل داشته، توحید و عبودیت را درك کرده، عقل و نفس را از هم ممتاز ساخته، عشق حقیقی و مجازی را معلوم داشته و بمراتب فقر و غنا، وزهد و تقوی، توکل و رضا، بلا و صبر، وجد و سماع، وصل و فصل، مشاهده و مراقبه و فنا و بقا آشنائی تام و تمام داشته و در طی طریق عرفان سالکی موحد و عارفی متفرد بوده و بالاخره مراحل طلب، عشق، معرفت، استغناء توحید و حیرت را با اخلاص واقعی گذرانیده تا مجذوب انوار الهی گشته و بمقام قرب و فنا رسیده و جلوه معشوق حقیقی را مشاهده کرده است.

مینورسکی محقق روسی درباره روحيات باطاهر چنین مینویسد:

«اگرچه افکار با باخیلی محدود است ولی باوجود این، شاعر صاحب
یک روحیات مخصوص و ممتازی می باشد.

باوجود آنکه عادتاً بسیار دشوار است مابین اصطلاحات عشق عرفانی
و عشق شهوانی حد ممیز قرارداد ولی میتوان ۳۴ دوبیتی (۵۹ ازبیتی
هوارت) بابا را که جزء اشعار بزمی میباشد تقریباً مابین احساسات این
دو عشق حقیقی و مجازی قرارداد. دو دوبیتی دیگر از آن ۵۹ دوبیتی فقط
تحمید خدا و مابقی که ۲۳ دوبیتی میشود راجع بافکار و تخیلات شخصی و
شاعرانه است.

باباطاهر در اشعارش ترویج فلسفه حقیقی طایفه صوفیه را مینساید
بگناهان خویش اعتراف کرده و از ایزد تعالی پوزش می طلبد غالباً از
درویشی و قلندری و بی سروسامانی حرف میزند (۱) فروتنی را تعلیم میکند
و بالاخره مرگ و فنا را آخرین علاج دردهای انبوه خویش می داند. (۲)...
غم و غصه دویار با وفائی هستند که این شاعر بیچاره را دقیقه ترک
نمیگویند. لذا ید بهاری و شگفتیهای طبیعت نیز ویرا بسیار مهوم و
مغموم میدارد... بالاخره میتوان گفت: که در تمام مدت زندگانی این
شاعر در گلستان خاطرش جز گل غم شکفته نگشته.

یکی از خصائص باباطاهر آنست که علاوه بر دیدگان ظاهری با

نه خون دیرم نه مون [مان] دیرم نه لنگر	(۱) مو آن رندم که نامم بی قلندر
چو شو آید بختی وانهم سر...	چو روز آید بگردم گرد گیتی

(مترجم)

دل حسرت کشی دیرم خدایا	(۲) تن محنت کشی دارم خدایا
بسینه آتشی دیرم خدایا ...	ز شوق مسکن و داد غریبی

(مترجم)

چشم دل نیز آثار طبیعت را می‌نگرد (۱) و بحقایق اشیاء کماهی‌پی‌میرد
 آتش عشق دل سرکش اورا سوزانیده ، یکدقیقه وی را راحت و آرام
 نمیگذارد شاعر در اینجاست که بیچاره شده از سوز درون فریاد میزند:
 مگر شیرو و پلنگی ایدل ایدل بمودایم بجنگی ای دل‌ای دل
 اگر دستم رسد خونت وریرم بینم ناچه رنگی ای دل‌ای دل
 روحيات و افکار باباطاهر با عمر خیام (متوفی ۵۱۷ «۱۱۲۳»)
 اختلاف نمایان و کلی دارد . طاهر در اشعارش مانند خیام فلسفه تسلیم و
 رضا را در مقابل تغییرات و تبدیلات روزگار و «خوش بودن» و بی‌علاقگی
 را در برابر یاد مرگ و نیستی بیان نمی‌کند و از این حیث با خیام اختلاف
 بین و آشکاری دارد .

در مقابل خیام آتش عشق باطنی و سوزش هیجانات درونی طاهر را
 فاقد است (مطابق شرح مفصل و ترجمه مشروح Chrstenson از رباعیات
 خیام که در کپنهاک در ۱۹۲۷ طبع و نشر گردید .)

چیزی که در این شاعر قابل دقت است لطف طبع و تازگی
 احساسات او است که عقائد مسلک صوفیه‌اش قادر بمطیع ساختن آن
 احساسات نگردیدند.

از سادگی زبانش میتوان بسادگی اخلاق و زندگی بی‌آلایش
 قلندرانه‌اش پی برد .

بالاخره اگر روزی فیتز ژرال Fitz Gerald (۲) جدیدی پیدا

(۱) چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نا دیدنی است آن بینی

(۲) یکی از مستشرقین انگلیسی و کسی که رباعیات عمر خیام نیشابوری را
 با بهترین بیان شرح و تفسیر نموده، قدردانی و فلسفی این حکیم دانشمند را مشخص
 ساخته بمردم مغرب زمین معرفی نمود. (مترجم)

شود میتواند باباطاهر را همدوش عمر خیام نماید. «
مینورسکی درباره عرفان باباطاهر نظریه زوکوسکی را نقل کرده
و اینطور مینگارد:

« مطابق تحقیقات زوکوسکی Zukowski راجع بیاطاهر ،
دراویش عرفاء ایرانی بابا را از عرفا و اوتاد والیاء الله شمرده ، مصنف
رسالات متعدده در عرفان و حکمت میدانند ولی از رسالات وی تاچندی
قبل چیزی جز همین اشتها در دست نبود فقط اته Etthe و بلوشه Blochet
در یادداشتهای خود اشاره به دوش نسخه خطی تفسیر کلمات عرفانی باباطاهر
که یکی در اکسفورد Oxford و دیگری در کتابخانه ملی پاریس (۱)
مضبوط است نموده اند خوشبختانه حالیه رساله کامل «کلمات قصار» در
خاتمه دیوان جدید طبع و نشر گردید. (۲)

این رساله شامل ۳۶۸ حکمت و به بیست و سه باب مبوب گردیده
بشرح ذیل.... کلمات قصار در نزد عرفا و حکمای پیشینه مخصوصاً طایفه
صوفیه قدر و قیمتی بسزا داشته است.

نگارنده ارمغان در مقدمه ای که بر دیوان مینویسد اشاره بچندین
شرح و تفسیر از کلمات قصار مینماید:

يك شرح عربی منسوب به عین القضاة همدانی شرح دیگر

(۱) این نسخه کتابی است مانند قصار شبیه به کلمات صوفیه و از قرار شرح
مقدمه، بابا مصنف آن میباشد کتاب مزبور تحت نمره ۱۹۰۳ در کتابخانه ملی پاریس
مضبوط است.

(۲) متن کلمات قصار با شروح آن چاپهای متعددی شده که در بخش چهارم
مذکور خواهد شد.

عربی که شارح آن مجهول است و نیز دو شرح دیگر یکی عربی و دیگری پارسی از آن ملاسلطانعلی گنابادی که نسخه شرح فارسی آن در ۱۳۲۶ (۱۹۰۶) بطبع رسیده ولی اکنون نسخه آن بسیار کمیاب و نادر می باشد (۱)».

کرامات بابا طاهر عریان

راجع به کرامات پیر عریان همدانی ایرانیان و ایران شناسان افسانه‌ها بافته‌اند ولی هیچیک حقیقت آن پیروشن ضمیر را دریافته‌اند. «زوکوفسکی، کلیمان‌هوار، ادوارد برون هرن‌آلن و لچنسکی هر يك شمه‌ای از قصص مربوط بوی را در ترجمه‌هائی که بالسنه آلمانی، فرانسه انگلیسی شده است نقل کرده‌اند».

[مقدمه دیوان بابا طاهر بتصحیح وحید دستگردی چاپ چهارم ص ۱۸]
مرحوم علی محمد آزاد همدانی نیز بعضی از داستانهای منسوب به بابا را در مقدمه چاپ اول دیوان درج نموده است که ذیلاً هر يك با اظهار نظر مختصر نقل میشود.

۱ - مشهور است که بابا در ابتدای امر در مدرسه بزرگ همدان [مدرسه زنک‌نه فعلی که هم‌اکنون یکی از سه مدرسه علوم دینی همدان است] وارد شده طلاب را دید که با هم مشغول مذاکره و مباحثه اند رغبتی بدین کار در او پیدا شده مشغول تحصیل شد پس از چند روزی که از تحصیل خسته شده بود ساده و صادقانه از یکی از طلاب پرسید شما چه کرده‌اید که دارای معلومات و فنون شده‌اید؟ [آن طلبه] بطنز و شوخی جواب داد که ما شبهای

(۱) چاپ دوم کتاب توضیح در سال ۱۳۳۴ باهتمام و تصحیح عارف جلیل‌القدر جناب آقای سیدمه‌اله جذبی بطبع رسیده.

زمستان یخها را شکسته در این حوض (اشاره بحوض مدرسه) رفته و غسل کرده ایم . در اینوقت که هوای همدان بشدت سرد بود وحوض مدرسه بقطر چند گره یخ بسته بود . بابا بعد از شنیدن اینحرف مصمم شد که بهرسختی و رنجی باشد یخها را شکسته در حوض غسل کند ، دوساعت بصبح که طلاب در خواب بودند برخاسته یخها را شکسته وسر بزیر آب کرده و بیرون آمد سرمائی فوق العاده بر او عارض شده بسختی خود را بحجره رسانیده در را بروی خود بست صبح آنروز بابا را دیدند که سرشار و خندان همی گفت : (امسیت کردیاً واصبحت عربیاً). یعنی شب چیزی نمیدانستم و کرد بودم و اکنون عالم شده و بزبان عربی آشنا شده ام .

ناصواب بودن این داستان محتاج به توضیح نیست زیرا برای غیر راسخون فی العلم نمیتوان چنین ادعائی را نمود که ناخوانده ملا شوند و رنج تحصیل تحمل ناکرده مسئله آموز صد مدرس باشند و از طرف دیگر چون این عبارت باشخاص دیگر که بعضی از آنها قبل از باباطاهر میزیسته اند نسبت داده شده معلوم میشود که این جمله بمثابه ضرب المثلی در افواه مردم بوده و ما نباید آنرا مانند وحی منزل از کلمات باباطاهر بدانیم و باستناد آن برای بابا کرامت مذکور را قائل شویم .

اینک برای مزید اطلاع خوانندگان ، اسامی قائلین جمله مزبور را از کتاب «شذالازار معین الدین جنید شیرازی (م حدود ۷۹۱) و حواشی مرحوم محمد قزوینی بر آن که باهتمام عباس اقبال آشتیانی سال ۱۳۲۸ شمسی چاپ شده» نقل مینمائیم .

۱- الشیخ ابو عبدالله المشتھر بابوایی

[نفحات الانس چاپ کلکته ص ۳۶۲ بابونی] (م ۳۷۴ ق مدفون بشیراز) نقل کرده اند که او کسی است که گفته (امسیت کردیاً واصبحت عربیاً) وقصه او چنانست که روزی کردی بمدرسه آمد و دید طلاب مشغول درس و مذاکره هستند سئوالی از آنها کرد آنان در پاسخ سئوال او بوی خندیدند، بابوایی بآنها گفت منم میخوام از آنچه شما میدانید چیزی بیاموزم و عالم شوم آنها از روی استهزاء و اهانت باو گفتند اگر میخواهی که دانشمند شوی امشب ریسمانی از سقف خانه خود بیاویز و پای خود را محکم باوبیند و تا آنجا که میتوانی بگو. «کزبرة عصفرة (۱)» و تودانشمند خواهی شد.

مرد کرد بخانه رفت و از روی صدق پای خود را بسقف آویخت و اوراد استهزائی را تاصبح خواند دراینحال خداوند شرح صدری باوداد و بابی از علم را بقلب او گشود و متبحری شد که بر هر معارض غلبه مینمود. **ذلك فضل الله یوتیه من یشاء** . (ترجمه آزاد از کتاب شدالازار ص ۱۵۹ و ۱۶۰).

مرحوم علامه قزوینی در حواشی شدالازار ص ۵۱۰ از پسر مولف (۲)

(۱) کزبرة بضم کاف و باء و سکون زاء بمعنی گشنیز است. عصفرة بضم عین و فاء و سکون صاد گیاهی است که آنرا بفارسی کافشه و کاژپره و گل رنگ گویند و برای موازنه در اینجا عصفرة آمده است.

(۲) عیسی فرزند معین الدین بعد از وفات پدر (در حدود ۷۹۱ ق) متن عربی کتاب پدر را بخوانش یکی از دوستان خود که از شاگردان پدرش بوده بفارسی ترجمه کرده و نام آنرا «ملتمس الاحباء خالصاً من الریاء» گذاشته و همین ترجمه بین عامه به هزار مزار یا هزار و یک مزار اشتهار یافته است (نقل از مقدمه شدالازار ص ج).

نقل میکنند که: وی [یعنی شیخ ابو عبدالله مشتهر بابویی] آنکس است که امسیت کرد یا واصبحت عربیا گفت و همین حکایت نقل میکنند از چندکس انتهی.

و اضافه مینماید: «بچندین نفر دیگر نیز غیر از شیخ ابو عبدالله بابویی... نسبت داده شده است: از جمله مولانای روم در دیباچه دفتر اول مثنوی تصریح کرده که قائل این جمله امسیت کرد یا واصبحت عربياً جد اعلاى چلبی (۱) حسام الدین حسن بن محمد بن حسن ارموی الاصل معروف به ابن اخی ترك بوده است و این چلبی حسام الدین حسن از خواص مریدان...، مولانا بوده و مولانا مثنوی را بخواش و تقاضای او بنظم آورده است... ولی مولوی اسم این جد اعلاى چلبی... که بعقیده او قائل عبارت امسیت کرد یا واصبحت عربياً بوده است هیچ نبرده است و عین عبارت او راجع باین موضوع در دیباچه دفتر اول مثنوی از قرار ذیل است: «يقول العبد الضعیف... محمد بن محمد بن الحسن البلخی اجتهدت فی تطویل المنظوم المثنوی... لاستدعاء سیدی... ابو الفضائل حسام الحق والدين حسن بن محمد بن الحسن المعروف بابن اخي ترك ابو يزيد الوقت وجنيد الزمان... المنتسب الى الشيخ المكرم بما قال امسیت کرد یا واصبحت عربياً... فنعم الخلف ونعم السلف... انتهی.

و چنانچه ملاحظه میشود مولوی تصریح کرده **اولا** که قائل این قول... از اجداد چلبی... معروف بابن اخی ترك بوده است. منتهی مولوی نام این جد اعلاى حسام الدین چلبی را یا بواسطه فرط شهرت آن مابین عامه یا برعکس بعلت اینکه شاید خود او یعنی مولوی هم علی التعیین نام او را نمیدانسته نبرده است و ثانیاً که این خاندان ارموی

(۱) چلبی لفظی است رومی بمعنای سیدی.

الاصل یعنی از اهالی ارمیه شهر معروف آذر بایجان بوده‌اند و ثالثاً آنکه این خاندان تا زمان او یعنی تا زمان مولوی باقی و در قونیه و آن نواحی باین سمت یعنی بسمت اینکه آنها از اولاد قائل امسیت کرد یا الخ بوده‌اند و مابین مردم مشهور و معروف و محل توجه و ارادت اکابر و اشراف بوده‌اند. و رابعاً از خود این جمله امسیت کرد یا و اصبحت عربياً بالاصراحه بر می‌آید که قائل آن کرد بوده و بنابراین خاندان حسام‌الدین چلبی معروف بابن اخی ترك نیز بالضرورة همه در اصل کرد باید بوده باشند .

در اینجا مرحوم قزوینی تحقیق دقیقی نموده و نام جدا اعلامی ابن اخی ترك را ابوبکر ارموی حسین بن علی بن یزدانپار (م- ۳۳۳ ق) ذکر میکند ، رجوع شود صفحات ۵۱۲-۵۱۴ حواشی شد الا زار . علامه قزوینی در باره اشخاص دیگری که قائل این جمله بوده‌اند می‌نویسد :

« و دیگر ابو الوفاء تاج العارفین از مشایخ اکراد عراق از قبيله برجس اسموی کاکیس [محمد بن زید در قلأند الجواهر ص ۸۰-۸۱] بوده و در قریه قلمینیا از قرای مضافات بغداد ساکن بود و در همان قریه در بیستم ربیع الاول سنه ۵۰۱ در سن متجاوز از هشتاد سالگی وفات یافت .

تاج العارفین در ابتدای امر از قطاع الطريق بوده و سپس بتفصیلی که در کتاب بهجة الاسرار شطنوفی و قلأند الجواهر محمد بن یحیی حنبلی حلبی مسطور است از آن عمل بدست شیخ محمد شنبکی توبه نمود و بسلوک و ریاضت [مانند فضیل بن عیاض کوفی متوفی ۱۸۷ در مکه] مشغول گردید و بالاخره یکی از مشاهیر مشایخ صوفیه عراق گردید. صاحب بهجة الاسرار ص ۱۴۳ و قلأند الجواهر ص ۸۱ هر دو تصریح کرده‌اند که قائل عبارت

« امسیت عجمیاً واصبحت عربیاً » او بوده است.

و دیگر بر حسب حکایتی که اکنون در افواه مردم ایران بسیار مشهور است ولی در هیچ جای موثوق بهی آنرا مدون ندیده‌ام و فقط در دیباچه دیوان منسوب ببا باطاهر عریان همدانی که در سنه ۱۳۰۶ و ۱۳۱۱ شمسی دوبار در تهران بتوسط مرحوم وحید دستجردی بطبع رسیده‌دیم که این حکایت را به با باطاهر نسبت داده‌اند بلکه در افواه مردم نام‌شخص موضوع این حکایت ابدامعین نیست بلکه آنرا یکی از اکرااد بدون تعیین نام و نسب و زمان و مکان وی نسبت می‌دهند و خلاصه آن حکایت از قرار ذیل است...

منظور نگارنده از ذکر نام و خصوصیات قائلین جمله «امسیت کردیاً واصبحت عربیاً» از حواشی شدالازار این بود تا معلوم شود که صاحبان کتب تراجم و تذکره‌ها قائلین این جمله را (بفرض یا بحقیقت) کورد نوشته‌اند و چون با باطاهر عریان کورد نبوده بلکه همدانی و یا لر بوده است نمیتوان قبول نمود که این جمله را با باطاهر گفته باشد.

و یا اگر هم از دهن بابا خارج شده است بطریق ضرب المثل معروف بوده نه اینکه مستندی باشد برای صحت قصه در آب رفتن بابا در فصل زمستان، آنهم در حوض مدرسه!!.

ملخص کلام اینکه یاد استان مزبور ساختگی و نسبت آن ببا باطاهر جعلی است و یا اگر هم بفرض، حقیقتی داشته باشد باید اینطور تعبیر نمود که بابا قبلاً طی مراتب تحصیل و کمالات نفسانی را نموده و بجبهاتی که طلاب بهتر واقفند در مدرسه بزرگ همدان خود را بتجاهل (بمانند

تجاهل العارف) زده و احتیاطاً سری هم بزیر آب نموده و با آب ریاضت
ظاهری نیز غسلی کرده و دل را از کدورت صفائی بخشیده .

اگر بآب ریاضت برآوری غسلی همه کدورت دل را صفاتوانی کرد

و سپس آینه وار جلوه گری نموده و با کلمات قصار پر معنی
خود بعرفادرس عرفان حقیقی داده و با دوبیتی های اصیل خویش به
سرایندگان و شعرا علوطبع و بلند همتی را آموخته و نیز کاخ پر عظمت
زبان پهلوی را استوار و افراشته داشته .

اینک مناسب است نظریه مرحوم قزوینی را هم در این باب که
بعنوان تتمه در آخر مقاله نوشته شده برای خوانندگان درج کنیم .

« تتمه ، قائل این جمله مشهور در آفاق هر کس که بوده از ابن
یزدانیار یا ابو عبدالله بابویی یا تاج العارفین ابوالوفاء یا باباطاهر همدانی
یا کسی دیگر غیر آنها قصد وی از تفوه بدین عبارت ظاهراً اظهار کرامتی
یا خارق عادت از قبیل این حکایاتی که در خصوص قائل این عبارت در
افواه شایع است نبوده بلکه گوینده این عبارت چنانکه از سیاق خود
همین حکایات معلوم میشود چون در مبدأ حال یکی از افراد عادی عامه
بدون هیچ گونه اهمیتی بوده، و بعدها در اثر همت بلند و ریاضت و تهذیب
نفس و تأسی بسیره صلحا بدرجات عالیّه رسیده و یکی از مشایخ مشهور
صوفیه شده بوده است ، بنابراین لابد وقتی از اوقات بعنوان تحدیث
بنعمت باری تعالی و بنحو تمثیل و کنایه بدین جمله تکلم نموده بوده، و
مقصود او این بوده که من مردی کرد یعنی مـردی عامی و جاهل و
نادان و خشن و عاری از زهر فضیلتی بودم و بعدها در اثر تربیت
مشایخ و سیر و سلوک و ریاضت مردی عربی یعنی جامع فضایل و

آداب و سنن قومی که از نقطه نظر مسلمین اشرف و انجب و افضل اقوام روی زمین بوده اند شدم . تقریباً از جنس مضمون این ابیات مولوی :

پاك كن خود را ز خودها يكسری	گر ز نام و حرف خواهی بگذری
از ریاضت آینه بی رنگ شو	همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو
تا ببینی ذات پاك صاف خویش	خویش را صافی كن از اوصاف خویش
بی کتاب و بی معید و اوستا	بینی اندر دل علوم انبیا
بلکه اندر مشرب آب حیاة	بی صحیحین و احادیث رواة
راز اصبحت عرابیاً بخوان	سرا مسیت لكردیاً بدان
می رساند جانب راه خدا	سرامسینا واصبحنا ترا

و سپس بعدها برور زمان مردم عوام بعادت خود این عبارت را که مقصود از آن چنانکه گفتیم امری تمثیلی و کنایه رمزی بوده آنرا بمعنی مادی تحت اللفظی آن حمل کرده و از آن این حکایات عجیب و غریب متنوع را ساخته و باشخاص مختلف نسبت داده اند.»

مینورسکی نیز در این زمینه چنین مینویسد :

« همچنانکه راجع باغلب شعرای عرفان مسلک از قبیل عطار ، حافظ و جلال الدین رومی روایات و حکایات معروفست در باره باباطاهر نیز افسانه‌هایی درمابین مردم مشهور میباشد که راجع بکشف و کرامات وی می باشد.

از آنجمله حکایت کنند وقتی بابا از طلاب مدرسه همدان که مشغول مباحثه بودند خواست تا بوی طریقه یافتن علم و کشف حقیقت را یاد دهند طلاب محض اینکه او را از سر خود باز کنند بشوخی وطنز گفتند: اگر

بابا.... بهمان طریقه عمل نمود بامدادان خویش را مظهر کمالات معنویه یافت، وجدکنان نزد طلاب مدرسه رفته و گفت امسیت کرد یا اصبحت عربیاً. این افسانه در همدان اشتها بسیار دارد و زو کوسکی در تهران و هرن آلن محقق در بوشهر آن را شنیده و ضبط کرده اند عبارت مذکور در دیباچه کتاب مثنوی مولوی منسوب به یکی از عرفای قدیمی موسوم به ابن اخی ترك ارومیه (۱) است .

۲- تاچندی قبل، سرمای همدان (همانطوریکه شاعر عرب میگوید: همدان متلفة النفوس بیردها) کشنده و ناراحت کننده بود. نقل میکنند که بابا در همان اوقات در کوه الوند منزل داشت و در اثر حرارت باطنی و آتش درونی سوزش عشق حقیقی او را بطوری گرم کرده بود که از هر طرفش برفها تا يك ذرع آب شده و بزمین فرو رفته و سبزه های بهاری در اطرافش روئیده بود.

فرضاً زندگی بابا را در فصل زمستان و برف در دامنه الوند قبول کنیم!! آیا این جمله را میتوان قبول کرد که : « که سبزه های بهاری در اطرافش روئیده بود؟! ».

۳- بابا را خواهرزاده بود منجم وقتی میخواست جای یکی از ستارگان را پیدا کند بهر کتابی مراجعه کرد چیزی نیافت عاقبت با خود

(۱) بامراجعه بمقدمه دیوان مثنوی که باهتمام نیکلسون طبع شده و بعضی چاپهای دیگر عبارت مذکور منسوب به جداعلای ابن اخی ترك حسام الدین چلبی میباشد که نام وی محتملاً حسین بن علی بن یزدانیاراموی بوده نه خود ابن اخی ترك که مولانا مثنوی را به تشویق وی بنظم آورده و عین عبارت مقدمه در صفحه ۴۹ گذشت مینورسکی و مترجم و رشید یاسمی با اشتباه عبارت فوق را منسوب به ابن اخی ترك نموده اند .

گفت بروم این مشکل را از خالویم سؤال کنم باین عزم از یالهای الوند بالا رفت به محلی که بابا بود رسید و این در وقتی بود که بابا در نزدیکی قله کوه برو، بر روی زمین افتاده و در حال راز و نیاز و سوز و گذار بود .

خواهرزاده اش بارنج و مشقتی خود را باور ساند وقتی که از دور بابا را دید که برو در افتاده است خیالی بخاطرش گذشت: که باینکه شرع اسلام خوابیدن برو را حکم بکراهت داده چرا خالوی من یکی از مکروهات شرع شریف را مرتکب میشود. بابا فوراً خیال او را دریافته صدازد: این کراهت در حال خواب است و من بیدارم پس باشت باشکلی بر زمین ترسیم کرده و گفت ابن هم: مقصود تو بگیر و برو او بی اینکه مقصود خود را اظهار کند مشکل خود را حل شده یافته برگردید (۱) .

این خواهرزاده منجم که بوده؟ و مشکل او چه بوده؟ معلوم نیست ولی از این حکایت بدست میآید که بابا هم منجم بوده ! و هم نقاش ماهری که باشت پاترسیم شکل نموده و مشکل خواهرزاده را حل کرده؟! و در اینجا باید گفت : (یا مرسل الریاح تودانی و انوری) . علاوه از شخص عارفی آیا معقول است برو خوابیده و بدون رعایت احترام بادیگری سخن گوید :

۴ - نقل میکنند وقتی که عین القضاة مشهور همدانی را تکفیر کردند و بحکم متفقه سر بریدند ، بدن او را در میان میدان معروف همدان (که اکنون بمیدان ذغال معروف است) افکندند در این وقت که تماشاچیان دور آن بدن را فرا گرفته بودند بابا از آنجا عبور کرد چون واقعه را ملتفت شد نزدیک آمده سرپائی بیدن قاضی زده گفت :

۱ - این قضیه منسوب به بابا افضل کاشانی نیز هست .

(مردان خدا چنین نخسبند) عین‌القضاء فوری از جا بسته سر بریده خود را بزیر بغل‌زده پا بفرار گذاشت جمعیت تماشاچی دنبالش نموده و او را تعقیب کردند تا قاضی بقرستان عمومی همدان که معروف باهل‌قبور است رسیده در آنجا در چاله (گودی) فرورفته و از نظر ناپدید شده هنوز هم آن چاله بچاله عین‌القضاء در همدان معروفست.

باتوجه بتاریخ وفات بابا در ۴۱۰ و یا بین سالهای ۴۵۰ و ۴۶۰ و ولادت عین‌القضاء بسال ۴۹۲ ق ساختگی داستان مزبور کاملاً مشهود است! چه این دو عارف نامی معاصر نبوده و اصلاً درك زمان یکدیگر را ننموده‌اند.

۵- حاج عبدالوهاب شوشتری که یکی از معاریف مشایخ متصوفه و اهل ذکر بود و اواخر عمر را در همدان میزیست برای خود بنده [مرحوم آزاد] نقل کرد که در مجلسی بابا موعظه میکرده و آیات وعید و تخویف میخوانده در آخر مجلس حاضرین دیدند رطوبتی در گوشه مجلس پیدا شد سبب آنرا از بابا پرسیدند: گفت یکی از پریان در مجلس بود و در اثر شنیدن این کلمات از کثرت شرم و حیا آب شده بزمین فرو رفت و این رطوبت نشانه ذوب او است!!؟

۶- گینو قدم فراتر نهاده و بابارا از قول عده‌ای یکی از چهار ملک بابا خشین ذکر کرده است. مینورسکی از قول او اینطور نوشته: «گینو gobineau در کتاب سه سال در آسیا (منطبعة پاریس ۱۸۵۹ صفحه ۳۴۴) می‌نویسد که پیروان مسلک اهل‌الحق، صوفیان معروف مخصوصاً باباطاهر و خواهرش بی‌بی فاطمه را بعد افراط تعظیم و تکریم مینمایند. اهل‌الحق ۷ مظهر قائلند اول «خداوندگار» که ازلی وابدی است

دوم «علی» سوم «باباخشین» چهارم «سلطان اسحق» ... و برای هر مظهر چهار ملك تصور می کنند که هر کدام از آنها را شغل و کاری مخصوص است و باباطاهر را یکی از آن چهار ملك مصاحب «باباخشین» در رتبه میدانند. در کتاب سرانجام مرقوم است که پادشاه عالم «باباخشین» روزی در همدان بدیدن باباطاهر آمده و بنظر میآید که این افسانه همان ملاقات بابا و سلطان طغرل باشد که در کتاب راحة الصدور مذکور آمده است. پادشاه عالم محض آزمایش به بابا گفت تا از مالیه جهانی از او چیزی بخواهد بابا در جواب گفت من چیزی جز نیرومندی و سلامتی شاه را نمی خواهم .»

قائل بودن اینگونه کرامات برای مردان وارسته ای امثال باباطاهر عریان درخور شأن او نبوده و شاید هم غلو باشد ، و نقل آنها در صفحات کتاب بدون اظهار نظر و خدشه مهری است که خود بدست خویش بر بی اعتباری نوشته های خود میزنیم. بزرگترین کرامت باباطاهر آنست که وی نفیس کشی کرده و توفیق جهاد اکبر را پیدا نموده و خویش را از قیود ما و منی رهائی بخشیده و در حقیقت او نمونه يك انسان کامل و آینه تمام نمای صفات انسانی بوده چه کرامتی بالاتر از این که بگوئیم باباطاهر در اثر ریاضت نفس و کوشش باطن ، خود را بمقام فنای در فنا ، رسانیده . چنانکه در کلمات قصار گوید اول الفناء الفناء من النسب و نهایة الفناء الفناء عن النسبیه .

یعنی مرحله اول فناء فناء از جمیع نسبت ها است و مرحله آخر فنا ، فنای از همین نسبت است که از او تعبیر به فنای از فنا مینمایند .

آثار و تألیفات باباطاهر

۱- معروفترین اثر عارف سوخته دل عریان همدانی ترانه‌هائست که در بحر هزج مسدس مخدوف سروده شده و بنام فهلویات مشهور است، شرح تفصیل و شمارش آن در بخش دوم کتاب ذکر خواهد شد.

۲- مجموعه کلمات قصار: مشتمل بر ۴۲۵ کلمه عارفانه در پنج‌جاه باب و خاتمه‌ای در اشیاء متفرقه، تحقیق کتاب مزبور و شروحي که بر آن نوشته شده در بخش چهارم کتاب ذکر خواهد گردید.

۳- **سرانجام**: کتابی است مشتمل بر دو بخش: بخش نخست رساله‌ایست که با کلماتی شبیه بقصار عقائد عرفا و صوفیه را بیان میدارد و از قرار شرحی که در مقدمه آن نوشته شده مصنف را باباطاهر معرفی میکند. بخش دوم کتابی است بنام «الفتوحات الربانی فی اشارات الهمدانی» که گویا شارح آن جانی بیک همدانی باشد، راجع بکتاب مزبور مینورسکی در شرح حال باباطاهر مینویسد:

«مطابق مندرجات نسخه خطی کتاب **سرانجام** (که در کتابخانه ملی پاریس تحت نمره ۱۹۰۳ ضبط است) و آثار موجوده دیگر باباطاهر را برخی همدانی...» و اضافه می‌نماید:

«نسخه عربی خطی که تحت نمره ۱۹۰۳ [قسمت عربی] در کتابخانه ملی پاریس ضبط و در فوق اشاره بدان شد رساله‌ایست شامل ۸ فصل شبیه بکلمات قصار و منضم است به تفسیری معنون به عنوان «الفتوحات الربانی فی اشارات

الهمدانی» (۱) نسخه خطی مزبور بنظر می‌رسد که خط جانی بیک عزیزی نویسنده همان تفسیر باشد .

شارح مزبور کتاب را درشوال ۸۸۹ شروع و در شعبان ۸۹۰ (۱۴۸۵) تمام نموده است . (۲)

این شرح بنا بر اصرار و خواهش شیخ ابوالبقاء نامی که کتاب اشارات مزبور را در حدود ۸۵۳ بدست آورده بود نوشته شده است . علت این تفسیر آن بوده که کتاب مزبور از دست شیخ ابوالبقاء رها شده در زمزم (درمکه) می‌افتد ولی غفلتاً کتاب معجزه آسا بروی آب آمده (۳) شیخ آن را دوباره بدست می‌آورد و با وجود اصرار علمای آن عصر باینکه کتاب مزبور را بواسطه پیچیدگی عبارات و تعقیدات تفسیر و شرح نکنند شیخ ابوالبقاء ، جانی بیک را وادار به تفسیر و تشریح مطالب آن طابق النعل - بالنعل مینماید .

(۱) محتمل است کتاب فتوحات ربانی شرحی بر کلمات قصار باشد برای روشن شدن موضوع اینجانب میکرو فیلم کتاب مذکور را وسیله یکی از دوستان از کتابخانه ملی پاریس خواسته‌ام متأسفانه تاکنون خبری نشده .

(۲) . . . وکان اوان تنزل هذا الخطاب من سماء المعنى الى ارض الحسن والبيان بالعناية والتوفيق في شوال سنة تسع وثمانين وثمانمائة . . . وکان فراغ من نسخه رابع شهر شعبان سنة تسعين و ثمانمائة على يد الفقير و احوجهم الى عفو الله ومغفرته ورحمته جانی بك بن عبدالله العزیزی غفر الله له . . . (یادداشت‌های قزوینی ج ۵ ص ۲۸۳ و ۲۸۴ بعنوان [مکتوب مینورسکی]) .

(۳) کتاب معجزه آسا بروی آب نیامده بلکه با دلو آبی ظاهر و خارج شده و اینك عین عبارت عربی بنقل از «یادداشت‌های قزوینی جلد ۵ ص ۲۸۳» فوقت مبهوتاً و اذا برجل نسل دلواً من البئر فطلعت فيه واخذتها فلم اجدها بللاً...

ادوارد هرن مستشرق انگلیسی که اصل و ترجمه رباعیات باباطاهر را در چهار قسمت بچاپ رسانیده در مقدمه گوید: «مستر بلوشه مرا به نسخه‌ای راهنمایی کرد که در کتابخانه پاریس بنمره ۱۹۰۳ ضبط است مشتمل بر کلمات قصار، و در مقدمه مصنف را باباطاهر معرفی می‌کند و شاید یکی از رساله‌هایی باشد که هدایت در مجمع الفصحا اشاره کرده است» (نقل از مقدمه رشید یاسمی بر چاپ چهارم دیوان باباطاهر وحید دستگردی صفحه ۲۲).

و در مکتوب مینورسکی بمرحوم قزوینی اینطور نوشته شده: «7.III. 928 (هو) دوست فاضل محترم شرح مسیو بلوشه (Cat II. 291) راجع به نسخه Arabe, 1903 گویا باید قدری ترمیم شود. fol 100 ... اعلم ایها الاخ الحبيب ... (نقل از یادداشت‌های قزوینی جلد ۵ ص ۲۸۳)

مذهب و مسلک باباطاهر

تذکره نویسانی که شرح حال اجمالی باباطاهر عریان را مسطور داشته‌اند، هیچکدام متعرض مذهب باباطاهر که از کدامین فرقه شیعه بوده است نشده‌اند و همچنین بطور قطع معلوم نداشته‌اند که مسلک عرفانی عارف همدانی چه طریقی بوده و سلسله فقر او بکجا و بکدامیک از مراجع سلاسل فقر منتهی می‌شود، بعضی او را از عرفای بکتاشیه دانسته و برخی دیگر از دراویش اهل حقش می‌دانند و هریک از دو فرقه مذکور دارای عقائدی خاص و اعتقاداتی ممتاز و مخصوص بخود هستند که شرح آراء و خصوصیات آنها از موضوع کتاب خارج است.

ولی با امعان نظر به کلمات قصار باباطاهر و توجه کامل و دقیق
بشروح مختلفه آن که اکثراً اشاره به آیات قرآنی و روایات و احادیث
اثمه اثنی عشری است میتوان گفت که وی عارفی شیعه و از فرقه امامیه
بوده است .

و نیز برخی باستناد دویستی های ذیل ویرا شیعه اثنی عشری دانسته اند:
از آنروزی که ما را آفریدی بغیر از معصیت چیزی ندیدی
خداوند! بحق هشت و چارت زمو بگذر شتر دیدی ندیدی

شوتارت بویتم تار تارو گرفته ظلمتش هر برج و بارو
خدایا روشنائی بر دلم ده که تا وینم جمال هشت و چارو
و مراد باباطاهر را از هشت و چهار دوازده امام گرفته اند .

آرامگاه باباطاهر عریان

قدیمترین مأخذی که قبر بابا را در همدان ذکر کرده «نزّهة القلوب
حمد یا حمد الله مستوفی» است در آنجا چنین نوشته شده : «همدان از
از اقلیم چهارم است ... و در او مزارت متبرکه مثل قبر حافظ ابوالعلا
همدانی و باباطاهر دیوانه و شیخ عین القضاة [؟] و غیره می باشد» (نزّهة
القلوب چاپ لیدن ج ۲ ص ۷۱) .

بقعه قدیمی باباطاهر

مقبره قدیمی باباطاهر برج آجری هشت ضلعی بود که در قرن ششم بر
مزار او ساخته شد. پروفیسور مینورسکی در توصیف مزار مزبور چنین مینویسد:

« ساختمان مقبره طاهر خیلی ساده و بی پیرایه می باشد نمیتوان از آن فوائد تاریخی بدست آورد و در کتاب نزّهة القلوب حمدالله مستوفی ذکر مختصری از آن شده است. تصویر مقبره مزبور [گراور شماره سه] در یکی از مجلات منطبعه درمسگو Mnorsky Matériaux Mascu و همچنین در کتاب دیدار قبر باباطاهر در همدان مؤلف [تألیف] ویلیام جاکسن انگلیسی موجود است این کتاب را که مؤلفش تقدیم به ادوارد برون نموده در سنه ۱۹۲۲ در کمبریج طبع نموده اند، و عکس مزبور (در صفحه ۸۰ - ۲۵۷ آن کتاب است) ... »

در مقابل بقعه ساده مذکور بنائی مرکب از چند اطاقک معمولی قرار داشت که اکثراً محل سکونت درویش صوری بود ، مزار مزبور در اثر بی توجهی اولیاء امور وقت مانند اکثر ابنیه تاریخی بمرور زمان رویروانی نهاد و کم کم بصورت مقبره ای مخروبه و بنای نیمه ویرانی درآمد و پس از سالها گذشت زمان در عصر رضاشاه کبیر مقبره باباطاهر از طرف شهرداری همدان تجدید بنا گردید که ما شرح آنرا از کتاب «هگمتانه تألیف دانشمند محترم جناب آقای سید محمد تقی مصطفوی عضو هیئت مؤسسين و خزانه دار انجمن آثار ملی ص ۱۹۴» نقل مینمائیم .

«آرامگاه باباطاهر قبل از زمان اعلیحضرت شاهنشاه فقید عبارت از برج متروک نیمه ویرانی بر فراز تپه ای که اکنون دیده میشود بود در زمان شاهنشاه فقید از طرف شهرداری همدان بنای جدیدی در محل بنای سابق ساختند و ضمن پی برداری لوحه کاشی کوچک فیروزه رنگی که از آثار قرن هفتم هجری بود کشف گردید ، در حاشیه و اطراف این کاشی بعد از بسمله آیه کریمه «انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الدین یقیمون



مقبره بابا طاهر در همدان

شرح حال بابا طاهر عارف و شاعر ایرانی

قلم مبیز سلی V-Minorsky مستشرق روسی

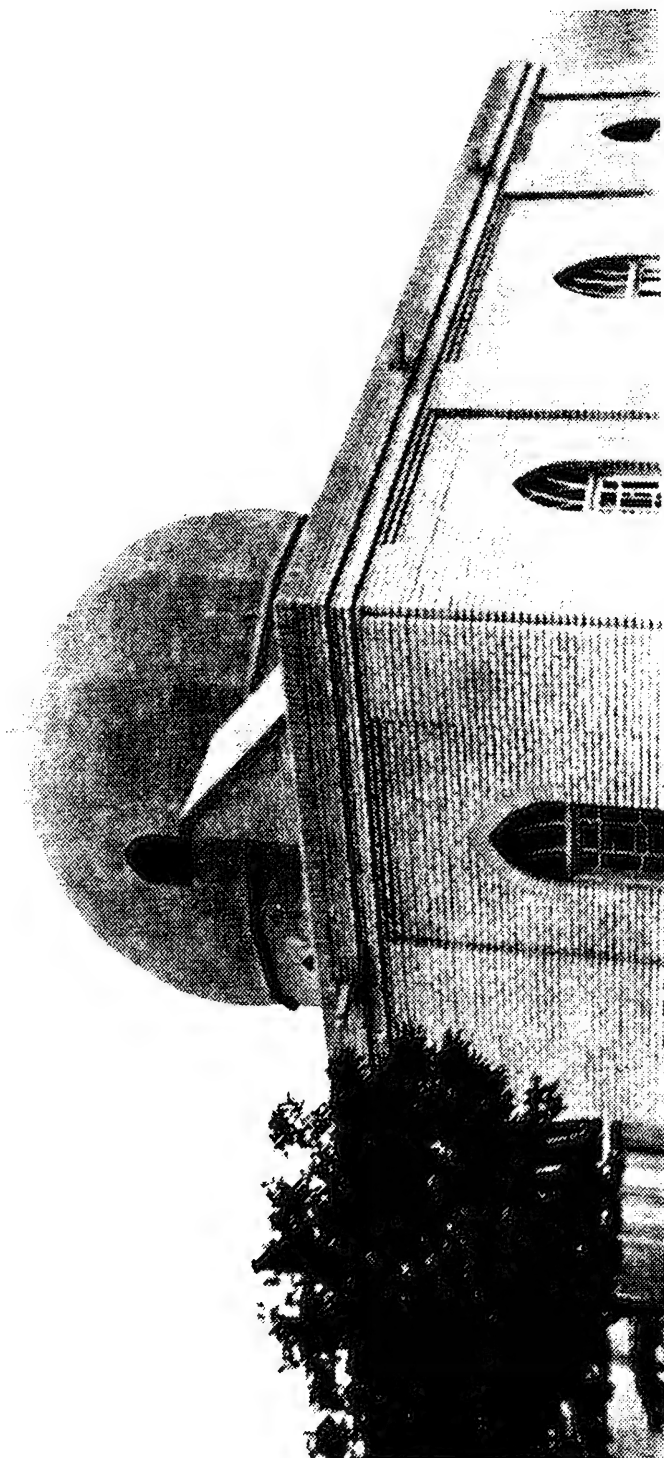
BABA TAHIR MYSTIQUE ET POET PERSAN

کرار و رشت

الصلوة و یوتون اکرکوه و هم راکعون» (آیه ۶۵ سوره مائده) ... بطور برجسته بخط کوفی مرقوم رفته حاشیه بالائی آنها بهمان خط و همان طرز مشتمل بر کلام مبارك «لا اله الا الله محمد رسول الله» است ... طول آن ۴۰ سانتیمتر و عرض آن ۳۰ سانتیمتر است کاشی مزبور نظیر یکی دو کاشی دیگر است که در بعضی از مرقد های عرفا و بزرگان مذهب شیعه در زمانیکه هنوز مذهب رسمی و علنی ایران تشیع نبود بدست آمده است مخصوصاً لوحه نظیر آن بهمان اندازه و همان سبک و با همان خطوط در بقعه امامزاده یحیی تهران بدست آمد و سال تاریخ آن ۶۲۸ تشخیص داده شد .

لوح کاشی مکشوف در مزار باباطاهر اینک در موزه ایران باستان نگهداری میشود .

باری بنای جدید در زمان شاهنشاه فقید شروع گردید و بصورتی غیر مناسب آنرا نیمه تمام گذاردند و در سالهای ۱۳۲۹ و ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱ شمسی از طرف شهرداری همدان بتکمیل و اصلاح آن تا حدی که وضع موجود بنا اقتضا مینمود و راه میداد اقدام شد که اکنون باتمام رسیده است و از طرف انجمن آثار ملی بنا بانتخاب جناب آقای حکمت ۱۴ بیتى از اشعار غارف مزبور برای کتیبه کاشی داخل بنا و عباراتی هم برای نوشته روی سنگ مزار در نظر گرفته شد و بوسیله فرماندار علاقمند و جدی آنجاشادروان نصرت الله خواجه نوری وجانشین آن فقید آقای احمد جانسوزی که تکمیل و اصلاح آرامگاه باباطاهر یکی از ثمرات کوچک سعی و جدیتشان در اصلاحات فراوان و اقدامات دامنهدار شهر تاریخی همدان است بنای مزبور باتمام رسید [گزارش شماره ۴] و هر چند نوشتن کتیبه ها و نصب سنگ مرمر بر روی مزار و کاشی بر دیوار بواسطه وضع نامساعد



گراور ۴ آرامگاه قبلی باباطاهر در همدان

مالی شهرداری همدان عملی نشد و انجمن آثار ملی هم برخلاف نظر اولیه خود تا موقع نگارش این سطور نتوانسته است این کمک را بآرامگاه باباطاهر بنماید ولی از نظر اطلاعات مفیدی که در نوشته روی سنگ مزار پیش بینی شده است و نمونه های نفز دوبیتی های باباطاهر ذکر متنهاى فوق را در این راهنما مفید و بمورد میداند تا هم خوانندگان علاقمند را از این بابت بهره برسد و هم باشد که بعداً منظور فوق عملی گشته کتیبه های کاشی و سنگ روی مزار با این نوشته ها زینت بخش فضای درونی آرامگاه باباطاهر گردد .

نوشته روی سنگ مزار

بسم الله الرحمن الرحيم

من امامه الموت دامت حیوته و هومیت ومن امامه الحیوة دام موته و هو حی. در ریاض العارفین مسطور است که طاهر همدانی نورالله روحه مشهور به باباطاهر عریان از خاک پاک همدان بوده و در آن ولایت بدیوانگی شهرت نموده . گویند چنان آتشی در دل آن دیوانه فرزانه افروخته و بنیاد صبر و طاقت او را سوخته بودند که با آنکه برودت هوای آن بلاد مشهور است در فصل زمستان در کوه الوند در میان برف عور نشسته و از گرمی شکایت میکرد و بقدر بیست ذرع اطراف وی برف گذاخته بود و فاتش را در ۴۱۰ نوشته اند لیکن نظر بحکایت صحبت او با سلطان طغرل سلجوقی که در حدود ۴۴۷ بهمدان آمد ظاهراً وفات او بعد از آن تاریخ واقع شده باشد. گویا در سال ۳۹۰ هجری قمری برابر سال ۱۰۰۰ (هزار) میلادی این دوبیتی را سروده است :

من آن بحر م که در ظرف آمدستم	من آن نقطه که در حرف آمدستم
بهر الفی الف قدی بر آمد	الف قدم که در الف آمدستم .

وسپس چهارده دوبیتی منتخبه آقای حکمت نوشته شده که در اینجا
سه رباعی آن نقل می شود :

خداوند بفریاد دلم رس بکس (۱) بیکس توئی من مانده بیکس
همه گویند طاهر کس ندارد خدا یار منه چه حاجت کس

من از قالوا بلی تشویش دارم گنه از برگ و باران بیش دارم
اگر لاتقنطوا دستم نگیرد من از یاویلنا اندیش دارم

مدامم دل بر آتش دیده تر بی خم عیشم پر از خون جگر بی
بیویت زندگی یا بم پس از مرگ ترا گر بر سر خاکم گذر بی

در اطراف مزار باباطاهر بسیاری از عرفا و مشاهیر همدان بځاك
سپرده شده اند که اسامی بعضی از آنها در لوحه منصوبه آرامگاه جدید
ذکر خواهد گردید . در جنب قبر باباطاهر دو قبر بود که یکی از مرحوم
حاج میرزا علینقی کوثر عارف مشهور همدان (فرزند حاج ملارضا
متخلص به کوثر علیشاه صاحب مفتاح النبوه و تفسیر درالنظیم معاصر با حاج
محمد جعفر، معروف به مجذوبعلیشاه کبوتر آهنگی عارف نامی) و دیگری
از آن فاطمه لار (ضعیف ولاغر و باریک) . دایه و یا معشوقه باباطاهر که
بر روی قبر بابا و این دو قبر سابقاً ضریحی از چوب معمولی قرار داشت.
بد نیست توجه خوانندگان را به نوشته پروفیسور مینورسکی
درباره فاطمه لار که در مجله ارمغان ترجمه شده معطوف بداریم :

(۱) کس بیکس توئی ...

«معشوقه بابا فاطمه لار (یعنی لاغر) از قبیله باراشاهی (قبیله ایست ساکن در ولایت گوران) میباشد خواست «پادشاه عالم» را متابعت و تعاقب کند سر برزانونهاده قالب تهی ساخت باباخشین (۱) باباطاهر را از مرگش تسلی داده و وعده کرد که در روز شمار وی را به فاطمه همچنانکه لیلی و مجنون بوصال هم میرسند برساند .

قبر فاطمه لاغر در پهلوی قبر باباطاهر است و از قرار اظهار محافظین مقبره بابا علاوه بر این فاطمه منتسبه بباباطاهر فاطمه نام دیگری نیز در همین بقعه مدفون میباشد .

گبینو ویلیام جاکسن بی بی فاطمه لیلی یا فاطمه [لار را] خواهر بابا ذکر میکنند ولی آزاد همدانی در مقدمه ای که بر دیوان جدید مینویسد مشارا علیها [مشارا لیه] را دایه بابا میخواند .
بهر جهت این قسمت هنوز مبهم و مجهول و نمیتوان انتساب و رابطه حقیقی بین بابا و فاطمه را معلوم نمود .

آرامگاه جدید باباطاهر

بقعه ها و برجهایی که در گذشته (از قرن ششم هجری بعد) بر مزار پاك باباطاهر عریان رحمه الله علیه بناگشته بود بطور خیلی ساده و بایسته مقام شامخ عارف حکیم قرن پنجم هجری نبود . و خاطر ارادتمندان درگاهش و دل باختگان آستانش را آرامش نمی بخشید و گاه و بیگاه در انتهاز هر فرصتی از مقامات مربوط درخواست میشد : بنائی مناسب ،

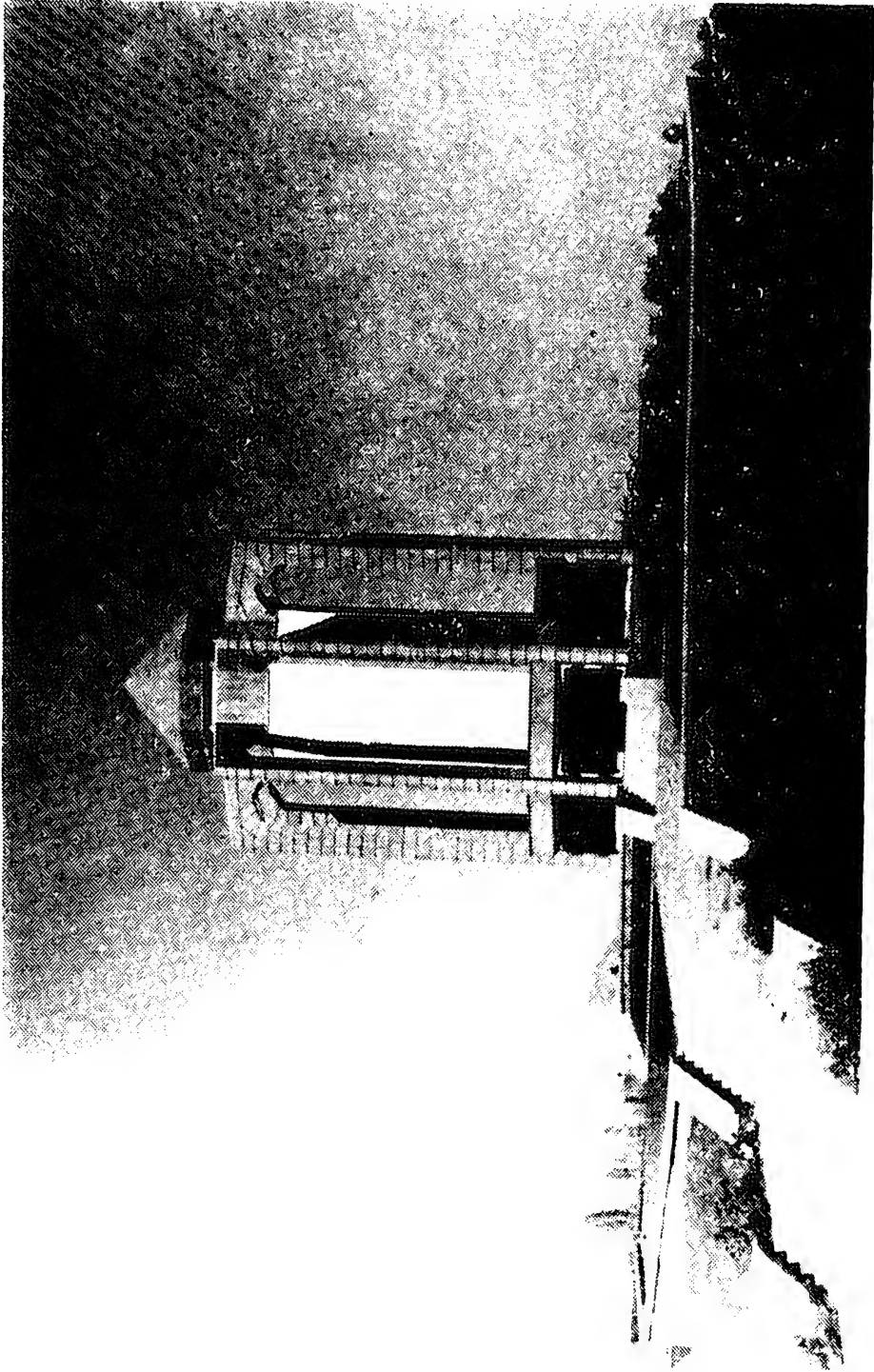
(۱) نام بابا خشین و مقام او در صفحه ۷۵ گذشت .

در خور شأن آن عارف عالم و انسان کامل بر مرقد همیشگی او ساخته شود. تا آنکه بسال ۱۳۴۶ هجری شمسی مطابق ۱۹۶۷ میلادی **بفرمان مطاع شاهنشاه آریامهر محمد رضا شاه پهلوی** وبذل مساعی جمیل انجمن محترم آثار ملی بنای جدید آرامگاه کنونی بر فراز تپه‌ای مصفا و مشرف بر قسمت اعظم شهر همدان که محل اصلی تربت تابناک باباطاهر بود آغاز گردید.

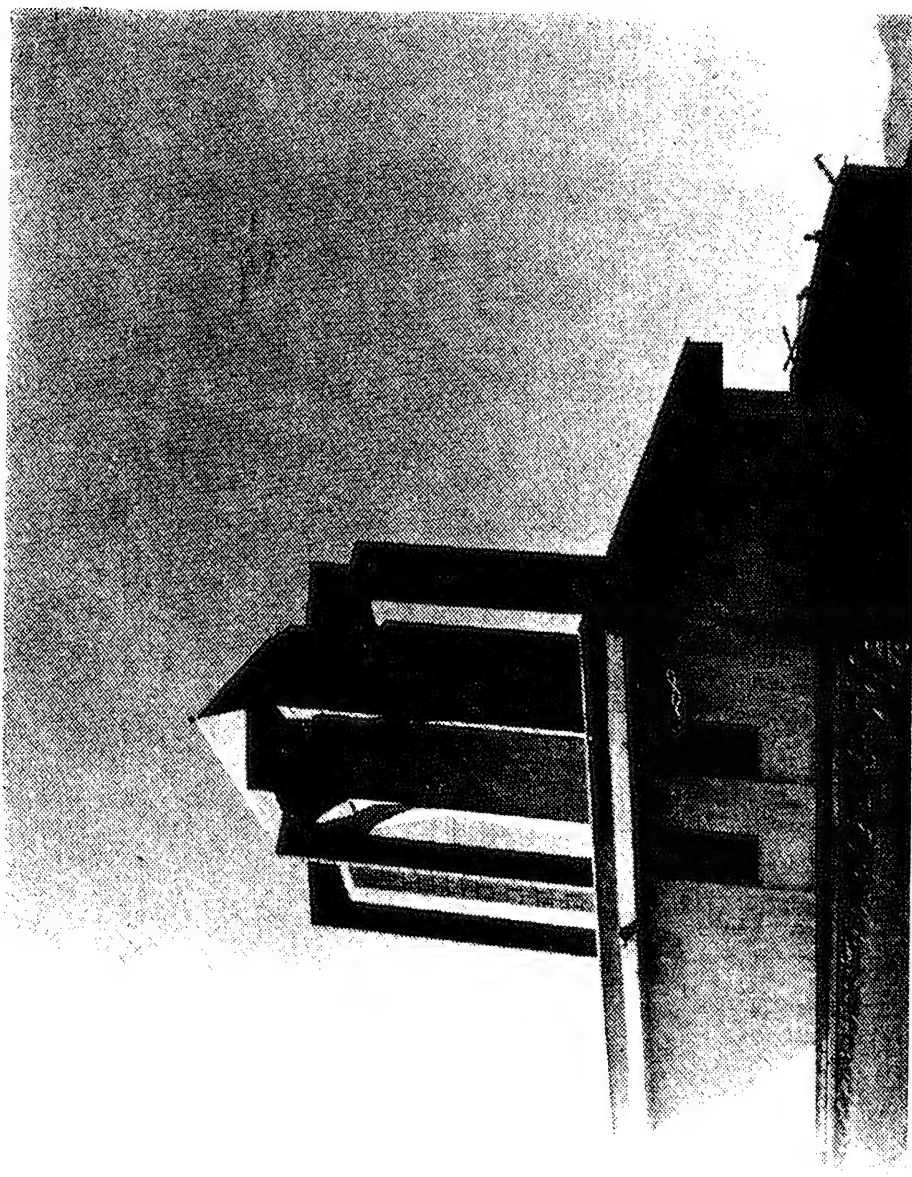
و تاکنون که این سطور نگاشته میشود ساختمان اصل آرامگاه بمساحت ۸۹۶۵ مترمربع و نیز تزیینات داخلی برج هشت ضلعی آن و هر آنچه که مربوط بانجمن آثار ملی است خاتمه یافته (شکل ۵ و ۶) و همچنین میدان جدید الاحداث باباطاهر بابعاد 250×297 متر ومساحت 74250 مترمربع و چهارخیابان اطراف میدان که از طرف اداره شهرداری همدان احداث گردیده قریب باتمام است.

آرامگاه جدید باباطاهر از شاهکارهای ممتاز و ساختمانهای بدیع عصر جدید است که طرح اصلی آن از معماری‌های قرن هفتم و هشتم هجری گرفته شده و آمیختگی خاصی با معماری سبک جدید و اسلوب تزیینی نوین امروزی پیدا نموده که از هر حیث جالب توجه همگان و مورد پسند خاطر خرد و کلان واقع گردیده است.

ارتفاع برج آرامگاه که بر قاعده هشت ضلعی قرار گرفته از سطح فوقانی تپه $20/35$ متر و از کف خیابان $25/35$ متر می‌باشد. ستونهای هشتگانه برج آرامگاه و قطعه سنگ روی مزار و پوشش داخلی کف مقبره و همچنین پله‌ها و فرش اطراف برج آرامگاه از سنگ گرانیت حجاری شده عالی تعبیه گشته.



گراوری آرامگاه جدید باباطاهر



گراورء نماى برج آرامگاهجديد با باطاهر

جهت‌نمای قسمتهای خارجی ساختمان از سنگ سفید مرغوب استفاده گردیده .

در سقف محوطه داخلی آرامگاه کاشیکاری‌های معرق و معقل‌کاری‌های بسیار ظریفی بکار رفته که جلوه خاصی به قسمت داخلی مزار داده است .
مقابل درب ورودی آرامگاه در قسمت پائین بدنه داخلی قطعه سنگ کتیبه مرمریت نصب شده که ضمن اشاره به تحولات ادوار گذشته مزار باباطاهر تاریخ بنای آرامگاه کنونی را معلوم میدارد و ۲۴ قطعه سنگ نبشته مرمریت دیگر بقسمت پائین اطراف محوطه داخلی جایگاه نصب گردیده که بر روی آنها ۲۴ دوبیتی از ترانه‌های باباطاهر بنا با انتخاب جناب آقای علی اصغر حکمت رئیس فعلی هیئت مؤسسين انجمن آثار ملی سطر و نقر گردیده و اینك جهت اطلاع خوانندگان محترم عبارات سنگ نبشته و رباعیات منقور در اطراف آرامگاه نگاشته میشود .

عبارت سنگ کتیبه بنای آرامگاه باباطاهر

بنام پروردگار بخشنده مهربان

در دوران شهر یاری اعلی حضرت همایون محمد رضا شاه پهلوی شاهنشاه آریامهر آرامگاه عارف ربانی و حکیم صمدانی طاهر همدانی مشهور بیاباطاهر عریان که از اختران تابناك ادب و عرفان ایران در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم هجری بوده است بر فراز تپه اصلی جایگاه همیشگی آن در جانب شمال شهر باستانی همدان از نو ساخته و پرداخته شد . از سال تولد عارف بزرگوار اطلاع موثقی در دست نیست و درگذشت او در

حدود سال ۴۵۰ هجری قمری (۴۳۷ شمسی = ۱۰۵۸ میلادی) اتفاق افتاده است. در قرن ششم هجری برج آجری هشت ضلعی بر آرامگاه او ساخته شد که باگذشت روزگار بویرانی گرائید و در واپسین سالهای سلطنت اعلیحضرت همایون رضاشاه کبیر بنای آجری ساده دیگری باگنبد آجری ازطرف شهرداری همدان بجای برج پیشین احداث گردید و در سالهای ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۱ شمسی (۱۳۶۸ تا ۱۳۷۰ قمری) هم به وسیله شهرداری همدان اصلاحات و تغییراتی در آن انجام پذیرفت لکن به گونه ای نبود که خاطر دلبستگان مقام معنوی بابا را پسند افتد و لذا بفرمان مطاع مبارک شاهانه سال ۱۳۴۶ خورشیدی (۱۳۸۶ قمری = ۱۹۶۷ میلادی) ساختمان آرامگاه حکیم بصورت کنونی ازطرف انجمن آثار ملی آغاز شد و در تابستان ۱۳۴۹ خورشیدی (۱۳۹۰ قمری = ۱۹۷۰ میلادی) پایان پذیرفت.

استاد جلال همائی قطعه زیر را جهت ماده تاریخ بنای آرامگاه سروده اند:

آنکه شد این روضه اش آرامگاه پیر اهل عشق بابا طاهر است
چشم باطن را در این قدسی مقام جلوه نور حقیقت ظاهر است
سال اتمام بنا جستم ، سنا ، گفت : مست جام معنی طاهر است
(۱۳۹۰ قمری)

امید است فرزندان فرزانه مرز و بوم ایران بیش از پیش شایستگی درک عوالم عرفانی بابا و آشنائی با گفته ها و سرودهای آن حکیم وارسته را داشته در بزرگداشت مقام و پاس منزلت والای اوونیکو داشت آرامگاه و رعایت حرمت تربت وی توفیق روزافزون بدست آورند.

۲۴ رباعی منتخبه که در اطراف آرامگاه

نوشته شده

(۱)

چو من يك سوتنه دل پروانه‌ای نه بعالم همچو من دیوانه‌ای نه
همه مازون و موران لانه دارند من دیوانه را ویرانه‌ای نه

(۲)

مو که سر در بیابونم شو و روز سرشك از دیده بارونم شو و روز
نه تب دارم نه جایم میکند درد همیدونم که نالونم شو و روز

(۳)

دلت ای سنگدل بر ما نسوجه عجب نبود اگر خارا نسوجه
بسوجم تا بسوجونم دلت را در آتش چوب تر تنها نسوجه

(۴)

من آن اسپند بازم همدانی که لانه دارم اندر که نهانی
بیال خود پر م‌کوهان بکوهان بچنگ خود کنم نخجیربانی

(۵)

خداوندا بفریاد دلم رس کس بیکس توئی من مانده بیکس
همه گویند طاهر کس نداره خدا یار منه چه حاجت کس

(۶)

مکن کاری که بر پا سنگت آید جهان با این فراخی تنگت آید
چو فردا نامه خوانان نامه خوانند تو را از نامه خواندن تنگت آید

(۷)

ز دست دیده و دل هردو فریاد که هر چه دیده بیند دل کند یاد
بسازم خنجرِ نیش ز پولاد زخم بر دیده تا دل گردد آزاد

(۸)

مدامم دل بر آتش دیده تر بی خم عیشم پر از خون جگری
بیویت زندگی یا بزم پس از مرگ ترا گسر بر سر خاکم گذر بی

(۹)

بصحرا بنگرم صحرا تو بینم بدریا بنگرم دریا تو بینم
بهرجا بنگرم کوه و درودشت نشان از قامت رعنا تو بینم

(۱۰)

دلم از درد تو دائم غمین	بیالین خستم و بستر زمینه
همی جرمم که موته دوست دیرم	نه هرکت دوست دیرم حالش اینه

(۱۱)

دل از عشق خوبان گیج و ویجه	مژده برهم زخم خونابه ریجه
دل عاشق مثال چوب تر بی	سری سوجه سری خونابه ریجه

(۱۲)

من آن آزرده بیخانمانم	من آن محنت نصیب سخت جانم
من آن سرگشته خرم دریا بان	که هر بادی وزد پیشش دوانم

(۱۳)

مو آن بحر که در ظرف آمدستم	چو نقطه بر سر حرف آمدستم
بهر الفی الف قدی بر آید	الف قدم که در الف آمدستم

(۱۴)

جره بازی بدم رفتم به نخجیر	سیه چشمی زده بر بال مو تیر
بوره غافل مچر در چشمه ساران	هر آن غافل چره غافل خوره تیر

(۱۵)

چه میخواهی ازین حال خرابم	دو زلفونت بود تار ربابم
چرا هر نیمه شو آئی بخوابم	تو که با ما سر یاری نداری

(۱۶)

نه خان دارم نه مون دارم نه لنگر	مو آن رندم که نامم بی قلندر
چو شو آید بخشون وانهم سر	چو روز آید بگردم گرد کوبیت

(۱۷)

چو کشتی بر لب دریا نشسته	دلی دیرم چو مرغ پا شکسته
صدا چون میدهد تار شکسته	همه گویند طاهر تار بنواز

(۱۸)

بیانم جز گل ماتم نروبو	بکشت خاطرم جز غم نروبو
گیاه ناامیدی هم نروبو	بصحرای دل بی حاصل مو

(۱۹)

بهر باغی هزاران بلبل بی	بهار آئی بهر شاخی گلی بی
مباد از مو بتر سوته دلی بی	بهر مرزی نیارم پا نهادن

(۲۰)

یکی برز دیگری نالان در این دشت	بچشم خون فشان آلاله میکشت
همی کشت و همی گفت ایدریغا	که باید کشتن و هشتن درین دشت

(۲۱)

اگر دل دلبر دلبر کدومه	اگر دلبر دله دل را چه نومه
دل و دلبر بهم آمیته وینم	ندونم دل که و دلبر کدومه

(۲۲)

اگر مستان مستیم از تو ایمون	اگر بی پا و دستیم از تو ایمون
اگر گیریم و ترسا و مسلمان	بهر ملت که هستیم از تو ایمون

(۲۳)

تو که ناخوانده ای علم سماوات	تو که نابرده ای ره درخرا بات
تو که سود و زیان خود ندانی	بیاران کی رسی هیهات هیهات

(۲۴)

چه خوش بی مهربونی هر دوسر بی	که یکسر مهربونی دردسر بی
اگر مجنون دل شوریده ای داشت	دل لیلی از او شوریده تر بی

در محوطه داخلی آرامگاه دو لوحه برنجی نصب گردیده که در
لوحه نخستین اسامی هیئت مؤسسين انجمن آثار ملی هنگام ساختمان
آرامگاه و نام طراح و اجرا کنندگان آن تحریر گشته . و در دیگرین
لوحه اسامی بعضی از شخصیت‌هایی که در اطراف مزار بابا طاهر بخاک‌رفته‌اند
نوشته شده . و اینک متن هر دو لوحه بنظر خوانندگان محترم میرسد .



لوحة اسامی هیئت مؤسّسین

انجمن آثار ملی

هنگام ساختمان آرامگاه عارف ربانی باباطاهر عریان
هیئت مؤسّسین انجمن آثار ملی علاوه بر جناب آقای پهلبد
وزیر محترم فرهنگ و هنر مرکب از این اشخاص بوده اند:
شادروان سید حسین تقی زاده .

جنابان آقایان مهندس جعفر شریف امامی - علی اصغر حکمت
دکتر عیسی صدیق دکتر صادق رضا زاده شفق تیمسار ان سپهبد امان الله
جهانبانی - سپهبد فرج الله آقاولی - سر لشکر محمد حسین فیروز
جنابان آقایان دکتر غلامحسین صدیقی - دکتر محمود مهران
حسن نبوی - مهندس محسن فروغی - مهندس منوچهر سالور
سید محمد تقی مصطفوی .

طرح و نقشه بنا : از جناب آقای مهندس محسن فروغی
اجرا کنندگان : آقایان حسین جودت - مهندس گودرز جودت
نویسنده خطوط کتیبه ها : حسن زرین خط

دومین لوحه منصوبه در آرامگاه باباطاهر

نام برخی از شخصیتها که در کنار مزار باباطاهر
بخاک سپرده شده‌اند

۱- محمد بن عبدالعزیز کنیه‌اش ابو الوفا [۱] از ادباء نامی
قرن سوم هجری است که ابو تمام طائی حماسه معروف خود را
در خانه او تألیف نموده و از کتابخانه وی بهره‌مند گشته است
(لوح کاشی مزار او که متعلق بقرن هفتم هجری می‌باشد در موزه
ایران باستان نگهداری میشود).

۲- ابو الفتح اسعد ملقب به مجدالدین در فقه مقامی بلند
و در شهر غزنه شهرتی بکمال یافت و برای دوبار بسمت مدرسی
در نظامیه بغداد مشغول گردید تا اینکه بر سولی همدان گسیل
گردید و بسال ۵۲۷ هجری در آنجا درگذشت.

۳- حاجی میرزا علی نقی کوثر از دانشمندان قرن سیزدهم
هجری می‌باشد که در عرفان مقامی ارجمند و در طب احاطه
کامل داشت.

۴- چندتن از معاریف نیمه قرن (۱۴) هجری سید تقی
معروف به قلندر از عرفا، و سید صفا و مفتون کبریائی از
ادباء، و شبخ محبعلی قره‌گزلو از خدمتگذاران فرهنگ
و سرهنگ سلیمان محتشم کرمانشاهی رئیس شهر بانی همدان
و سرهنگ محسن قویمی در اینجا بخاک سپرده شده‌اند

۱- برای ابو الوفاء بن سلمه (م حدود ۲۱۰ هجری) در شهر همدان کتابخانه
معظمی ذکر کرده‌اند که حبیب بن اوس ابو تمام طائی (متولد ۱۹۰ و متوفای ۲۳۱
در موصل) کتاب معروف دیوان الحماسه خود را که چندین شرح بر آن نوشته‌اند
با استفاده از قسمتی از کتابخانه وی تألیف نموده است. (الذریعه ج ۷ ص ۸۶
و تاریخ کتابخانه‌های ایران) و نیز باید گفت که مزار باباطاهر در کنار قبر ابو الوفا
واقع شده.

محل آرامگاه باباطاهر

آرامگاه باباطاهر عریان در شمال غربی شهرستان همدان در واسط خیابان فرعی باباطاهر واقع شده ، خیابان فرعی باباطاهر از خیابان ۴۶ متری کمر بندی بین خیابان های اصلی باباطاهر و خیابان اکباتان انشعاب یافته . (به نقشه الصافی شماره ۱ مراجعه شود) و به جاده کرمانشاهان منتهی میگردد. امتیاز خاص آرامگاه مزبور قرار یافتن آن در بالای تپه ای است که از روی آن کوه باشکوه الوند و قسمت زیادی از مناظر زیبای شهر همدان نمایان است و در فصل بهار و تابستان علاوه از گلکاری و چمنکاری های سبزی که در محوطه داخلی و باغ آرامگاه ترتیب داده شده سرسبزی مطبوع زمینهای مزروعی اطراف آرامگاه طراوت خاص و زیبایی جذابی بدانجا بخشیده است .

و بجزرات میتوان گفت که روحانیت معنوی باباطاهر اثر مشاهد و محسوسی در ساختمان مزار او هم بجای گذاشته و هر بیننده صاحب دلی را به عالم ماوراء طبیعی و اسرار نهفته درونی متوجه میدارد .

امامزاده هادی بن علی

در شمال غربی میدان جدید الاحداث آرامگاه باباطاهر گنبد ۱۶ ترکبی آجری نسبتاً قدیمی بچشم میخورد که مقبره هادی بن علی (۱) و در افواه

۱- هادی بن علی برادر امامزاده اظهریست که مقبره او در درجین همدان موجود است، مؤلفین کتاب انساب در نسبت این دو برادر بر دو قولند عده ای آنها را فرزندان بلا واسطه امام سجاد (ع) دانسته و دسته دیگر آنان را اولادان مع الواسطه حضرت علی بن الحسین (ع) میدانند و چون در کتب تواریخ فرزندان بنامهای هادی و اظهر برای امام چهارم ذکر نشده لذا نظریه دوم خالی از قوت نیست .

مشهور به امامزاده حارث بن علی میباشد و چون واجد جنبه تاریخی است انجمن آثار ملی ابقاء آنرا نیز همت گماشته .

خصوصیات ساختمانی مقبره مذکور در کتاب هگمتانه تألیف جناب آقای محمد تقی مصطفوی ص ۲۲۲ اینطور نوشته شده :

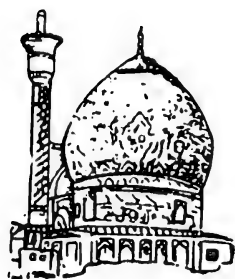
«در قسمت شمال غربی شهر همدان نزدیک بقعه باباطاهر بقعه‌ای با گنبد آجری ۱۶ ترک‌دیده میشود که از فراز تپه و محوطه بقعه باباطاهر بمسافت بسیار مختصر دیده میشود... بنای رواق نوساز بوده طول آن قریب ۸ متر و عرض آن بیش از چهار متر است و اخیراً آنرا تعمیر کرده‌اند... حرم این بقعه تقریباً مربع بوده ، طول و عرض آن هر کدام بین ۵ متر و ۵/۵ متر میباشد وضع ساختمان داخل حرم بسیار متناسب و شیوا بوده ، بر بالای چهار گوشه دیوار حرم چهار طاق اریب مانند عموم گنبدها احداث نموده‌اند که بدین ترتیب قسمت چهار ضلعی بقعه به بدنه هشت گوش تبدیل میگردد بالاتر از هشت گوش هم نمای ۱۶ طاق کوچک پیش از آنکه بدنه مدور طاق شروع شود پدیدار میباشد و بالاتر از آن خط دایره نمایان بوده بالای طاق زیرین و بر فراز آن گنبد ۱۶ ترک منحنی استوار گشته است .

بنای مزبور هر چند بواسطه نداشتن کتیبه و تزیینات آجری و گچبری و غیره در شمار فهرست آثار تاریخی همدان ثبت نگشته است لکن گنبد آن بسیار متناسب و موزون بوده درون بنا هم طرز معماری شیوا و استادانه را نشان میدهد و نگارنده تصور میکنم این بقعه از آثار قرن ششم هجری و شاید با احتمال ضعیف مربوط با وائل قرن هفتم هجری باشد. وضع طاق بندی داخل آن با بقعه پیر، واقع در ناکستان که از آثار

مسلم عهد سلجوقی است شباهت فراوان دارد در وسط حرم ضریح آلت
سازی چوبی سبزرنگ بطول ۳/۴۲ متر و عرض ۲/۲۲ متر و ارتفاع قریب
۲ متر نصب است .

و در میان آن مرقد کاشی فیروزه ساده بطول ۲/۶۰ متر و عرض
۱/۵ متر موجود می باشد .

در زیارت نامه بقعه نسب صاحب مرقد، هادی فرزند حضرت امام
زین العابدین (ع) معرفی شده است ...»



بخش دوم

رباعیات

و

اشعار

بابا طاهر عریان

همدانی

مقدمه

رباعیات و اشعار دوبیتی نوعاً مخصوص زبان فارسی و غالباً به شعرای ایران زمین تعلق دارد و خوشترین اوزان عروضی آن بحر هزج مسدس محذوف یعنی بر وزن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل می باشد. و ما گویندگان و سرایندگان رباعی بسیاری را می شناسیم که در این بحر و یا اوزان مشابه آن اشعاری سروده اند و از آنها اینند: ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، حکیم عمر خیام، باباطاهر همدانی، بابا افضل کاشانی، بندار رازی، محمد مغربی، صفی الدین اردبیلی، محمد صوفی مازندرانی، روزبهان شیرازی، محمود قاری و غیره.

لیکن در میان گویندگان رباعی نام دوتن از همه مشهورتر است یکی را بنام حکیم عمر خیام نیشابوری (متوفای قبل از ۵۳۰) می شناسیم و دیگر کس باباطاهر عریان همدانی است که رباعیات این دو مرد حکیم و عارف از مرز ایران زمین نیز تجاوز کرده و در سایر کشورهای خارجی زبان زد مردمان دانشمند آن مرزوبوم است تا آنجائیکه تمام اشعار خیام با کثر زبانهای خارجی و ابیات باباطاهر ببعضی السنه خارجی ترجمه شده و یا احیاناً شرح و تفسیر گشته اند.

ترانه های هر يك از این دو نابغه معروف دارای سبکی خاص و امتیازاتی مخصوص بخود هستند که با سانی میتوان هر يك را از دیگری ممتاز و جدا ساخت.

رباعیات خیام اکثراً محفوف با فکر علمی فلسفی و دارای پیچیدگی‌های خاصی از لحاظ آمیختگی با آراء دانشمندان مکتب شك و یقین میباشد. ولی برعکس دو بیتی‌های باباطاهر که از قدیمی‌ترین آثار ادبی بعد از اسلام بشمار میرود و بنام **فهلویات** نامیده می‌شود خیلی ساده و روان در بحر هزج مسدس محذوف بالهجه‌ای شیرین و محلی سروده شده که مورد پذیرش طبع همگان قرار گرفته است. ترانه‌های باباطاهر بسیار لطیف و پر از عواطف رقیق و احساسات پاك و ادراکاتی است که پیدا است تمامی نغمه‌ها از دل برخاسته و لذا بر دل می‌نشیند، اینجا است که زبان قال قاصر از توصیف حقایق معانی بلند ابیاتی چنین ساده است، و شاید با توجه و حال بتوان تا اندازه‌ای آنهم در خور استعداد بدرک مقاصد عالی آن پی برد.

باباطاهر در ابیات خود صنایع و بدایع شعری را بکار نبرده، دویستی‌هایش اکثرأ عاری از وزن صحیح رباعی و زب و زیور شعری است، او هیچگاه بقصیده‌گوئی نپرداخته و به غزل سرائی نیز روی نیاورده. چرا که طبع بی‌آلایش فطری او گریزان از توصیف مظاهر مادی و نمودارهای قشری طبیعت و مداحی بیجا و گزافه‌گوئی بی‌منتهی است.

و چون ترانه‌های باباطاهر بطور موجز و کوتاه و با لهجه محلی و روستائی سروده شده و ظرفیت دربرگیری صنایع شعری و بازگو نمودن لطایف و تعابیر عرفانی را ندارد لذا باباطاهر را نمیتوان شاعری صوفی شمرد بلکه باید او را عارفی دردمند و دلدادۀ بی‌تابی دانست که برای نیل بمقصود شبان و روزان در کوه و دشت هروله کنان میدود و آرزوی دیدار جلوه معشوق واقعی را میدارد و دنیای بزرگ مادی را برای خود

کوچک می‌پندارد .

ولی با تمام این تفصیل ترانه‌های او آنچنان مؤثر و سحرانگیز است که هر کس احساسات درونی طبیعی خود را در اشعار وی بدلخواه خویش مشاهده میکند و می‌پندارد که بابا از زبان او شعر گفته و یا ترجمان قلبی وی را آشکار نموده است تا آن حد که ابیات باباطاهر نیز در ردیف اشعار بزرگترین شاعران غزل‌سرا و قصیده پرداز قرار گرفته است .

باباطاهر اغلب احساسات درونی خود را بدون اندیشه قبلی بصورت ترانه در وزنی ساده زمزمه می‌کرده و ارادتمندان و شیفتگان درگاهش ترنمات او را بسینه می‌سپرده و یا گاه ضبط در صحیفه‌ای مینموده‌اند و چون خود در صدد جمع‌آوری آنها نبوده پراکندگی بسیار از لحاظ صحت انتساب و شمارش ، در آنها راه یافته و رباعیاتش را بین بیست و سیصد و اندی ضبط صحایف و تدوین در دواوین و مجموعه‌ها نموده‌اند . و بر اثر کثرت استعمال و تصرفات دلخواه نویسندگان غالب اشعار او از صورت اصلی برگشته و بیپارسی دری متداول کنونی نزدیک‌تر شده است .

تشخیص رباعیات اصیل باباطاهر از بین رباعیاتی که اکنون بنام او در دست است کاری بس دشوار می‌باشد چنانکه همین مشکل در رباعیات خیام نیشابوری مشاهد و محسوس است ، لژزنسکی Leszeznski مدعی است که بعضی از دوبیتی‌های معروف باباطاهر را در دیوان ملا محمد صوفی مازندرانی یافته . مرحوم علیمحمد آزاد همدانی در مقدمه طبع اول دیوان باباطاهر باهتمام مرحوم وحید دستگردی چنین نوشته‌است: «از اشعار بابا تاکنون نسخه جامع و بی‌غلطی بدست نیاورده‌ام و آنچه دیده شده محل اعتماد نیست چه بسیاری از دوبیتی‌ها که مسلماً از

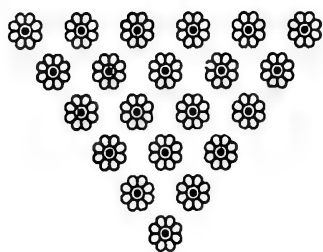
بابا نیست در این نسخه‌ها باسم بابا آورده شده است ، من جمله بخاطر دارم چند دویتی کردی (پهلوی) که در یکی از نسخه‌های خطی باسم بابا ضبط شده بود شاطربیک محمد شاعر معروف همدانی ادعا میکرد که از من است و باسم بابا ضبط شده است .»

و همچنین ترانه‌های دیگری در دیوان کلیات طالب آملی و یا بنام روزبهان شیرازی و غیره ثبت شده که آنها را ما بنام باباطاهر می‌بینیم .

بهر حال با قبول این جملات از مرحوم رشید یاسمی : «کلام بزرگان شبیه بمغناطیسی است که ذرات بسیار بآن متصل شده و هر قدر زمان براو بگذرد بزرگتر و آراسته‌تر میگردد چنانکه دیوانی فراهم میشود بنام آن شاعر و بیش از بیتی چند از وی در میان نیست مثل دیوان باباطاهر و خیام و غیره...» چه دلیلی بر صحت ادعای شاطربیک محمد شاعر همدانی داریم که گفته‌اوصحیح باشد و شعر او بنام باباطاهر ثبت شده باشد و شاید هم او شعر باباطاهر را بخود نسبت داده باشد . و ایضاً یافتن اشعاری در دیوان ملامحمد صوفی مازندرانی و یا طالب آملی و غیره که متأخر از زمان باباطاهر هستند نمیتواند بطور قطع مهر ابطالی باشد بر صحت انتساب آنها به باباطاهر زیرا شواهد تاریخی بسیاری در دست است که شاعری برای جلوه‌گر نمودن ابیات خود باشعار دیگران دست درازی کرده و اکثراً با تغییر و تبدیلی مختصر در مصراع‌های آن و گاه هم بعین عبارت آن ابیات را بخود نسبت داده است . بخصوص در اوقاتی که صنعت چاپ وجود نداشت اینگونه دست اندازی‌های ادبی بیشتر صورت میگرفت. نویسنده هرگز ادعا نمی‌کند که آنچه تاکنون باسم رباعیات باباطاهر

چاپ و منتشر شده یا در دواوین خطی ثبت و ضبط است حتماً و بطور یقین از باباطاهر عریان همدانی است بلکه منظور نظر این است که نفی و امحاء وقتی صحیح است که اولاً با دلائل قطعی و یا تا اندازه‌ای مقنع همراه باشد و ثانیاً بتوان مطالب نسبتاً متقنی را بجای گفتارهای منفی گذاشت و ساده‌تر بگوئیم وقتی صحیح است «لااله» را تلفظ کنیم که بعد از آن «الاالله» را ذکر کنیم زیرا منفی بافی تنها و شانه تپی نمودن از اثبات، مستحسن نبوده و هیچ دردی را علاج نمیکند.

نتیجه اینکه تشخیص رباعیات اصیل باباطاهر و لو با آشنائی کامل بزبان پهلوی در بین ترانه‌های موجود کاری بس مشکل است و کمتر کسی میتواند ادعا کند که فلان رباعی مضبوط در دیوان خطی و یا چاپی باباطاهر، قطعاً از او و یا از آن دیگر شاعر است.



نسخه‌های خطی رباعیات باباطاهر

نسخه‌های خطی بسیاری از دوبیتیهای باباطاهر در کتابخانه‌های آسیا و اروپا مخصوصاً در ایران و هندوستان ضمن مجموعه‌ها و یا مستقلاً یافت میشوند که هر يك متضمن مقداری از رباعیات باباطاهر بوده و اکثراً فاقد تاریخ تحریر و سنه کتابت و یا نام کاتب می باشند و پژوهش در کلیه نسخه‌های خطی مزبور از حوصله این مقدمه خارج و درخور کتابی مستقل خواهد بود. لکن بنا بر مختصر اطلاعی که حاصل شده بعضی از نسخه‌های خطی نسبتاً معتبر رباعیات باباطاهر همدانی بترتیب اهمیت بقرار ذیل است .

۱- نسخه کتابخانه دانشگاه توپینگن آلمان Tubingen که مشتمل بر مقداری از دوبیتیهای باباطاهر و شرح حال مختصری از او می باشد، این نسخه بنا باظهار نظر جناب آقای دکتر اصغر کاظمی یکی از کتابداران باهوش و پرتجربه و دانشمند تهران که خود دو سال در دانشگاه توپینگن بوده اند در حدود ۶۰ صفحه و تاریخ تألیف و جمع آن قریب بزمان باباطاهر است، نظر با اهمیت نسخه مزبور، میکرو فیلم آن از کتابخانه دانشگاه مذکور خواسته شده در صورت وصول ، تمام و یا قسمتی از آن بصورت گراور در خاتمه کتاب بنظر خوانندگان گرامی خواهد رسید .

۲- رساله پنجم از مجموعه‌ای که مشتمل بر هشت کتاب و بشماره

۲۵۴۶ در کتابخانه و موزه قونیه (بر سر مزار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به ملای رومی) در ترکیه موجود می‌باشد، مشتمل بر دو قطعه و هشت دوبیتی منسوب به باباطاهر این مجموعه بسال ۸۴۸ ق تحریر یافته و نسخه عکسی آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بشماره ۵۶۴/۲ برگ ۸۶ و ۸۷ موجود است . این نسخه را آقای مجتبی مینوی در مجله دانشکده ادبیات تهران سال چهارم (۱۳۳۵ ش) شماره دوم از ص ۵۴ بی‌بعد معرفی نموده‌اند که شرح تفصیل و گراور اشعار مزبور در ص ۲۶-۳۱ همین کتاب گذشت .

۳- رساله اول مجموعه آکادمی علوم شوروی بشمار A.97 این نسخه محتوی ۳۵ دوبیتی از ترانه‌های باباطاهر است و مجموعه آن (دو کتاب) بدستور حاجی جعفر نامی در پایان ربیع‌الثانی ۱۲۰۴ در کابل تحریر شده. نسخه عکسی مجموعه مزبور در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بشماره ۴۲۴۶/۱ موجود است .

۴- رساله ششم از مجموعه دوازده گانه شخصی خانم محبوبه فرزانه که توسط عبداله بن رمضانعلی همدانی درسنه ۱۲۳۰ با دقت بیشتری در تهران تحریر و تصنیع شده مشتمل بر ۱۱۶ رباعی و یک غزل ۱۸ بیتی از باباطاهر (ص ۹۲-۱۲۳ مجموعه) (گراور شماره ۷ صفحه اول و دوم این نسخه را نشان می‌دهد) .

۵- رساله چهارم کتاب خطی شماره ۵۱۲۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (از پشت برگ ۱۰۶ تا روی ورق ۱۰۹) که بسال ۱۲۵۴ نوشته شده، شامل ۴۲ رباعی از ابیات باباطاهر .

۶- رساله چهاردهم کتاب خطی شماره ۴۲۴۳ کتابخانه مرکزی

دوست من در راه بنام
کرم برکت در راه بنام

و در راه

دوست من در راه بنام
کرم برکت در راه بنام

خود را که در راه بنام
کرم برکت در راه بنام

و در راه

دوست من در راه بنام
کرم برکت در راه بنام

سهم در راه بنام

و در راه

دوست من در راه بنام
کرم برکت در راه بنام

دوست من در راه بنام
کرم برکت در راه بنام

دانشگاه تهران (ص ۱۵۹-۱۶۲) که بخط نستعلیق در سال ۱۲۶۹ تحریر یافته ، مشتمل بر ۲۷ دوبیتی از اشعار باباطاهر .

۷- رساله چهاردهم مجموعه شماره ۴۹۴۸ مجلس شورای ملی ، شامل ۴۸ رباعی از باباطاهر در هاشم کتاب از برگ ۱۱۲ ر ۱۱۶ این نسخه بخط شکسته نستعلیق چلیپا در ربیع الاول ۱۳۰۰ و یا ذیقعدة الحرام ۱۳۰۱ تحریر شده . (فهرست مجلس شورای ملی ج ۱۴ ص ۲۰۸)

۸- رساله چهارم کتاب خطی ش ۲۱۹۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ورق ۱۶۲-۱۶۵) که بخط نستعلیق بیدل تبریزی بسال ۱۳۰۱ قمری در تهران درج شده ، متضمن ۲۷ رباعی از فهلویات باباطاهر .

۹- گردآوری های مرحوم محمد علی فروغی مشتمل بر ۵۱ رباعی و یک غزل شامل بر ۱۸ بیت از ابیات و اشعار باباطاهر عریان همدانی که در اوائل قرن ۱۴ ش جمع آوری شده . (استفاده از آقای محمد درخشان)

۱۰- مجموعه بیاضی شماره ۷۲۰ کتابخانه سلطنتی کاخ گلستان تهران (پشت برگ ۹۱ و ۱۱۷) که بخط شکسته نستعلیق عالی چلیپا و مستقیم میرزا علی اصغر همدانی در سالهای ۱۲۱۲-۱۲۱۴ حسب الاشاره فتعلیخان در دارالسلطنه اصفهان تحریر شده، مشتمل بر هشت رباعی از بابا طاهر. [مشاهده شخصی و فهرست ناتمام کتابخانه سلطنتی ص ۵۴۲]

نسخه های خطی دیگر

نسخه های خطی دیگری از دوبیتی های باباطاهر در سایر کتابخانه های ایران یافت میشود که نویسنده شخصاً توفیق بررسی اصل نسخه ها را پیدا ننموده ولی خصوصیات مذکور ذیل برای نسخ مزبور ، از یادداشتهای

آماده بچاپ جلد سوم «فهرست نسخه‌های خطی فارسی» آقای احمد منزوی استفاده گردید و تا حد میسر نیز بآخذ نسخه‌هایی که آقای منزوی معرفی نموده‌اند مراجعه شد.

واینک جهت مزید اطلاع خوانندگان متبعی که خواسته باشند تحقیق بیشتری در شناسائی رباعیات اصیل بابا طاهر نموده باشند، دیگر نسخه‌های خطی دوییتی‌های بابا طاهر بدنباله نسخه‌های شناسانیده شده پیشین معرفی میشوند :

۱۱- رساله ششم مجموعه ۵۱۲۵ کتابخانه ملی ملک در تهران (ص ۱۰۱-۱۰۴) صفحه‌ای ده سطر، این نسخه بخط نسخ علی فرزند محمد حسین باتاریخ ۹۵۷ کتابت یافته‌ولکن شیوه خط کتاب مربوط به قرن سیزدهم میباشد [چنانچه تاریخ تحریر مزبور صحیح باشد نسخه نسبتاً قدیمی ایران بشمار میرود.]

۱۲- رساله چهارم مجموعه ۵۵۱۶ کتابخانه ملک (ص ۷۹-۸۲) این نسخه بخط نستعلیق خوش زرین محمد موسوی خوئی بسال ۱۲۶۵ تحریر شده.

۱۳- رساله سوم مجموعه ۵۷۹ کتابخانه ملک (ص ۱۱۳-۱۲۰) این نسخه بخط نستعلیق ریزو خوش ابراهیم فرزند احمد در ۹ ذی‌قعدة ۱۲۸۱ تحریر شده [فهرست ملک، مجموعه‌ها : ۸۹]

۱۴- رساله هفتم مجموعه ۵۶۰۶ کتابخانه ملک (ص ۸۰پ-۹۴پ) این نسخه بخط نستعلیق با تاریخ تحریر ۱۳۱۲ در دفتر، نوشته شده و مشتمل بر ۹۴ دوییتی است

۱۵- رساله سوم مجموعه ۵۵۳۶ کتابخانه ملک (ص ۱۳۲پ-۱۶۲ر)

نوشته ع ۱۳۳۹، این نسخه مشتمل بر ۴۲۰ دوبیتی منسوب به باباطاهر است.

۱۶- جنگ شماره ۴۳۵۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مشتمل بر: چاه وصال ذره، هفت بند ملامحسن کاشی، شعرهای هالالی، صفی، برهمن، باباطاهر، طوفان، علی نقی، خسرو شوکت، رفیق، مشتاق، عاشق، درویش مجید و دیگران، بخط شکسته نستعلیق سده ۱۱ و ۱۲ نوشته شده [فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه ج ۱۳ ص ۳۳۰۶]

۱۷- جنگ شماره ۴۴۳۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران مشتمل بر غزلیات و مثنویات و مربع و مخمس و مسدس و فردیات و رباعیات و غیره از شعرای مختلف و منجمله باباطاهر عریان همدانی که رباعیات وی از ص ۱۶۹ تا ۱۷۴ میباشد و بخط نستعلیق در سده ۱۲ و ۱۳ نوشته شده [فهرست مرکزی ج ۱۳ ص ۳۳۹۰]

۱۸- جنگ شماره ۲۳۳۵ کتابخانه مجلس شورای ملی، مشتمل بر اشعار و رباعیات مختلف و دوبیتی های باباطاهر (از صفحه ۱۴۷ تا ۱۵۲) که بخط شکسته نستعلیق خوش قرن ۱۳ تحریر شده [فهرست مجلس ج ۸ ص ۴۴]

۱۹- رساله ۵۷ جنگ شماره ۵۹۹۶ کتابخانه مجلس مشتمل بر رباعیاتی از باباطاهر (از ص ۱۷۸ تا ۱۸۹)، شکسته نستعلیق قرن ۱۱ [فهرست مجلس ج ۱۷ ص ۳۷۷]

۲۰- نسخه شماره ۲ ر ۴۳۴۳ مجلس شورای ملی (برگ ۶-۷) نستعلیق

سده ۱۳ [دیده شده آقای منزوی]

۲۱- رساله دوازدهم مجموعه ۹۶۶ کتابخانه ملی تهران

(ص ۲۵۱-۲۷۰) این نسخه بخط نستعلیق خوش محتملاً مرتضی الحسینی در قرن سیزدهم نوشته شده [فهرست ملی ج ۲ ص ۵۱۶]

۲۲ - رساله ششم مجموعه ۱۴۸ کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار تهران (ص ۵۰-۶۴) که بخط نستعلیق ثریا کاشانی : سید حسن پسر احمد حسینی در تهران بسال ۱۲۷۶ ق تحریر یافته [فهرست سپهسالار ج ۴ ص ۵۲]
۲۳ - رساله سی و ششم از مجموعه ۲۹۱۳ کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار (از ص ۵۵۳ ببعد) در این نسخه تاریخ تحریر یاد نشده .
[فهرست سپهسالار ج ۵ ص ۲]

۲۴ - رساله دوم مجموعه ۱۲۱ شخصی آقای دکتر مفتاح در تهران با تاریخ کتابت ۱۲۵۸-۱۲۵۹.

۲۵ - رساله دوم مجموعه شماره ۹۳۰ کتابخانه رضوی مشهد، این نسخه بخط شکسته نستعلیق خوش و زرین در شعبان ۱۲۲۲ تحریر یافته [فهرست رضوی ج ۷ ص ۷۴۱]

۲۶ - رساله دوازدهم مجموعه ۵۷۴ شخصی آقای حاج عبدالحمید مولوی در مشهد این نسخه بخط شکسته نستعلیق در تاریخ ۱۲۶۰ ق تحریر شده.

[نسخه های خطی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ت ۵ ص ۹۵]
۲۷ - نسخه کتابخانه ملی تبریز شماره ۱۲۹۰۰، این نسخه بخط نستعلیق و ظاهراً بسال ۱۲۸۰ ق نوشته شده [فهرست ملی تبریز ج ۱ ص ۳۶۴].

ترجمه های دیوان باباطاهر

۱- در سال (۱۸۸۵) میلادی کلمان هوار فرانسوی پس از تجسسات بسیار ۵۹ دوبیتی از رباعیات باباطاهر را با ترجمه فرانسوی و حواشی

در مجله آسیائی (نوامبر و دسامبر ۱۸۸۵ دوره ۸، جلد ۶) منتشر ساخت
و در سال (۱۹۰۸ م) بیست و هشت دوبیتی دیگر را بایک غزل از اشعار
باباطاهر مجدداً انتشار داد .

۲- ادوارد هرن آلن مستشرق انگلیسی قسمتی از رباعیات باباطاهر
را با شن نسخه خطی مقابله کرده اصل و ترجمه انگلیسی آنرا ضمن
چهار بخش بشرح ذیل در کتاب « اندوه باباطاهر » بسال ۱۹۰۲ م در
لندن چاپ و منتشر نمود :

الف - مقدمه جامعی که بکممک مستشرقین تهیه و تنظیم گشته.

ب - ترجمه منظوم اشعار باباطاهر که توسط خانم الیزابت کرتیس
برتون بزبان انگلیسی ترجمه شده .

ج- اشعار باباطاهر که اختلافات شش نسخه مقابله شده را در ذیل
صفحات نگاشته .

د- ترجمه اشعار به نثر انگلیسی از خود ادوارد هرن .

۳- ژرژ لزنسکی Leszeznski ترجمه ۸۰ دو بیت و یک غزل
(غیر از غزل هوار) باباطاهر را از روی نسخه خطی برلن نگاشته و دوبار
در سالهای ۱۹۱۷ م و ۱۹۲۰ م در مجله نیو اورینت Neue orient طبع و
منتشر ساخت .

چاپهای مختلف دوبیتی های باباطاهر

دوبیتی های باباطاهر با عناوین مختلف : رباعیات، دیوان، ترانه ،
اشعار و ابیات بارها در ایران و بعضی از کشورهای خارجی بزبان فارسی
چاپ و انتشار یافته ، در تهران و دیگر شهرهای ایران رباعیات مذکور

قریب بیست و نه بار به صور گوناگون ساده و مصور و سنگی و سربی طبع و منتشر شده ، در لاهور و بمبئی و توابع دیگر هندوستان دو بیتى های مزبور در حدود ده نوبت بحلیه طبع آراسته گشته. همچنین در استانبول دو بار انتشار یافته است و نیز ممکن است در کشورهای دیگری هم رباعیات باباطاهر بطبع رسیده باشد که فعلاً اطلاعی بر آن نیست .

ولی بر اثر کثرت استنساخ و تصرفات دلخواه نویسندگان و اعمال نظرهای مصححین و ناشران اغلب دو بیتى ها، به گونه های مختلف ثبت دفاتر شده و یا بر سر زبانها است . برای نمونه رباعی ذیل را که بصور گوناگون نوشته و یا چاپ گشته شاهد میآوریم .

۱

اگر دل دلبر	دلبر کدومه
اگر دلبر دله دل را چه نومه	
دل و دلبر بهم آمیته وینم	ندونم دل که و دلبر کدومه

نقل از کتیبه جدید آرامگاه بابا طاهر

۲

اگر دل دلبری پس دل چه نامی	اگر دلبر دلی پس دل کدامی
دل و دلبر بهم آمیته دیرم	ندانم دل که و دلبر کدامی

نقل از نسخه خطی آکادمی علوم شوروی

۳

اگر دل دلبرو دلبر کدام است	وگر دلبر دلو دل را چه نام است
دل و دلبر بهم آئینه وینم	ندانم دل که و دلبر کدام است

رباعی ۲۷ منتخبات مرحوم فروغی

—== ۴ ==—

اگر دل دلبر و دلبر کدامی وگر دلبر دل دل را چه نامی
دل و دلبر بهم آمیته دیرم ندانم دل که و دلبر کدامی
نقل از نسخه خطی خانم فرزانه

—== ۵ ==—

اگر دل دلبر و دلبر کدومه وگر دلبر دلو دل را چه نومه
دل و دلبر بهم آمیته وینم ندونم دل که و دلبر کدومه
نقل از تاریخ ادبیات دکتر رضازاده شفق ص ۱۰۹ و
تاریخ ادبیات در ایران دکتر صفاج ص ۳۸۳

—== ۶ ==—

اگر دل دلبر و دلبر کدام است وگر دلبر دل و دل را چه نام است
دل و دلبر بهم آمیته وینم ندونم دل که و دلبر کدام است
رباعی پنجم دیوان بابا طاهر بتصحیح وحید، دستگردی چاپ چهارم

—== ۷ ==—

اگر دل دلبری پس دل کدامی اگر دلبر دلی دل را چه نامی
دل و دلبر بهم آمیته وینم ندانم دل که و دلبر کدامی
نقل از ریاض العارفین هدایت ص ۱۶۰

—== ۸ ==—

اگر دل دلبر دلبر چه نومه وگر دلبر دله دل از چه نومه
دل و دلبر بهم آمیته دیرم ندونم دل که و دلبر کدومه
نقل از یادداشتهای آقای قاسم برناهمدانی

دیوان چاپی باباطاهر بتصحیح مرحوم وحید دستگردی

در سال ۱۳۰۶ ش مطابق ۱۹۲۷ میلادی مرحوم حسن وحید دستگردی نسخه‌ای خطی که متعلق به سردار مؤید مراغه‌ای بود بدست آورده و پس از تصحیح و مقابله با نسخه چاپی ادوارد هرن آلن انگلیسی و دیگر نسخه‌های خطی، آنرا ضمیمه سال هفتم مجله ارمغان بنام «دیوان باباطاهر» باضمم کلمات قصار باباچاپ و منتشر نمود. چاپ اول این دیوان مشتمل بر ۲۹۶ دوبیتی و ۴ غزل و سه رباعی مشکوک ادوارد هرن انگلیسی می‌باشد و خاتمه‌ای که شامل ۶۰ دوبیتی است بر آن اضافه شده. در چاپ‌های بعد سه رباعی مشکوک مذکور حذف گشته و ده دوبیتی تازه که از جنک‌های کهنه بدست آمده بدان افزوده شده و مقدمه آن تا اندازه‌ای تغییر و تبدیل یافته و میتوان گفت که چاپ مرحوم وحید دستگردی باالنسبه از نسخه‌های چاپی دیگر معتبر تر است و چاپ‌های بعدی دیگر رباعیات باباطاهر اکثراً از روی نسخه مرحوم وحید دستگردی با اندک تصرفاتی انتشار یافته.

نگارنده نیز در طبع دوبیتی‌های باباطاهر که بترتیب حروف الفبا تنظیم یافته از نسخه چاپی مرحوم وحید استفاده نموده، ولی تمام ابیات دیوان مطبوع مزبور با نسخه خطی نسبتاً معتبر خانم فرزانه (شرح آن در ص ۹۲ گذشت) و یادداشت‌های خطی مرحوم محمدعلی فروغی و همچنین با مجموعه چاپی ۱۲۷۴ (۱) و نیز با رباعیات نوشته شده در کتبه آرامگاه جدید

۱- مجموعه چاپی ۱۲۷۴ ق محتوی رباعیات خیام، باباطاهر، شیخ عطار،

شاهزاده ملك ایرج میرزا متخلص بانصاف، ترجیع بند شمس تبریزی و ترجیع ناصر بن خسرو العلوی می‌باشد که سال ۱۲۷۴ قمری در کارخانه کربلائی محمد قلی تهرانی بسعی و اهتمام نواب شاهزاده سنجر میرزا با چاپ سنگی طبع و با تمام رسیده.

باباطاهر و کتاب بهشت سخن و غیره دقیقاً تطبیق و سپس تصحیح گشته و موارد اختلاف هر يك در پاورقی همان صفحه با علامت اختصاری مأخذ آن بشرح زیر ثبت و ضبط گردیده .

ك آرامگاه = رباعیات کتیبه آرامگاه جدید باباطاهر .

ن خ ف = نسخه خطی دیوان باباطاهر متعلق به خانم فرزانه .

ن خ = » » » » » » » »

م ف = رباعیات منتخبه مرحوم محمدعلی فروغی .

ن و = دیوان باباطاهر بتصحیح مرحوم وحید دستگردی .

ملحقات اول = خاتمه ۶۰ دویستی مرحوم وحید دستگردی .

ملحقات دوم = ده دویستی اضافی چاپهای بعدی مرحوم وحید

دستگردی .

ن م = رباعیات باباطاهر از نسخه مجموعه چاپی ۱۲۷۴ ق .

ب س = رباعیات باباطاهر از کتاب بهشت سخن تالیف دکتر

حمیدی شیرازی ج ۱ .

هر ن = رباعیات باباطاهر بتصحیح هر ن آل بنقل اروحید

دستگردی .

ریاض = ریاض العارفین مرحوم هدایت چاپ جدید .

ت ه = تاریخ همدان تالیف مرحوم علیمحمد آزاد همدانی .

نا گفته نماند چاپهای مصور دیوان باباطاهر همدانی که با تصویرهای

خیالی و منافی با مقام قدسی باباطاهر بطبع رسیده فقط از لحاظ جلب

نظر مشتری و بازاریابی بیشتری ارزش داشته و هیچگاه نمیتوان تصویرهای

مزبور را ترجمان حالات روحی ویانمودار افعال پیروارسته صمدانی دانست

دویتی های باباطاهر همدانی

===== ۱ =====

تن محنت کشی دیرم خدایا دل حسرت کشی دیرم خدایا
ز شوق مسکن و داد غریبی بسینه آتشی دیرم خدایا

===== ۲ =====

بی (۱) ته هر گز به گلشن (۲) گل مرویا و گر مرویا کسش هرگز مبیوا
بی ته هر کس بشادی (۳) لب گشایه لبش (۴) از خون دل هرگز مشویا

===== ۳ =====

بیندم شال و به پوشم (۵) قدک را بنازم گردش چرخ و فلک را
بگردم آب دریاها سراسر بشویم هر دودست بی نمک را

===== ۴ =====

تو (۶) که (۷) ناخوانده ای علم سموات تو که نابرده ای ره (۸) درخرا بات
تو که سود و زیان خود ندانی (۹) به یاران کی رسی هیهات هیهات

===== ۵ =====

اگر دل دلبر و دل بر کدام است (۱۰) و گردلبر دل و دل را چه نام است (۱۱)
دل و دلبر بهم آمیته و ینم (۱۲) ندونم (۱۳) دل که و دلبر کدام است

بی ته یارب بیستان گل مرویاد اگر رویا دهر گز کس مبیواد

۱- نسخه مجموعه: بی ته گردل بخنده لب گشاید رخس از خون دل هرگز مشویاد

۲- نسخه وحید: یارب بیستان. ۳- نسخه وحید: بخنده

۴- نسخه وحید: خوش ۵- نسخه وحید: میپوشم

۶- نسخه وحید و کوهی و صابر: ته ۷- نسخه خطی فرزانه: دهر سه مورد بجای

که (کت) نوشته شده. ۸- نسخه هنر: تو که نابرده پی.

۹- منتخبات فروغی: ندانی، نسخه وحید نرانی.

۱۰- کتیبه جدید آرامگاه: کدومه، ن خف: کدومی. ۱۱- ن خف: چه نامی

۱۲- ن خف: دیرم. ۱۳- ن خف: ندانم.

===== ۶ =====

شب تاریک و سنگستان و مو (۱) مست قدح از دست هو افتاد و نشکست
نگهدارنده اش نیکو نگهداشت و گرنه صد قدح نفتاده بشکست

===== ۷ =====

عزیزا کاسه چشمم سرایت میان هر دو چشمم جای (۲) پایت
از آن ترسم که غافل پانهی باز (۳) نشیند خار مرگانم بیایت

===== ۸ =====

بود درد موو درمانم از دوست بود وصل موو هجرو نم (۴) از دوست
اگر قصابم از تن واکره (۵) پوست جدا هرگز نگرده جو نم از دوست

===== ۹ =====

نه دوری از برم دل در برم نیست هوای دیگری اندر سرم نیست
بجان دلبرم کز هر دو عالم تمنای دگر جز دلبرم نیست

===== ۱۰ =====

خرم کوهان خرم هامون (۵) خرم دشت خرم آنان که این آلالیان کشت
وسی هندو وسی شدند و سی یند (۷) همانکوه و همانهامون هماندشت

===== ۱۱ =====

بهار آمد بصحرا و درو دشت جوانی هم بهاری بود و بگذشت
سر قبر جوانان لاله رویه دمی که مهوشان آیین بگلگشت (۸)

۱- نخف: من. ۲- نو، مف: خاک.

۳- نخ: یار. ۴- نخ، هجرانم

۵- نخ: واکری. ۶- نو کوهان.

۷- نخ: وسی بندو وسی شدند. ۸- دویتنی های شماره ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ از

نسخه مرحوم وحید نقل شده و در سایر نسخه ها دیده نشد.

—== ۱۲ ==—

نمی‌پرسی زیار دل فکارت که واکیان گذشت باغ و بهارت
ته یادمو در این مدت نکئی ندونم واکیان بی سر و کارت

—== ۱۳ ==—

شیر مردی بدم دلم چه ذونست اجل قصدم کره و شیر ژبونست
زمو شیرژیان پرهیز میکرد تنم و امرگ جنگیدن ندونست

—== ۱۴ ==—

یکی برزی گری (۱) نالان (۲) در این دشت (۳)
بچشم (۴) خون فشان آلاله میکشت
همی کشت و همی گفت ای دریغا
که باید کشتن و هشتن در ایندشت (۵)

—== ۱۵ ==—

نفس شومم بدنیا بهر آنست (۶) که تن از بهر موران پروان است
ندونستم که شرط بندگی چیست هرزه بورم بمیدان جهانست

—== ۱۶ ==—

نمیدونم دلم دیوونه کیست (۷) کجامی گردد و درخونه کیست
نمیدونم دل سرگشته مو اسیر نرگس مستونه کیست

۱- نخف: برزی گرک ۲- نو: نالون.

۳- م: یکی برزیگری نان درین داشت؟ ۴- نخف: دوچشم خون...

۵- نخف: بیاید کشتن و واهستن ایندشت.

۶- این رباعی درمفونخ وبس دیده نشد.

۷- این رباعی درملحقات اول نسخه دو حید بشماره (۱) نوشته شده و در سایر نسخه‌ها

دیده نشد.

—== ۱۷ ==—

دلی دیرم خریدار محبت (۱) کزو گرم است بازار محبت
لباسی بافتم بر قامت دل زپود محنت و تار محبت

—== ۱۸ ==—

قصا پیوسته در گوشم بواج (۲) که این درد دل تو بی علاج
اگر گوهر بیی خواهون نداری همین این جون تو که بی رواج

—== ۱۹ ==—

اگر زرین کلاهی عاقبت هیچ (۳) بتخت ارپادشاهی عاقبت هیچ
گرت ملک سلیمان درنگین است (۴) در آخر خاک راهی عاقبت هیچ

—== ۲۰ ==—

زدست دیده و دل هر دو فریاد هر آنچه (۵) دیده بیند دل کند یاد
بسازم (۶) خنجری نیش ز فولاد (۷) زنم بردیده تا دل گرد آزاد (۸)

—== ۲۱ ==—

دو چشمم درد (۹) چشمون تو چیناد (۱۰)
نوا دردی بچشمونت نشیناد (۱۱)
شنیدم رفتی و یاری گرفتی (۱۲)
اگر گوشم شنو چشمم نویناد (۱۳)

۱- این رباعی درم ف و ن خ ف و ب س دیده نشد .

۲- در نسخه وحید دیده شد. ۳- ملحقات اول وحید ش ۲.

۴- جنک خطی : نگینه. ۵- ن خ ف: که هر چه.

۶- ن خ ف : بساجم. ۷- نو ، وهرن: پولاد.

۸- هر ن: گرده آزاد. ۹- ملحقات اول وحید ش ۹.

۱۰- ن خ ف : چشمانت نوینا. ۱۱- ن خ ف: مباد آن رو که چشم ته نوینا

۱۲- ن خ ف: شنیدستم که یار نو گرفت ۱۳- ن خ ف: هر چه گوشم شفت چشم نوینا

—==== ۲۲ —====

خرم آنان که از تن جان ندانند (۱)

زجانان جان، زجان، جانان ندانند (۲)

بدرش خو کرن سالان و ماهان

بدرد (۳) خویشان درمان ندانند (۴)

—==== ۲۳ —====

هر آنکس عاشقست از چون (۵) نترسد عاشق (۶) از کنده وز ندون (۷) نترسد

دل عاشق بود گرگ گرسنه که گرگ ازهی هی (۸) چوپان نترسد

—==== ۲۴ —====

خوشا (۹) آنان که هر شامان تهوینند سخن واته کرن واته نشینند (۱۰)

گرم دسر س (۱۱) نبی آیم (۱۲) تهوینم بشم آنان بوینم که تهوینند

—==== ۲۵ —====

خوشا آنون (۱۳) که واته هم نشینند همیشه با (۱۴) دل خرم نشینند

بود این (۱۵) رسم عشق و عشقبازی که گستاخانه آیند و تهوینند

-
- | | |
|---------------------------------------|-----------------------|
| ۱ و ۲- ن خ ف: ندانند. | ۳- ن خ ف: بعمر. |
| ۴- ن خ ف: ندانند. | ۵- م ف: جان. |
| ۶- م ف: مدام. | ۷- م ف: زندان. |
| ۸- م ف: هل هل. | ۹- ن خ ف: خرم. |
| ۱۰- ن خ ف: واته زاری کنند واته نشیند. | ۱۱- م ف: اگر دستم بی. |
| ۱۲- ن خ ف: نوی کایم. | ۱۳- ن خ ف: خرم آنان. |
| ۱۴- ن خ ف: و ا. | ۱۵- ن خ ف: ندانن |

—== ۲۶ ==—

خوشا آنان که از پاسر ندانند (۱) میان شعله خشک و تر ندانند (۲)
کنشت و کعبه و بتخانه و دیر سرائی خالی از دلبر ندانند (۳)

—== ۲۷ ==—

لاله کاران دگر لاله مکارید باغبانان (۴) دودست از گل بدارید
اگر عهد گلان این بو که دیدم (۵) بیخ گل برکنید و خار بکارید

—== ۲۸ ==—

مکن کاری که بر پاسنگت آید جهان با این فراخی تنگت آید
چو فردا نامه خوانان نامه خوانند (۶) تراز نامه (۷) خواندن تنگت آید

—== ۲۹ ==—

غم عشقت بیابون پرورم کرد هوای بخت بی بال و پرم کرد
بموگفتی صبوری کن صبوری صبوری طرفه خاکی بر سرم کرد

—== ۳۰ ==—

الهی گردن گردون شود خرد که فرزند جهان را جملگی برد
یکی نایه فلانی زنده وابی همی (۸) گویند فلان بن فلان مرد

۱- ن خ ف: خرم آنان که پا از سر ندانند. ۲- ن خ ف: ندانند، نو: ندوندند.

۳- نو: ندوندند.

۴- ن خ ف: باغبانان ۵- ن خ ف: دیدیم.

۶- ن و: نامه خواهن نامه خواهند، ن خ ف: نامه خوانان نامه خوانن.

۷- ن خ ف: تو خود از نامه. ۸- بس: همه.

۳۱

همی شوشد که مو جونم (۱) بسوزد گریبان تا بداهونم (۲) بسوزد
برای خاطر یک سبز رنگی همی ترسم که ایمونم (۳) بسوزد

۳۲

خوشا آن که سودای تو دیرند که سر پیوسته در پای تو دیرند
بدل دیرم تمنای کسانسی که اندر دل تمنای تو دیرند

۳۳

خوشا آن که (۴) هراز بر (۵) ندانند نه حرفی وانویسند نه بخوانند (۶)
چو مجنون رونهند (۷) اندر بیابان در این کوهها رون (۸) آهو چرانند

۳۴

مو که یارم سریاری ندارد مو که دردم سبکباری ندارد
منو (۹) واجن که یارت خواب نازه چنو خوابه که بیداری ندارد

۱ و ۲ و ۳ - ب س : جانم ، بدامانم ، ایمانم .

۴ - ن و ، کوهی : آنون که ۵ - «هر» در لغت اصطلاحی است که برای

راندن و بیرون کردن گو سفندان از استراحگاه آنها بکار می رود و «بر» برای بازخواندن

و برگردانیدن آنها است. و نیز «هر» برای علف خوراندن و «بر» برای آب خوراندن

بگو سفند استعمال میشود. بعضی همین تعبیرات را در خواندن و راندن شتر بکار برده اند

و در عرف بمردمان سفیهی که علامت خواندن و راندن را از هم تمیز ندهند میگویند

که: «هر را از بر تشخیص نمیدهد» .

۶ - م ف: وانویسند و نه خوانند . ۷ - ریاض: سر نهن

۸ - م ف: روند. ۹ - ب س و چاپ اول: هنو.

—== ۳۵ ==—

شوانم خواب در مرز گلان کرد گلم واچید و خوابم رازبان کرد
باغبان دید که موگل دوست دیرم هزاران خار بر گل پاسبان کرد

—== ۳۶ ==—

گیج و ویج که کافر گیج میراد (۱) چنان گیج که کافر هم موبیناد
براین آئین که موراجان و دل و داد شمع و پروانه را پرویج میداد

—== ۳۷ ==—

دل‌بی‌وصل ته شادی مبیناد (۲) بغیر از محنت آزادی مبیناد
خراب آباد دل‌بی‌مقدم تو الهی هرگز آبادی مبیناد

—== ۳۸ ==—

مرا نه سر نه سامان آفریدند پریشانم پریشان آفریدند
پریشان خاطران رفتند در خاک مرا از خاک ایشان آفریدند

—== ۳۹ ==—

خور از خورشید رویت شرم دارد (۳) مه نو ز ابرویت آزرم دارد
بشهر و کوه و صحرا هر که وینم زبان دل بوصلت گرم دارد

۲۰۱- در نسخه خطی فرزانه و منتخبات فروغی و بهشت سخن این دور باعی دیده نشد.

۳- ملحقات اول دیوان وحید ش ۴

—== ۴۰ ==—

نهایی کان سر از باغی برآرد (۱) بیارش هرکسی دستی درآرد
بیايد کندش از بیخ و از بن اگر برجای میوه گوهر آرد

—== ۴۱ ==—

یکی درد و یکی درمون پسندد (۲) یکی وصل و یکی هجرون پسندد
مواز درمون و درد وصل هجرون پسندم آنچه را جانون پسندد

—== ۴۲ ==—

دلاخوبون دل خونین پسندند (۳) دلاخون شو که خوبون این پسندند
متاع کفرودین بی مشتری نیست گروهی اون گروهی این پسندند

—== ۴۳ ==—

چو آن شاخم که بارش خورده باشند (۴)
چون آن ویرون که گنجش برده باشند
بر اون پیری همینالم در این دشت
که رودان جووشش مرده باشند

—== ۴۴ ==—

پسندی خوار و زارم تاکی و چند (۵) پریشون روزگارم تاکی و چند
ردوشم باری (۶) ارباری نگیری کری سربار بارم تاکی و چند

—== ۴۵ ==—

الاله کوهسارانم تهئی (۷) یار بنفشه جوکنارانم تهئی (۸) یار
الاله کوهساران هفته بی امید روزگارنم تهئی (۹) یار

(۱) ۲ و ۳ و ۴ و ۵) نقل از ملحقات اول دیوان وحید ش ۶ و ۷ و ۸ و ۳ و ۵ .
(۶) نخ: بدوشم . (۷ و ۸ و ۹) م: ف: توئی .

== ۴۶ ==

بروی ماهتای ماه ده و چار (۱) بسرو قدت ای زببنده رفتار
بجز عشقت خیالی در دلم نی به دیاری نبو جزته سروکار

== ۴۷ ==

فلک زار و نزارم کردی آخر جدا از گلغذارم کردی آخر
میان تخته نردم نشاندی شش و پنجی بکارم کردی آخر

== ۴۸ ==

مو آن رندم که نامم بی قلندر نه خان دیرم نه مان دیرم (۲) نه لنگر
چوروز آید بگردم گرد کویت (۳) چو شو آید بخشان (۴) و انهم سر

== ۴۹ ==

بدل نقش خیالت در شب تار (۵) خیال خط و خالت در شب تار (۶)
مژه کردم (۷) بگرد دیده پرچین که تا و ینم جمالت در شب تار (۸)

== ۵۰ ==

مسلمانان سه درد آمویکبار غریبی و اسیری و غم یار
غریبی و اسیری سهل و ابو غم یار مشکله تا چون شودکار

== ۵۱ ==

چه خوش دارم که چینم من گل نار چه خوش دارم که بینم چهره یار
چه خوش دارم که یار آید به بیرون جهانی را کند روشن زرخسار (۹)

۱ ملحقات اول و حید ۱۳ . ۲-ك آرامگاه: نه خان دارم نه مون دارم، ن خف: نه شودارم
نرو دارم، هرن: نه خون دیرم نه مون دیرم نه لنگر . ۳ هرن: گردگینی . ۴ك
آرامگاه: بخشون، ن خف و بس: بخشی . ۵ هرن: زدل نقش جمالت درنشی یار
۶ هرن: درنشی یار، ۷ ن خف: کرده، هرن: مژه سازم . ۸ ن خف: که با خونو
خیالت ورنشی یار، هرن: که خونابه خیالت درنشو یار . ۹- ملحقات دوم و حید، ش ۱۰.

—== ۵۲ ==—

جره بازی بدم رفتم به نخچیر (۱) سیه چشمی (۲) زده (۳) بر بال مو تیر
بوره غافل میجر در چشمه ساران (۴) هر آن غافل چره (۵) غافل خوره تیر

—== ۵۳ ==—

دل مو بی ته دایم بی قراره (۶) بجز آزار مو کاری نداره (۷)
دودس بر سر زنه چون طفل بدخو ز هجرت روزو شو اینش مداره (۸)

—== ۵۴ ==—

دیدم آلاله در دامن خار واتم آلالیا کی چینمت بار
بگفتا باغبان معذور میدار درخت دوستی دیر آورد بار

—== ۵۵ ==—

دمی بوره بوین حالم ته دلبر دلم تنگه شبی با مو بسر بر
تو گل بر سر زنی ای نو گل مو بجای گل زنم مو دست بر سر

—== ۵۶ ==—

دلم زارو دلم زار و دلم زار طبیبم آورید دردم کرید چار
طبیبم چون بوینه بر موی زار کره درمون دردم را بناچار

—== ۵۷ ==—

نوئی لوشکرین و یاسمین بر مو آن تن آذرینم دیدگان تر
از آن ترسی در آغوشم بیائی کز آذر سیم گدازه ز آب شکر

۱- هرن : بنخچیر . ۲- ن و : سیه دستی .

۳- هرن : سیه چشمی بز د . ۴- هرن : برو غافل میجر در کوه ساران .

۵- ن خ ف : هر که غافل چره . ۶- ب س : قرار .

۷- ب س ، ندار ۸- ب س : مدار .

— ۵۸ —

گلش در زیر سنبل سایه پرور نهال قامتش نخلی است نوبر
ز عشق آن گل رخسار سوری چو بلبل ناله و افغان برآور

— ۵۹ —

اگرشیری اگرگیری اگرگور (۱) سر انجامت بود جا در ته گور
تنت در گور گردد سفره گستر به گردش موش و مارو عقرب و مور

— ۶۰ —

دلا اصلا تترسی از ره دور (۲) دلا اصلا تترسی از ته گور
دلا اصلا نمیترسی که روزی شوی بنگاه مار و لانه مور

— ۶۱ —

اگرشیری اگرگیری اگرگور (۳) گذر باید کنی آخر لب گور
دلا رحمی بجان خویشتن کن که مورانت نهن خوان و کنن سور

— ۶۲ —

سری دارم سودای تو پر شور (۴) دلی در سینه ام چون مرده در گور
همی خواهم بیالینم بیائی که باشم تاقیامت (۵) با تو و محشور

— ۶۳ —

جدا از رویت ای ماه دل افروز (۶) نه روز از شو شناسم نه شو از روز
وصالت گر مرا گردد میسر بود هر روز من چون عید نوروز

۲۰۱- ملحقات اول نو، ش ۱۲ و ۱۰ ۳ و ۴ ملحقات دوم نو، ش ۳ و ۲. ولی

مستبعد است که این چهار رباعی از بابا طاهر بوده باشد؟!.

۵- نخف: در قیامت.

۶- ملحقات ازل، ش ۱۱.

==== ۶۴ =====

تد که نونی (۱) بمو چاره بیاموز
 که این تیره شوان (۲) واکه کرم روز (۳)
 گهی واژم که کی بی روز (۴) وایی
 گهی واژم که هرگز وایی روز (۵)

==== ۶۵ =====

بوره بلبل بنالیم از سر سوز بوره عشق سحر از مو بیاموز
 تو از بهر گل پنجروزه نالی مواز بهر دلارام شو و روز

==== ۶۶ =====

مو که سردر بیابونم (۶) شو (۷) و روز
 سرشک از دیده بارونم (۸) شو و روز
 نه تب دیرم (۹) نه جایم میکند (۱۰) درد (۱۱)
 همیدونم که نالونم (۱۲) شو و روز (۱۳)

==== ۶۷ =====

خداوندا بفریاد دلم رس کس بیکس توئی من مانده بیکس
 همه گویند طاهر کس نداره خدا یار منه چه حاجت کس

-
- ۱- م: ته که دانی، ن خف: ته کت میشی، نو: زونی. ۲ م: شبان.
 ۳- ن خف با که کرم روژ. ۴ و ۵ ن خف روژ و وایاروژ.
 ۶- در ک آرامگاه و نو، و م: بیابانم نوشته شده و در نسخه هرن بیابونم و بارونم و نالونم مسطور است.
 ۷- «ک آرامگاه» این مصرع و مصراع دوم و چهارم شب و روز نوشته شده.
 ۸- م: وبس: بارانم. ۹- ک آرامگاه: دارم.
 ۱۰- م: میکره ۱۱- هرن: نه تو دیرم نه جانم میگردد،
 ۱۲- م: وبس: نالانم ۱۳- ن خف:
 دلایی تو پریشانم شب و روز سرشک از دیده ریزانم شب و روز
 نه بیمارم نه جایم میکند درد همیدانم که نالانم شب و روز

—== ۶۸ ==—

غم درد مو (۱) از عطار میپرس درازی شو (۲) از بیمار میپرس
خلاق جملگی احوال پرسند ته که (۳) جان و دلی یکبار میپرس

—== ۶۹ ==—

شوتار است و گرگان می زنن میش دوزلفونت حمایل کن بوره پیش
از آن کنج لب بوسی بموده بگو راه خدادادم بدرویش

—== ۷۰ ==—

بگورستان گذر کردم کم و بیش (۴) بدیدم حال دولتمند و درویش
نه درویشی بخاکی بیکفن ماند نه دولتمند برد از يك کفن بیش

—== ۷۱ ==—

گلی که خوم بدادم پیچ و تابش بآب دیدگانم دادم آبش
بدرگاه الهی کسی روا بو گل از مو دیگری گیره گلابش

—== ۷۲ ==—

فلک نه همسری دارد نه هم کف (۵) بخونریزی کسی اصلاً نگفت اف
همیشه شیوه و کارش همینه چراغ دودمانی را کند پف

—== ۷۳ ==—

دلا دنکم دلا دنکم دلا دنک (۶) زدستم شیشه ناموس برسنگ
همه واژن بمویی نام و ننگی (۷) کسی که عاشقه (۸) چش نام و چش ننک

-
- ۱- نخف: من. ۲- نخف: شب.
۳- نخف: کت. ۴- ملحقات اول نو، ش ۱۴.
۵- ملحقات اول نو، ش ۱۵ ۶- م: ف: دلی دیرم دلی دیوانه و دنک،
ریاض: دلی دارم دلی... ، نخف: دلم دیوانه و دیوانه دنک.
۷- نخف: بمواجن چرابی نام و ننگی، ریاض: بمواجی چرا...
۸- نخف: دل دیوانه را، ریاض: کسی کش عاشقن...

—== ۷۴ ==—

دلی دیرم دلی دیوانه و دنگ
از این دیوانگی روزی برآیم
نزونم (۱) موکه دیرم نام یاننگ
که دردامان دلبر برزنم چنگ

—== ۷۵ ==—

خوش آنروزی که قبرم میگیره تنگ
دو پا در قبله و جان در بیابان
ببالین سرم خشت و گل و سنگ
تنم بامار وموران میکره چنگ

—== ۷۶ ==—

وای آنروزی که درگورم کرن تنگ
نه پای آنکه ازماران گریزم
وریشن بر سرم خاك و خس و سنگ
نه دست آنکه باموران کنم چنگ

—== ۷۷ ==—

دلپوشم ز دست (۲) جامه نیل
دم از مهرت زنم همچون دم صبح
نهم داغ غمت چون لاله بردیل (۳)
از این دم تا دم صور سرافیل

—== ۷۸ ==—

خداوندا مو بیزارم از این دل
زبس نالیدم از نالیدنم تنگ
شو روزان در آزارم از این دل
زموبستان که بیزارم از این دل

—== ۷۹ ==—

چرا آزرده حالی ایدل ایدل
بروکنجی نشین شکر خداکن
مدام اندر خیالی ایدل ایدل
که شاید کام یابی ایدل ایدل

۱-ن خف: ندونم .

۲-هرن: زهجرت.

۳-هرن: کشم بار غمت چون جامه برذیل

— ۸۰ —

مگر شیر و پلنگی ایدل ایدل بمودایم بجنگی ایدل ایدل
اگر دستم رسد خونت بریجم (۱) بوینم (۲) تاچه رنگی ایدل ایدل

— ۸۱ —

لاله چین که بتان لاله چین دل هرچه شان واته بس لاله چین دل
کرو کورم همه بیدانشم مو ته که ذونویاو لاله چین دل

— ۸۲ —

بشم واشم که تا یاری کره دل ببختم گریه و زاری کره دل
بگردی و نجوئی یاری چون مو که از جان و دلت یاری کره دل

— ۸۳ —

دلا غافل ز سبجانی چه حاصل مطیع نفس شیطانی چه حاصل
بود قدر تو افزون از ملایک تو قدر خود نمیدانی چه حاصل

— ۸۴ —

مرا درد ناسوته (۳) درمان چه حاصل (۴)
مرا مرگ ناموته (۵) گریان چه حاصل
بسوته ام گلی آلاله بی سر
سو مو ته کمان باران (۶) چه حاصل

— ۸۵ —

زبوی زلف تو مفتونم ای گل ز رنگ و روی تو دلخونم ای گل
من عاشق ز عشقت بی قرارم تو چون لیلی و من مجنونم ای گل

۱-هرن و نخ: اگر دستم فتی خونت و ریژم. ۲-هرن و برون: و وینم.

۳-نخ: مرا ناسوته درد، درمون چه حاصل. ۴-ملحقات اولن و، ش ۱۶

۵-نخ: مرا ناموته مرگ، گریون چه حاصل. ۶-نخ: بارون.

—== ۸۶ ==—

حرامم بی ته بو آلاله وگل (۱) حرامم بی ته بو آواز بلبل
حرامم بی اگر بی ته نشینم کشم در پای گلبن ساغرمل

—== ۸۷ ==—

منم آن آجرین (۲) مرغی که فی الحال بسوجم عالمی گر برزنم بال (۳)
مصور گر کشد نقشم بدیوار (۴) بسوجم عالم (۵) از تاثیر تمثال

—== ۸۸ ==—

خدایا داد از ایندل داد از ایندل که یکدم مونگشتم شاد از ایندل
چو فردا دادخواهان دادخواهند بگویم صدهزاران داد از ایندل

—== ۸۹ ==—

دو زلفونت (۶) بود تار ربایم چه میخواهی از این حال خرابم
تو که باما (۷) سریاری نداری چرا هر نیمه شو آئی بخوابم

—== ۹۰ ==—

مو آن محنت کش حسرت نصیبم (۸) که در هر ملک و هر بومی غریبم
نه بو روزی که آئی بر سر من

—== ۹۱ ==—

مو آن بحر که در ظرف آمدستم چونقطه بر سر حرف آمدستم (۹)
بهر الفی الف قدی برآید الف قدم که در الف آمدستم (۱۰)

-
- ۱- ملحقات اول نو، ش ۱۷ .
 - ۲- تاریخ همدان : آذرین.
 - ۳- نخف: بسوج عالم ابرهم زنم بال، تاریخ همدان: بسوزم عالمی اگر زنم بال
 - ۴- نخف : گاخن. [گر بر زنم بال]
 - ۵- نخف بسوج دوزخ از، تاریخ همدن: بسوزم خانه از
 - ۶- م ف و مجموعه چاپی: دوزلفانت . ۷- نو: ته که بامو، مجموعه چاپی :
 - ۸- ملحقات اول نو، ش ۲۳
 - ۹- هرن: مو آو نقطه که در حرف. ۱۰- معنی این مصراع در صفحه ۳۴ گذشت.

— ۹۲ —

من اون مسکین بی قدر و برستم (۱) من آن سوزنده شمع بی سرستم
نه کار آخرت به نه کار دنیا من اون خشکیده نخل بی برستم

— ۹۳ —

بعشقت ای دلارا نکروستم نوید و صل تو تانشنوستم (۲)
بدل تخم وفایت کشتم آخر بجز اندوه و خواری ندرستم

— ۹۴ —

بروی دلبـری گر مایلستم مکن منع گرفتار دلستم
خدارا ساربان آهسته میران (۳) که مو (۴) و امانده این قافلستم

— ۹۵ —

بشو محورخ مہپارہ ہستم بروز از درد و غم بیچارہ ہستم
نوداری در مکان خود قراری مویم کہ در جہان آوارہ ہستم

— ۹۶ —

دلم دردین و نالین چه واجم رخم گردین و خاکین چه واجم
بگردیدم بہفتاد دو ملت بصد مذهب منادین چه واجم

— ۹۷ —

ہمہ عالم پر از گردہ چہ واجم چومو دلہا پر از دردہ چہ واجم
سنبلہ کشتہ (۵) بیردامان الوند اونم از طالع زردہ چہ واجم

۱- ملحقات اولن و، ش ۱۹ * [نه کار آخرت کردم نه دنیا]

۲- ن خ ف: ز عشقت ای دلانا نکروستم نویدی از نوایت نشنوستم

۳- ہرن: خدا را سار بون آہستہ میرون ۴- مجموعہ چاپی: کہ من.

۵- دیوان چاپی مصور مؤسسہ نشر کتاب: کشتہ.

— ۹۸ —

الهی گریه بواجم ورنه بواجم تودونی حاجتم را موچه واجم
اگر بنوازیم حاجت روا کن اگر محروم سازی موچه ساجم

— ۹۹ —

به آهی گنبد خضرا بسوجم فلک را جمله سر تا پا بسوجم
بسوجم ارنه کارم را بساجی چه فرمائی بساجی یا بسوجم

— ۱۰۰ —

موکه دور از توام زنار بندم یهود و بت پرستم گریه بخندم
پس از عهد و وفایت ای دلارام دگر عهد و وفا باکس نبندم

— ۱۰۱ —

نزونی [نذونی] ای فلک که مستمندم و امو پرید ، مکه ، که دردمندم
بیک گردش که میگردد ببینی چورشته مو بسامانت ببندم

— ۱۰۲ —

غمم غم بی و غمخوار دلم غم غمم هم مونس و هم یار و همدم
غمم نهله که موتنها نشینم مرزا ، بارک الله ، مرحبا ، غم

— ۱۰۳ —

بوره ای روی ته باغ و بهارم (۱) خیالت مونس شبهای تارم
خدا زونه که در دنیای فانی بغیر عشق ته کاری ندارم

— ۱۰۴ —

شوان استارگان یک یک شمارم بوه نیمه شبان گوش واته دارم
پس از نیمه شوان که ته نیائی بوران اشک از دیده بیارم

—== ۱۰۵ ==—

مو که چون اشترم قانع بخارم خورا کم خار و خرواری بیارم
از این خرج قلیل وبار سنگین هنوز از روی مالک شرمسارم

—== ۱۰۶ ==—

کافر گرمی آلاله کارم کافر گرمی آبش بدارم
کافر گرمی نامش برم نام دو صد داغ دل از آلاله دارم

—== ۱۰۷ ==—

هزاران ملک دنیا گربدارم هزاران ملک عقبی گربدارم
بوره ته دلبرم تا باته وازم که بی روی تو آنرا گربدارم

—== ۱۰۸ ==—

بسر غیر از توسودائی ندارم (۱) بدل جز تو تمنائی ندارم
خدا دونه که در بازار عشقت بجز جان هیچ کلائی ندارم

—== ۱۰۹ ==—

غم عالم همه کردی بیارم مگر مولوک (۲) مست سرقطارم
مهارم کردی و دادی بناکس فزودی هر زمان باری بیارم

—== ۱۱۰ ==—

از آن دل خسته و سینه فکارم که گریان در ته سنگ مزارم
بواجندم که ته شوری نداری سرا پا شور دارم شر ندارم

—== ۱۱۱ ==—

از آن انگشت نمای روزگارم که دور افتاده از یار و دیارم
نزونم [نزونم] قصد جان کردن بناحق بجز بر سر زدن چاره ندارم

۱- ملحقات دوم نو ، ش ۷ ۲- لوك = شتر کم موی آب کش

—== ۱۱۲ ==—

زدست چرخ وارون (۱) داد دیرم هزاران ناله و فریاد دیرم
نشسته (۲) دلستانم باخس و خار چگونه خاطر خود شاد دیرم

—== ۱۱۳ ==—

بعمر خویشتن تا یاد دیرم (۳) ز هجرت ناله و فریاد دیرم
ندارم خاطر شادی بخاطر همیشه خاطر ناشاد دیرم

—== ۱۱۴ ==—

غم عشق ته مادر زاد دیرم (۴) نه از آموزش استاد دیرم
خوشم با آنکه از یمن غم ته خراب آباد دل آباد دیرم

—== ۱۱۵ ==—

بسرشوق سرکوی ته دیرم (۵) بدل مهر مه روی ته دیرم
بت من کعبه من قبله من تهئی هرسو نظر سوی ته دیرم

—== ۱۱۶ ==—

مو از جور بتان دل ریش دیرم زلاله داغ بردل بیش دیرم
چو فردا نامه خوانان نامه خوانند مو از خجلت سری در پیش دیرم

۱- نخف : گردون. ۲- نخف : نشینه.

۳- ملحقات اول نو، ش ۲۷ ۴- ملحقات اول نو، ش ۲۶

۵- ملحقات اول نو، ش ۲۴

===== ۱۱۷ =====

مو از قالو ابلی تشویش (۱) دیرم گنه از برگ و بارون (۲) بیش دیرم
اگر لاتقنطوا دستم نگیره من از یاویلنا اندیش (۳) دیرم

===== ۱۱۸ =====

هزاران غم بدل اندوته دیرم بسینه آتشی افروته دیرم
بیک آه سحرگاه از دل تنگ هزاران مدعی را سوته دیرم

===== ۱۱۹ =====

زعشقت آتشی در بوته دیرم در آن آتش دل و جان سوته دیرم
سگت گر با نهد بر چشمم ایدوست بمرگان خاک راهش روته دیرم

===== ۱۲۰ =====

مو آن ز ندیم که عصیان پیشه دیرم (۴) بدستی جام و دستی شیشه دیرم [۱۹]
اگر تو بیگناهی رو ملک شو مو از حوا و آدم ریشه دیرم

===== ۱۲۱ =====

ز بخت بد هزار اندیشه دیرم (۵) همیشه زهر غم در شیشه دیرم
ز ناسازی بخت و گردش چرخ فغان و آه و زاری پیشه دیرم

===== ۱۲۲ =====

بسر غیرته سودائی ندیرم (۶) بدل جز ته تمنائی ندیرم
خدا زونه که در بازار عشقت بجز خون هیچ کالائی ندیرم

===== ۱۲۳ =====

بغیرته دگر یاری ندیرم (۷) باغیاری سرو کاری ندیرم
بدکان تو آن کاسد متاعم که اصلا روی بازاری ندیرم

-
- | | |
|-------------------------|------------------------|
| ۱- نخف: اندیش دیرم. | ۲- نخف: برگ داران، |
| هرن: گناه از برگ دارون. | ۳- نخف: تشویش. |
| ۴- ملحقات نو، ش ۲۱ | ۵- ملحقات اول نو، ش ۳۰ |
| ۶- ملحقات اول نو، ش ۲۵ | ۷- ملحقات اول نو، ش ۲۸ |

—== ۱۲۴ ==—

اگر چون موم صد صورت پذیرم (۱) بهر صورت بدل نقش تو گیرم
تو تا بخت منی هرگز نخواهم تو تا عهد منی هرگز نمیرم

—== ۱۲۵ ==—

اگر آئی بجانت و انوازم (۲) و گرنائی ز هجرانت گدازم (۳)
بیادردی که داری بردلم نه (۴) بمیرم یا بسوزم یا بسازم (۵)

—== ۱۲۶ ==—

بدل درد غمت باقی هنوزم کسی واقف نبو از درد سوزم
نبو يك بلبل سوته بگلشن بسوز مو نبو کافر بروزم

—== ۱۲۷ ==—

نمیدانم که رازم واکه واژم غم سوز و گدازم واکه واژم
چه واژم هر که زونه بنگره فاش دگر راز و نیازم واکه واژم

—== ۱۲۸ ==—

فلک برهم زدی آخر اساسم زدی برخمره نیلی لباسم
اگر داری برات از قصد جانم بکن آخر از این دنیا اساسم

—== ۱۲۹ ==—

موکه مست از می انگور باشم چرا از نازنینم دور باشم [؟]
موکه از آتشت گرمی نوینم چرا از دود محنت کور باشم

۱- ملقحات دوم ن و ش ۶ ۲- هرنونخف: وانواژم .

۳- هرنونف: گدازم. ۴- نخف. تهردردی که داری...

۵- نخف: بسوجم یا بساجم، هرن، بسوزم یا بساژم.

—== ۱۳۰ ==—

باین بی آشنائی برکیاشم (۱) باین بی خانمانی برکیاشم
همه گرمو برونن (۲) واته آیم (۳) ته از درگر برونی واکیاشم (۴)

—== ۱۳۱ ==—

الهی واکیاشم واکیاشم موکه بی دست و پایم واکیاشم
همه از در برونند (۵) واتو آیم نوگر از در برونی (۶) واکیاشم

—== ۱۳۲ ==—

بشم (۷) واشم از این عالم بدرشم بشم (۸) از چین و ماچین دورتر (۹) شم
بر دلدار پیغامی فرستم (۱۰) که گردوری خوشه من دور ترشم (۱۱)

—== ۱۳۳ ==—

جگر پر درد تا کی آیم و شم ز وصلت فرد تا کی آیم و شم
چرا گوئی که در کویم نیائی مو تاکی بارخ زرد آیم و شم

۱- نخف، مصرع اول و دوم: برکه باشم، ت ه، مصرع ۴ و ۲ و ۱: برکیانشیم .

۲- نخف: همه از در برانن . ۳- هرن وت ه: هم از در برونن سوته آیم .

۴- نخف: ته کم از در برانی باکه باشم، ت ه : ته که از در برونی برکیانشم،
هرن : ته گر از در برانی برکیانشم .

۵- م ف و ب س : برانند . ۶- م ف : ته که از در برانی .

۷ و ۸- برون : وشم . ۹- هرن و برون : دیرترشم .

۱۰- م ف : بشم از حاجیان حج پیرسم .

۱۱- هرن : بشم از حاجیان حج پیرسم که این دیری بسه یادیر ترشم .

—== ۱۳۴ ==—

سرکوی تو تا چند آیم و شم ز وصلت بی‌نوا چند آیم و شم
سر کویت برای دیدن تو نترسی از خدا چند آیم و شم

—== ۱۳۵ ==—

باده برگیرم و سیرگلان شم کنار سبزه و آب روان شم
دو سه جامی خورم با شادکامی وایم مست و بسیر لالیان شم

—== ۱۳۶ ==—

بوره يك شو (۱) منورکن و ناقم مهل در محنت و درد فراقم (۲)
بطاق جفت (۳) ابروی تو سو گند که مو (۴) جفت غم تا از تو طاقم

—== ۱۳۷ ==—

شوی نالم شوی شوگیر نالم ز دست یار بی‌تدبیر نالم
گهی همچون پلنگ تیر خورده گهی چون شیر در زنجیر نالم

—== ۱۳۸ ==—

موکز سوته (۵) دلانم چون نالم موکز بی‌حاصلانم چون نالم
نشسته بلبان (۶) با گل بنالند موکه دور از گلانم چون نالم

۱- ن خ ف : یا يك شو

۲- هرن ون خ ف : مهل در محنت روز فراقم .

۳- ن خ ف : بطاق و جفت ، هرن : بجفت طاق .

۴- ن خ ف : که هم جفت . . .

۵- ن خ ف : من از سوته دلانم . . . ۶- ن خ ف : بلبل با گل نشینه زار ناله

===== ۱۳۹ =====

موکه افسرده حالم چون ننالَم (۱) شکسته پر و بالَم چون ننالَم
همه گوین فلالنی ناله کم کن ته آئی در خیالَم چون ننالَم

===== ۱۴۰ =====

دلَم زار و حزین (۲) چون ننالَم وجودم آتشین (۳) چون ننالَم
بمو واجن که چون و چندنالی چومر کم در کمین (۴) چون ننالَم

===== ۱۴۱ =====

بی ته بالین سیه ماره (۵) بچشمم بی ته روزان شوتاره بچشمم (۶)
بی ته هر گه شوم سیر گلستان گلستان سر بسر خاره بچشمم

===== ۱۴۲ =====

بی ته گلشن چو زندانه بچشمم گلستان آذر ستانه بچشمم
بی ته آرام و عمر زندگانی همه خواب پریشانه بچشمم

===== ۱۴۳ =====

داد از ایندل که هرگز نی بکامم داد از این دل که آزارد مدامم
داد از ایندل که چون مرغان وحشی دانه ناچیده هر روزه بدامم [؟]

===== ۱۴۴ =====

من (۷) آن آزرده بیخانمانم من آن محنت نصیب سخت جانم
من آن سرگشته خارم در بیابان که هر بادی وزد پیشش دوانم

۱- دویته هائیکه از شماره ۹۸ تا ۱۳۳ نسخه وحید دستگردی چاپ شده در اکثر
مآخذ مورد مطابقه و تصحیح اینجانب ثبت نشده است باستانی ۱۳ رباعی
آن که در کتاب بهشت سخن چاپ شده ، لذا ابیات مذکور مطابق با چاپ مرحوم
وحید نقل میشود .

۲ و ۳ و ۴- ن و : حزینه ، آتشینه ، کمینه .

۵- ن خ ف : ماری . ۶- ن خ ف : روز روشن شب تاری بچشمم .

۷- ن و ، ب س در مصرع اول و دوم و سوم : مو .

—== ۱۴۵ ==—

فلک کی بشنود آه و فغانم بهر گردش زند آتش بجانم
یاک عمری بگذرانم باغم و درد بکام دل نگرده آسمانم

—== ۱۴۶ ==—

تو خودگفتی که موملاح مانم به آب دیدگان کشتی برانم
همی ترسم که کشتی غرق و ابو درین دریای بی پایان بمانم

—== ۱۴۷ ==—

دلارا بی تو زار و ناتوانم جگر (۱) پر خار و پر خس دیدگانم
همان دستان که واته بو بگردن کنونش چون مگس بر سر زنانم

—== ۱۴۸ ==—

کنون داری نظر گو واکیانم زجورت درگدازه ، استخوانم
بکه اندیشه‌ای بیداد پیشه که آهم تیر بوناله کمانم

—== ۱۴۹ ==—

بخنجرگر در آرن دیدگونم (۲) باآتش گر بسوزند استخونم
اگر بر ناخنونم نی بکوبن نگیرم دل زیار مهربونم

—== ۱۵۰ ==—

دلم دوراست و احوالش ندونم (۳) کسی خواهم (۴) که پیغامش رسونم
خداوندا زمرگم مهلتی ده که دیداری بدیدارش رسونم

۱-ب.س: گل پر خارو. ۲- ماحقات اول نو، ش ۱۸ (در سایر مآخذ دیده نشد)

۳ و ۴- نو: نزونم، خواهد .

—== ۱۵۱ ==—

موآن مستم که پا از سرتزونم [ندونم]

سروپائی بجز دلبر نزونم [ندونم]

دلارامی کزو گیرد دل آرام

بغیر از ساقی کوثر نزونم [ندونم]

—== ۱۵۲ ==—

دلا از دست تنهائی بجونم (۱) زآه و ناله خود در فغونم

شوان تار از درد جدائی کره فریاد مغز استخونم

—== ۱۵۳ ==—

بصحرا (۲) بنگرم صحرا تو بینم (۳)

بدریا بنگرم دریا تو بینم

بهر جا بنگرم کوه و درودشت

نشان از قامت رعنا تو بینم (۴)

—== ۱۵۴ ==—

سر کوه بلند چندان نشینم که لاله سر در آره مو بچینم

چولاله بی وفا سربریاره (۵) بعهد بیوفایان چون نشینم

۱- ملحقات اول نو، ش ۲۲...

۲- نخف: بدریا بنگرم دریا ته وینم بصحرا بنگرم صحرا ته وینم.

۳- نو، م ف در مصرع اول و دوم و چهارم: ته وینم.

۴- نخف: نشانی از قدر رعنا ته وینم.

۵- نو: چولاله بی وفا بی وفا بو نگار بی وفا مو چون گزینم.

—== ۱۵۵ ==—

بوره بوره که دیدار تهوینم (۱) گل و سنبل ز دیدار ته چینم
همین شوقم بدی سالون و ماهون که در روزی دمی با ته نشینم

—== ۱۵۶ ==—

بوره (۲) روزی که دیدار تهوینم گل و سنبل بدیدار ته چینم
بوره بنشین (۳) برم سالان و ماهان که تا سیرت بوینم نازنینم

—== ۱۵۷ ==—

گلستان جای تو ای نازنینم مو در گلخن بخاکستر نشینم
چه در گلشن چه در گلخن چه صحرا چو دیده و اکرم جزئه نوینم

—== ۱۵۸ ==—

خوش آن ساعت که دیدار تووینم کمند عنبرین (۴) تار تووینم
نوینه خرمی هرگز دل مو مگر آندم که رخسار (۵) تووینم

—== ۱۵۹ ==—

الهی دشمنت را خسته وینم بسینهش خنجرى تادسته وینم
سر شو آیم احوالش بیرسم سحر آیم مزارش بسته وینم

—== ۱۶۰ ==—

کمان ابرویت پیوسته وینم (۶) گل صنعت برویت دسته وینم
زبس مهر رخت عالم فروزد جهان را دل بمهرت بسته وینم

۱- ملحقات اول نو، ش ۳۲....

۲- نخف: بوه روزی... توینم، گل... توینم .

۳- نخف: هم نیشم بدی سالان و ماهان ارم راضی بخونابت بوینم .

۴- نخف: عنبر آثار. ۵- نخ: دیدار.

۶- ملحقات دوم نو ش ۴....

===== ۱۶۱ =====

وگر جسمم بسوزی سوته خواهم اگر چشمم بدوزی دوته خواهم
گل هم رنگ و هم بوی تو خواهم اگر باغم بری برچیدن گل

===== ۱۶۲ =====

عبیر و مشک از موی تو خواهم (۱) نه مهر و مده که من روی تو خواهم
اگر باغم برن برچیدن گل گلی هم رنگ و هم بوی تو خواهم

===== ۱۶۳ =====

بوره سوته دلان گرد هم آئیم سخن واهم کریم غم و انمائیم (۲)
تراز و آوریم (۳) غمها بسنجیم هر آن غمگین تریم و زنین تر آئیم (۴)

===== ۱۶۴ =====

نذونم (۵) مو که سرگردان چرایم گهی گریان گهی نالان چرایم
همه درمانشان بی درد داران نذونم (۶) مو که بی درمان چرایم

===== ۱۶۵ =====

ز حال خویشتن موبی خبریم
نزونم [نذونم] در سفر یا در حضر بیم
فغان از دست تو ای بی مروت
همین [همی] نزونم [نزونم] که عمری در بدر بیم

۱- ملحقات دوم نو، ش ۵ ... ۲- نخف: بهم غمهای هم را و انمائیم.

۳- نخف: بر نهیم.

۴- هر نومف: هر آن سوته تریم سنگین تر آئیم، نخف: هر آن سوته تریم

۵ و ۶- نخف: ندانم، نو: نزونم. وزنین تر آئیم.

—== ۱۶۶ ==—

بوره یکدم (۱) بنالیم و بسوجیم از آن روئی که هر دو تیره روحیم
ته بلبل حاش لله مثل مونی نبوجز درد و غم یک عمر روحیم

—== ۱۶۷ ==—

عزیزان ما گرفتار دو دردیم یکی بدنقشی و دیگر که فردیم
نصیب مانبو که ماتو وینیم جمالت یک نظر نا دیده مردیم

—== ۱۶۸ ==—

بیا تادست از این عالم بداریم (۲) بیا تا پای دل از گل برآریم
بیا تا برد باری پیشه سازیم بیا تا تخم نیکوئی بکاریم

—== ۱۶۹ ==—

بوره کز دیده جیحونی بسازیم بوره لیلی و مجنونی بسازیم
فریدون عزیز از دست مورفت بوره از نو فریدونی بسازیم

—== ۱۷۰ ==—

بوره سوته دلان (۳) تا ما بنالیم ز دست یار بی پروا بنالیم
بشیم با بلبل شیدا بگلشن اگر بلبل ناله ما بنالیم

—== ۱۷۱ ==—

بوره سوته دلاتاها بنالیم بیا پروانه با ما تا بنالیم
ز عشق آن گل رعنا بنالیم ز دست یار بی پروا بنالیم

۱- در افواه بوره بلبل معروف است «وحید»

۲- ملحقات اول و ش ۲۰... ۳- نخف: سوته دلها بوره...

—== ۱۷۲ ==—

برندم همچو یوسف گریزندان ویا نالم زغم چون مستمندان
اگر صد باغبان خصمی نماید مدام آیم به گلزار تو خندان

—== ۱۷۳ ==—

ته سرورزان موسودای ته ورزان گریبان بلرزان واته لرزان
کفن در گردنم صحرای محشر هر آن وینان احوال ته پیرسان

—== ۱۷۴ ==—

دلم از دست ته نالانه نالان درون دل زخونم گشته پالان؟
هزاران قول بامن بیش کردی همه قولان ته بالان بالان (۱)

—== ۱۷۵ ==—

خوشا (۲) آنان نه سر دارند نه سامان
نشینن هر دوپا (۳) پیچن بدامان
شو وروزان صبوری پیشه گیرند (۴)
بیاد روی دلدارن مدامان

—== ۱۷۶ ==—

گلی کستم پی الوند دامان اوش از دیده دادم صبح و شامان
وقت آن بی که بویش وامو آیی بره بادش بره سامان بسامان

۱- نخف: یالان بالان [یعنی دروغ دروغ، لغت ترکی است.]

۲- نخف: خرم. ۳- نخف: بانشینند و پایچن....

۴- نخف: بانشینند صبوری پیشه گیرن شب وروزی که گل چین بدامان

—== ۱۷۷ ==—

بوره منت بریم ما از کریمان بکشیم دست از خوان لثیمان
کریمان دست درخوان کریمی که برخوانش نظر دارند کریمان

—== ۱۷۸ ==—

زیاد خود بیا پروا کریمان از اوگوالتجا واکه بریمان
کیه این تاب داره تا مودارم نداره تاب این سام نریمان

—== ۱۷۹ ==—

پشیمانم پشیمانم پشیمان کاروانی بوینم تا بشیمان
کهن دنیا بهیچ کسی نمانده (۱) بهره کوله باری می کشیمان

—== ۱۸۰ ==—

بوره ایدل بوره باری بشیمان مکه کاری کز آن گردی بشیمان (۲)
یه دو روزی بناکامی سرآریم باشه روزی که گل چینم بدامان

—== ۱۸۱ ==—

زدست موکشیدن باز دامان زکردارت نبی (۳) یک جو پشیمان
روم آخر بدامانی زنم دست که تا از وی رسد کارم بسامان

—== ۱۸۲ ==—

موآن اسپیده بازم سوهان چراگاه موبی سربشن کوهان
همه تیغی بسوهان میگردن تیز موآن تیغم که یزدان کرده سوهان

۱- جنگ خطی: کهن دنیا بکس باقی نمانده.

۲- ن خف: مکه کاری که باز آری پشیمان.

۳- جنگ خطی: نشی

—== ۱۸۳ ==—

دلم تنگ ندانم صبر کردن ز دلتنگی بوم راضی بمردن
ز شرم روی تهمو در حجابم ندانم عرض حالم وانه کردن

—== ۱۸۴ ==—

الهی آتش عشقم بجان زن (۱) شررزان شعله‌ام براستخوان زن
چو شمعم بر فروزا آتش عشق بر آن آتش دلم پروانه‌سان زن

—== ۱۸۵ ==—

آنکه بی‌خان و بی‌مانه منم من آنکه برگشته سامانه منم من
آنکه شامان بانده میکره روز آنکه روزش چو شامانه منم من

—== ۱۸۶ ==—

اگرستان مستیم از تو ایمون (۲) اگر بی‌پاو دستیم از تو ایمون
اگر گبریم و ترسا و مسلمان (۳) بهر ملت که هستیم از تو ایمون

—== ۱۸۷ ==—

اگر دستم رسد بر چرخ گردون از او پرسم که این چو نیست و آن چو
یکی را داده صد گونه نعمت یکی را قرص جو آلوده در خون

—== ۱۸۸ ==—

دلاچونی دلاچونی دلاچون همه‌خونی همه‌خونی همه‌خون (۴)
ز بهر لیلی سیمین عذاری (۵) چو مجنونی چو مجنونی چو مجنون

۱- ملحقات اول نو، ش ۳۳ ...

۲- در نسخه و جیدومف: مصرع اول و دوم و چهارم نوشته شده: «از ته ایمان».

۳- ن خ ف: اگر گبریم و هندو و مسلمان، نو، م ف: اگر هندو اگر گبرار مسلمان

۴- ن خ ف: جگرخونی جگرخونی جگرخون.

۵- ن خ ف: بدست مهوش لیلی نژادی.

—== ۱۸۹ ==—

بعالم کس مبادا چون من آئین

مو (۱) آئین کس مبو (۲) دردین و آئین

هر آنکه حال موش (۳) باور نمیو

مو آئین بی مو آئین بی مو آئین

—== ۱۹۰ ==—

بی ته تلواسه دیرم بوره بوین زهر در کاسه دیرم بوره بوین

میم خون، گریه ساقی، ناله مطرب مصاحب این سه (۴) دیرم بوره بوین

—== ۱۹۱ ==—

بوره بوره دلا حال دلم بین (۵) بوره حال دل ناقابل بین

محبت کشتم و بردشمنی داد بوره کشت و بری حاصلم بین

—== ۱۹۲ ==—

بیا جانانها کشته ام بین (۶) تن در خاک و خون آغشته ام بین

تماشای دل سر گشته ام کن بیا و طالع برگشته ام بین

—== ۱۹۳ ==—

بیا جانا دل پردرد من بین سرشگ سرخ ورنگ زرد من بین

غم محجوری و درد صبوری بیا برجان غم پرورد من بین

۱- در مصرع دوم و چهارم ن خ ف کلمه «مو» بقرینه مصرع اول «من» نوشته شده.

۲- ن خ ف: موا. ۳- ن خ ف: مش.

۴- ن خ ف: مصاحب خاصه.... ۵- ن خ ف دویتنی شماره ۳۸...

۶- ن خ ف: شماره ۹۳...

—== ۱۹۴ ==—

وای از روزی که قاضیمان خدا بو (۱) سرپل صراطم ماجرا بو
بنوبت بگذرند پیر و جوانان وای از آن دم که نوبت زان ما بو

—== ۱۹۵ ==—

دلی دارم (۲) که بهبودش نمیبو نصیحت میکریم سودش نمیبو
بیادش میدهم نش میبرد باد در (۳) آتش مینهم دودش نمیبو

—== ۱۹۶ ==—

دلی دیرم دمی خرم نمیبو غمی دیرم که هرگز کم نمیبو
خطی دیرم من از خوبان عالم که یار بی وفا همدم نمیبو

—== ۱۹۷ ==—

سری دارم که سامانش نمیبو غمی دارم که پایانش نمیبو
اگر باورنداری سوی من (۴) آی بوین دردی که درمانش نمیبو

—== ۱۹۸ ==—

شوی نبود که دل پر غم نمیبو (۵) زانکه دلبر دمی همدم نمیبو
هزاران رحمت حق باد بر غم زمانی از دل مو کم نمیبو

—== ۱۹۹ ==—

بوالله که جانانم توئی تو (۶) بسططان عرب جانم توئی تو
نمیدونم که چونم یا که چندم همیدونم که درمانم توئی تو

۱- رباعی ش ۱۶۳ نسخه وحید (در سایر مآخذ دیده نشد) .

۲- م ف: دیرم . ۳- ن خ ف و م ف: بر .

۴- م ف و ن خ ف: مو .

۵- رباعی ش ۱۶۲ نسخه وحید (در سایر مآخذ دیده نشد) .

۶- رباعی ش ۱۵۹ نسخه وحید (در سایر مآخذ دیده نشد) .

—== ۲۰۰ ==—

بوره بوره که جانانم توئی تو (۱) بوره بوره که سلطانم توئی تو
ته خود ذونی که غیر از تو ندونم بوره بوره که ایمانم توئی تو

—== ۲۰۱ ==—

شو تارت بوییم تار تارو (۲) گرفته ظلمتش هر برج و بارو
خدایا روشنائی بر دلم ده که تاوینم جمال هشت و چارو

—== ۲۰۲ ==—

امان از اختر شوریده مو (۳) فغان از بخت برگردیده مو
فلک از کینه ورزی کی گذاره دره خون از دل غمدیده مو

—== ۲۰۳ ==—

بهارم بی خزان ای گلبن مو (۴) چه غم کنده بیو بیخ و بن مو
برس ای سوته دل یکدم بدردم تئی امروز دل تازه کن مو

—== ۲۰۴ ==—

نصیب کس نبی درد دل مو (۵) که بسیار غم بیحاصل مو
کسی بو از غم و دردم خبردار که داره مشکلی چون مشکلمو

—== ۲۰۵ ==—

نیا مطلق بکارم این دل مو (۶) بجز خونابه اش نه حاصل مو
داره در موسم گل جوش سودا چه پروائی کره اینجا دل مو

۱- رباعی ش ۱۶۴ نسخه وحید (درسایر مآخذ دیده نشد) .

۲- رباعی ش ۱۶۵ نسخه وحید (درسایر مآخذ دیده نشد) .

۳- ملحقات اول ش ۳۸ (....)

۴- رباعی ش ۱۶۰ نسخه وحید (درسایر مآخذ دیده نشد) .

۵- ملحقات اول ش ۵۵ (....)

۶- رباعی ش ۱۶۱ نسخه وحید (درسایر مآخذ دیده نشد) .

===== ۲۰۶ =====

نوای ناله غم اندوته دونو (۱) عیار قلب خالص بوته دونو
 بوره سوته دلان واهم بنالیم (۲) که قدرسوته دل دلسوته دونو

===== ۲۰۷ =====

بی ته گلشن بیچشم گلخن آیو (۳) واته گلخن بیچشم گلشن آیو
 کلم ته گلبنم ته گلشنم ته که با ته مرده را جان برتن آیو

===== ۲۰۸ =====

بی ته هر که سرم بر بالش آیو (۴) اخستانم (۵) چونی درنالش آیو
 زهجرونت بجای اشك از چشم زمزگون شعله های آتش آیو

===== ۲۰۹ =====

بدل چون یادم از بوم و بر آیو (۶) سرشکم بیخود از چشم تر آیو
 از آن ترسم من برگشته دوران که عمرم در غریبی برسر آیو

===== ۲۱۰ =====

خوش آنساعت که یاراز در در آیو (۷)
 شو هجران و روز غم سر آیو
 ز دل بیرون کنم جانرا بصد شوق
 همین واجم که جایش دلبر آیو

۱- نخف :

نوای ناله غم اندوته دانه
 بیا سوته دلان واهم بنالیم
 ۲- نسخه بدل نخف: گردهم آئیم .

۳- ملحقات اول ش ۳۴ (...)

۴- ملحقات اول ش ۳۷ (...)

۶- ملحقات اول ش ۳۵ (...)

۷- ملحقات اول ش ۳۶ (...)

۵- اخستان= استخوان .

—== ۲۱۱ ==—

غم عشق ته کی درهر سر آیو همائی کی بهر بوم و بر آیو
زعشقت سر فرازون (۱) کام یابند که خور اول بکھساران بر آیو

—== ۲۱۲ ==—

نسیمی کز بن آن کاکل آیو (۲) مرا خوشتر ز بوی سنبل آیو (۳)
چوشوگیرم خیالت (۴) رادر آغوش سحر از بستم بوی گل آیو (۵)

—== ۲۱۳ ==—

بکشت (۶) خاطر م جر غم نروئو (۷)
بیاغم جز گل ماتم نروئو (۸)
بصحـرای دل بیحاصل مو
گیاه ناامیدی هم نروئو (۹)

—== ۲۱۴ ==—

کجایی (۱۰) جای توای یاردلخواه که نامو بسپرم آن جایگه راه
همه جا جای ته موکور باطن غلط واتم غلط استغفرالله

—== ۲۱۵ ==—

غم درد دل مویی حساب (۱۱) خدازونه [زونه] که مرغ دل کبابه
بنازم دست و بازوی ته جلاد اگر قلم کری والله ثوابه

۱- بس و چاپ اول وحید : سرفرازان .

۲ و ۳ و ۵- نخف: آئی. ۴- نخف و م: خیالش .

۶- نو ، م ، مجموعه چاپی :

زکشت خاطر م جر غم نروئی ز باغم جز گل ماتم نروئی

ز صحرای دل بیحاصل من گیاه ناامیدی هم نروئی

۷- نخف: زدشت خاطر م جزغم نرویا...

۸ و ۹- نخف: نرویا .

۱۰- م: کجایی ۱۱- رباعی ش ۱۸۴ نو (درسایر موأخذ دیده نشد)

—== ۲۱۶ ==—

غم عشقت ز گنج رایگان به (۱) وصال ته ز عمر جاودان به
کفی از خاك کویت در حقیقت خدا زونه که از کون و مکان به

—== ۲۱۷ ==—

مورا درده (۲) دلم خو کرده واته نذونی (۳) درد دل ای بی وفاته
بوره مو (۴) سوته دل واته سپارم ته نذونی بادل و دل زونه باتو (۵)

—== ۲۱۸ ==—

دل مودایم اندر ماتم ته (۶) بدل پیوسته بی درد و غم ته
چه پرسی که چرا قدت بیو خم خم قدم از آن پیچ و خم ته

—== ۲۱۹ ==—

بدنیا مو نوینم کام بی ته (۷) بدس هرگز نگیرم جام بی ته
بلرزم روزو شو چون بیدم مجنون ندارم يك نفس آرام بی ته

—== ۲۲۰ ==—

دو چشمم راته خون پالا کنی ته (۸) کلاه عقلم از سروا کنی ته
اگر لیلی پیرسه حال مجنون نظر او را سوی صحرا کنی ته

۱- ملحقات اولش ۴۶...

۲- نخف: مرا درد دلم. ۳- نخ: ته دانی.

۴- نخ: تا. ۵- نخ: ته دانی و دلو دل زانه واتو.

بس: ته دانی بادل و دل زانه باته. ۶- رباعی ش ۱۸۵ نو...

۷- رباعی ش ۱۸۰ نو [؟] ... ۸- رباعی ش ۱۹۶ نو...

—== ۲۲۱ ==—

دلی دیرم چو مرغ پا شکسته چوکشتی بر لب دریا نشسته
همه گویند (۱) طاهرتار بنواز صدا چون میدهد تار شکسته (۲)

—== ۲۲۲ ==—

دل عاشق به پیغامی بساجه خمار آلوده با جامی بساجه
مرا کیفیت چشم تو کافی است قناعت گر (۳) بیادامی بساجه

—== ۲۲۳ ==—

دلت ای سنگدل برمانسوجه (۴) عجب نبود اگر خارا نسوجه (۵)
بسو جم تابسو جونم (۶) دلت را در آتش چوب تر تنها نسوجه (۷)

—== ۲۲۴ ==—

دلم از عشق (۸) خوبان گیج و ویجه (۹)
مژه برهم زنم خونابه (۱۰) ریجه
دل عاشق مثال (۱۱) چوب تری
سری سوجه سری خونابه (۱۲) ریجه

۱- نو: همه گوین که طاهر... ۲ نو: گسته.

۳- م ف ون خ ف وب س : ریاضت کش.

۴- آخر مصراع اول و دوم و چهارم این رباعی در کتیه آرامگاه ون خ ف و نسخه
هرن نسوجه نوشته شده و در نسخه های وحید و مجموعه چاپی وب س نسوجی ضبط
شده است.

۶- ن خ: نسو جم تانسو جانم...، نو: بسو جم تابسو جانم ...

۷- ن خ: بلی هر چوب تر تنها نسوجه ، نو، بس، ن م: در آذر چوب تر تنها نسوجی.

۸- م ف: از دست خوبان. ۹- ن خ ف: ویج.

۱۰- نو وب س: خوناوه، ن خ ف: سیلاب ریج.

۱۱- ن خ ف و م ف: بسان.

۱۲- م ف ونو: خوناوه، ن خ ف: سری سوج سری خونابه ریج.

—== ۲۲۵ ==—

بدنیادل نبندد هر که مرده (۱) که دنیا سربسر اندوه و درده
بقرستون گذر کن تابوینی که دنیا با رفیقونت چه کرده

—== ۲۲۶ ==—

نزونم [نزونم] (۲) لوطوعریانم که کرده
خودم جلاد و بیجانم (۳) که کرده
بدنه خنجر که تا سینه کنم چاک
بینم عشق برجانم (۴) چه کرده

—== ۲۲۷ ==—

سرم چون گوی در میدان بگرده دلم نزعهدو نریمان بگرده
اگر دوران بنامردان بمونه (۵) نشینم تا دگر دوران بگرده

—== ۲۲۸ ==—

وایدیم پیرو و برنایتم نمونده (۶) بتن توش و توانائیم نمونده
بمو واجن برو آلاله چین بچینم چون که بینائیم نمونده

—== ۲۲۹ ==—

مرا عشقت زجان آذر بر آره (۷) ز پیکر مشت خاکستر بر آره
نهال مهتر از دل گر بیرن هزاران شاخ هرسو سر بر آره

۱- ملحقات دومش ۹۰۰...

۲- چاپ اول وحیدش ۱۹۴: نزانم. ۳- چاپ چهارم وحید: بیجونم.

۴- چاپ چهارم و: برجونم. ۵- بس: بمانه.

۶- چاپ اول وحیدش ۱۹۵ مصراع اول و دوم و چهارم: نمانده.

۷- رباعی ۱۹۷۷ ن و...

—== ۲۳۰ ==—

زغم جان در تنم در گیر و داره (۱) سرم در رهن تیغ آبداره
ندارم اختیاری از چه جوشش دل موتاب این سودا نداره

—== ۲۳۱ ==—

هر آن دلبر که چشم مست داره هزاران چون منی پابست داره
میان عشقان آن ماد سیمای چو شعر من بلند و پست داره

—== ۲۳۲ ==—

غریبی سخت مرا دلگیر داره (۲) فلک بر گردنم زنجیر داره
فلک از گردنم زنجیر بردار که غربت خاک دامن گیر داره

—== ۲۳۳ ==—

سرم سودای گیسوی ته داره (۳) دلم مهر مه روی ته داره
اگر چشمم بماء نوکره میل نظر بر طاق ابروی ته داره

—== ۲۳۴ ==—

عزیزان (۴) موسم جوش بهاره چمن پر سبزه صحرا لاله زاره
در این موسم دمی فرصت غنیمت که دنیای دنی بی اعتباره

—== ۲۳۵ ==—

غمم بیحد و دردم بی شماره (۵) فغان کاین چاره و درمون نداره
خداوندا ندانه ناصح مو که فـریاد دلم بی اختیاره

۱- رباعی ش ۱۸۶ نو...

۲- رباعی ش ۱۷۸ نو [؟] ... ۳- رباعی ش ۱۹۱ نو...

۴- ملحقات اول چاپ یکم ش ۳۹: عزیزون .

۵- ملحقات اول ش ۴۰ ...

—== ۲۳۶ ==—

سر سرگشته‌ام سامون نداره (۱) دل خون گشته‌ام درمون نداره
بیکار مذهبی دل بسته دیرم که در هر مذهبی ایمون نداره

—== ۲۳۷ ==—

سرم بالین تنم بستر نداره (۲) بجز شور غمت در سر نداره
نهد دوراز ته هرکس سر بیالین الهی سر زبالین بر نداره

—== ۲۳۸ ==—

مورا ای دلبر مو با ته کاره وگر نه در جهان بسیار یاره
کجا پروای چون موسو ته دیری چو مو بلبل بگلزارت هزاره

—== ۲۳۹ ==—

دلم میل گل باغ ته دیره (۳) سراسر سینه‌ام داغ ته دیره
بشم آلاله زاران دل کرم شاد دیم آلاله هم داغ ته دیره

—== ۲۴۰ ==—

سحر گاهان که اشکم لاوه گیره (۴) ز آهم هفت چرخ آلاوه گیره
چنان ریزم زدیدد اشگ خونین که گیتی سربسر سیلاوه گیره

—== ۲۴۱ ==—

دل مو غیر تو دلبر نگیره (۵) بجای جوهری جوهر نگیره
دل مو سوته و مهر ته آذر بنی نا سوته آذر در نگیره

۱- ملحقات اول ش ۴۱... ۲- ملحقات اول ش ۴۳...

۳- رباعی ش ۱۷۹ ن و... ۴- رباعی ش ۱۷۵ ن و...

۵- رباعی ش ۱۹۱ ن و...

—== ۲۴۲ ==—

مسلسل گیسوان بر تاب مکره (۱) خمارین نر گسان پر خواب مکره
همی خواهی که مهر از مو ببری (۲) برینه روزگار اشتاب مکره (۳)

—== ۲۴۳ ==—

دل از مهرت نورزه بر چه ارزه (۴) نخواهم دل که مهر ته نورزه
گریبان هر که از دست کره چاک یک عالم گریبان وایرزه

—== ۲۴۴ ==—

زبس مهر رخت عالم فروزه (۵) جهان را دل بمهرت سینه سوزه
فلک را شیوه دایم این چنین بود که هر جا چشم امیدی بدوزه

—== ۲۴۵ ==—

بلا رمزی ز بالای ته باشه جنون قسمی ز سودای ته باشه
بصورت آفرینم این گمانه که پنهان در تماشای ته باشه

—== ۲۴۶ ==—

درخت غم بجانم کرده ریشه بدرگاه خدا نالم همیشه
عزیزون (۶) قدر یکدیگر بدونید اجل سنکست و آدم مثل شیشه

۱- نخف، مصراع اول و دوم و چهارم: مکه ۲- نخف: برآنی تو که مهر از ما
برینی .

پریشان سنبلان پرتاو مکه خمارین نر گسان حوناو مکه
۳- هرن :

ورینی ته که مهر از ما ورینی برینه روزگار اشتاو مکه

۴- رباعی ش ۱۹۰ ن و... ۵- ملحقات اول ش ۴۵...

۶- نخف، بس، چ اول نو: عزیزان .

—== ۲۴۷ ==—

هزارت دل بغارت برته ویشه (۱) هزارانت جگر خون کرته (۲) ویشه
هزاران داغ ویش از ویشم اشمر هنی نشمرته از اشمرته ویشه

—== ۲۴۸ ==—

الهی سوز عشقم بیشتر که دل ریشم ز دردش ریشتر که
از این غم گردمی فارغ نشینم بجانم صد هزارون (۳) نیشتر که

—== ۲۴۹ ==—

همه از باغ و بستان بادمکه (۴) دل از زندان غم آزاد مکه
مکان دیگر و ملک دیگر [دگر] جوی وطن در این خراب آباد مکه

—== ۲۵۰ ==—

سحرگاهان فغان بلبلانه (۵) بیاد روی پر نور گلانه
زآه موفلك آخر حذر که اثر در ناله سوته دلانه

—== ۲۵۱ ==—

چومن (۶) يك سوته دل پروانه نه بعالم همچو من (۷) دیوانه نه
همه مارون و موران (۸) لانه دارند من دیوانه را ویرانه نه (۹)

۱- هرن: برده ویشه. ۲- هرن: کرده ویشه.

۳- ملحقات اول چاپ یکم وحیدش ۴۲: هزاران.

۴- ملحقات دوم ش ۸... ۵- رباعی ش ۱۸۲ ن و...

۶- و ۷- ن و ومف وبس: مو

۸- مف: موران و ماران، نو چاپ اول وبس: ماران و موران، نو چاپ چهارم:
مارون و مورون.

۹- هرن: بعالم همچو مو پروانه نه جهان را همچو مو دیوانه نه
همه ماران و موران لانه دیرن من دیوانه را ویرانه نه

—== ۲۵۲ ==—

بدنیا مثل مو دلسوته نه (۱) بدرد سوز غم اندوته نه
چسان بندم ره سیل دو دیده که این زخم دلم لوسوته نه

—== ۲۵۳ ==—

در این بوم و برانم پرورش نه شوانم جاو روزانم خورش نه
سری دیرم که مغزی اندرونی تنی دیرم که پروای سرش نه

—== ۲۵۴ ==—

بکس درد دل مو واتنی نه که سنگ از آسمان انداتنی نه
بمو واجن که ترک یار خود که (۲) کسب یارم که ترکش واتنی نه

—== ۲۵۵ ==—

بی ته یکدم دلم خرم نمونه (۳) وگر روی تو وینم غم نمونه
اگر درد دلم قسمت نمایند (۴) دل بی درد در عالم نمونه

—== ۲۵۶ ==—

چه دیره اینکه دارش آذرینه (۵) چه دشته اینکه خونخوارش زمینه
مگر بوم و بر مسکین دلانه مگر صحرای عشق نازینه

—== ۲۵۷ ==—

دلم از درد تو (۶) دائم غمینه بیالین خشم و بستر زمینه
همی جرمم که موته دوست دیرم (۷) نه هرکت دوست دیره (۸) حالش اینه

۱- رباعی ش ۱۸۳ ن و ... ۲- ب س: کن .

۳- ریاض: وی ته یکدم دلم خرم نمانه ، مصراع دوم: غم نمانه ، مصراع
چهارم: درعالم نمانه . ۴- هرن: اگر درد دلم قسمت نموین.

۵- رباعی ش ۱۷۱ ن و ... ۶- نو: ته . ۷- نم: دارم ۸- هرن: داره.

—== ۲۵۸ ==—

صدای چاوشان مرده آیه (۱) بگوش آوازه آیه
رفیقون میرون نوبت بنوبت وای آنروزی که نوبت برته آیه

—== ۲۵۹ ==—

بی ته اشکم زمزگان تر آئی (۲) بی ته نخل حیاتم (۳) بی بر آئی (۴)
بی ته درکنج تنهائی شب وروز (۵) نشینم تا که عمرم (۶) بر سر آئی

—== ۲۶۰ ==—

چوشو بی توسرم بر بالش آئی (۷) چونی از استخوانم نالش آئی
شو هجرون بجای اشکم از چشم بمزگان شعله های آتش آئی

—== ۲۶۱ ==—

سحرگاهان که بلبل برگل آئی اشگ چشم بدامان گل (۸) آئی
روم در پای گل افغان کرم سر که هر سو ته دلی در غلغل آئی

—== ۲۶۲ ==—

شوی کان نازنینم (۹) از در آئی گذشته عمرم آنشو بر سر آئی
همه شو دیده مو تا سحرگاه بود بر راه ته تا خود (۱۰) بر آئی

۱- ملحقات اول ش ۴۷...

۲- هرن مصراع اول: تر آیو، مصراع دوم: بی ته نخل امیدم بی بر آیو.

۳- نخف: مرادم. ۴- نم: بر سر آئی.

۵- نخف وهرن: شو وروز، نم: همه عمر، ن وچاپ اول: همه روز.

۶- نخف و نم. تاحیاتم. ۷- رباعی ش ۲۴۸ و

۸- چاپ اول وحیدش ۲۷۹: گل گل... ۹- نخ: نازدارم ۱۰- نخ: خور

— ۲۶۳ —

ته که نوشم نئی نیشم چرائی ته که یارم نئی پیشم چرائی
ته که مرهم نئی ریش دلم را نمک پاش دل ریشم چرائی

— ۲۶۴ —

ته که خورشید اوج و دلربائی (۱) چنین بی رحم و سنگین دل چرائی
باول آنهمه مهر و محبت با آخر راه و رسم بیوفائی

— ۲۶۵ —

فلک در قصد آزارم چرائی گلم گر نیستی خارم چرائی
ته که (۲) ماری زدوشم برنداری میان بار سربارم چرائی

— ۲۶۶ —

ته که نازنده بالا دلربائی (۳) ته که بی سرمه چشمان سرمه سائی
ته که مشکین دو گیسو در قفائی بمو واجی که سرگردان چرائی

— ۲۶۷ —

نگار تازه خیز مو کجائی (۴) بچشمان سرمه ریز مو کجائی
نفس برسینه طاهر رسیده دم مردن عزیز مو کجائی

۱- ملحقات اول ش ۵۸... ۲- نخ: کت

۳- نخ ف: ته کت نارینه چشمان سرمه سائی - ته کت بالنده بالادل ربائی
ته کت مشکینه گیسو در قفائی...

هرن: ته کت نازنده چشمون سرمه سایه ته کت بالنده بالا دلربایه
ته کت مشکینه گیسو در قفایه ابی واجی که سرگردون چرایه

۴- رباعی ش ۲۹۴ ن و...

— ۲۶۸ —

سر راهان نشینم تا ته آئی در شادی بروی موگشائی (۱)
آیه روزی بروز مو (۲) نشینی بوینی تاچه سخته (۳) بی وفائی

— ۲۶۹ —

دل‌بی عندلیب خوش نوائی (۴) که مینالد زغم هر صبح کائی
بشاخ گل سحر بلبل همی گفت که ای گل بی وفائی بی وفائی

— ۲۷۰ —

زدل بیرون ببختم ناله نائی (۵) زمرگان تر مو ژاله نائی
شوی نایه که موخوابت بوینم ببخت مو بچشم لاله نائی

— ۲۷۱ —

عریزا مردی از نامرد نائی (۶) فغان و ناله از بیدرد نائی
حقیقت بشنو از پور فریدون که شعله از تنور سرد نائی

— ۲۷۲ —

عزیزون از غم و درد جدائی (۷) بچشمونم نمانده روشنائی
گرفتارم بدام غربت و درد نه یارو همدمی نه آشنائی

-
- نخف: ۱- سوی چشمم بشی از چشم‌راهی . ۲- من
۳- بدانیکه چه سخته چشم‌رائی .
۴- رباعی ش ۲۱۹ ن و . . .
۵- رباعی ش ۲۷۷ ن و . . .
۶- رباعی ش ۲۶۰ ن و [؟] . . .
۷- ملحقات اول ش ۵۳ . . .

— ۲۷۳ —

پی مرگ نکویان گل نروئی وگروئی نهرنگش بی نه بوئی
زخودرو هیچ حاصل برنخیزه (۱) بجز بد نامی و بی آبروئی

— ۲۷۴ —

مواحوالم خرابه گرتو جوئی (۲) جگر بندم کبابه گرتو جوئی
تو که رفتی و یار نو گرفتی قیامت هم حساب به گرتو جوئی

— ۲۷۵ —

موهر شام و سحر گریم بکوئی (۳) که جاری گردد ازهر گوشه جوئی
موی بیچاره اندر باغ وصلت هر آنچه لاله کارم خار روئی

— ۲۷۶ —

بجز این موندارم آرزوئی که باشد همدم مولالهروئی
اگر در دلم واژه (۴) بکوهان دگر در کوهسارون گل نروئی

— ۲۷۷ —

آلاله کوهساران هفته بی بنفشه (۵) جوکناران هفته بی
منادی میکرم (۶) شهر و بشهرو وفای گل عذاران هفته بی

۱- نخ، برنخیزی، چاپ چهارم وحید: برنخیزد.

۲- رباعی ش ۲۹۲ و... ۳- رباعی ش ۲۷۶ و...

۴- چاپ اولنوش ۲۴۹: وازم، مصراع چهارم کوهساران.

۵- هرن ونخف: بنوشه.

۶- نخف: میکرو، آتشکده آذر: میکرم شهران بشهران

—== ۲۷۸ ==—

زمان لاله زاران هفته بی (۱) که فصل نوبهاران هفته بی
غنیمت دان وصال یارجانی که وصل روی یاران هفته بی

—== ۲۷۹ ==—

زری چون مونه اندر بوته بی (۲) نه چون موغم بدل اندوته بی
بجز شمعم بیالین همدمی نیست که یار سوته دل دل سوته بی

—== ۲۸۰ ==—

صفا هو نم صفا هو نم چه جایی (۳) که هر یاری گرفتم بی وفایی
شوم یکسر برونم تا بشیراز که در هر منزل صد آشنایی

—== ۲۸۱ ==—

بدام دلبری دل مبتلا بی (۴) که هجرانش بلا، وصلش بلایی
دراین ویرانه جز دلخون ندیدم نه دل، گوئی که دشت کربلا بی

—== ۲۸۲ ==—

عاشق آن بی که دایم در بلا بی (۵) ایوب آسا به کرمان مبتلا بی
حسن آسا بنوشه کاسه زهر حسین آسا شهید کربلا بی

۱- رباعی ش ۲۸۸ ن و چاپ چهارم : لاله زارون ، نوبهارون ، غنیمت دون ،
روی یارون .

۲- نخ : چو مو زانده دل بی روت بی که میدان بلا در بوته بی
بجز شمعم بگیتی رازنگداشت که یار سوته دل دل سوت بی

۳- رباعی ش ۲۴۴ وحید... [؟] ۴- رباعی ش ۲۷۱ ن و ...

۵- رباعی ش ۲۱۲ ...

—== ۲۸۳ ==—

بلا بی دل خدایا دل بلا بی (۱) گنه چشمان کرو (۲) دل مبتلا بی
اگر چشمان نکردی دیده بانی چه دانستی دلم خوبان کجایی

—== ۲۸۴ ==—

جهان بی وفا زندان مایی (۳) خار غم قسمت دامن مایی
صبر ایوب و محنتهای یعقوب همه گوئی نصیب جان مایی

—== ۲۸۵ ==—

بسوی باغ و بستان لاله وایی (۴) همه موها مثال ژاله وایی
وگرسوی خراسان کاروان را رهانم موسوی بنگاله وایی

—== ۲۸۶ ==—

غم عالم (۵) نصیب جان مایی بدور (۶) ما فراغت کیمیایی
رسد آخر بدرمان در دهر کس (۷) دل مایی که درمانش بلا بی (۸)

—== ۲۸۷ ==—

زمشگ چین سیه تر سنبلت بی (۹) هزاران دل بقید کاکلت بی
نباشد ناله ام را در دلت راه زخار اسخت تر گویا دلت بی

۱- هرن: بلا بی دل بلا بی گنه چشمون کرون دل مبتلا بی

اگر چشمون نوین روی زیبا چه زو نودل که خوبان در کجایی

۲- نخ ف مصراع اول: خدایا دل بلا بی... مصراع دوم: گنه چشمان کرون

۳- رباعی ش ۵۴ نخ و ۲۲۶ نو... ۴- رباعی ش ۲۷۰ نو...

۵- نخ: همه حرمان، هرن: غم دوران. ۶- نو بدرد، نسخه خطی بدور.

۷- نخ: همه دزدی رسی آخر بدرمان، هرن: زردمار سه آخر بدرمون.

۸- هرن: دل مایی که درمونش فنا بی، نخ: دردمایی که درمانش فنا بی.

۹- رباعی ش ۲۸۷ نو...

—== ۲۸۸ ==—

روزم از شو شوم از رو (۱) تری بخت آشفتهام زیر و زبری
شو و روز از فراقت ناله مو (۲) چو آه بینوایان بی اثری

—== ۲۸۹ ==—

شوم تاریک و روزم تیره تری (۳) بخت آشفتهام زیر و زبری
زمزگان خدنگش خورده ام تیر که ناسورش بهردم تازه تری

—== ۲۹۰ ==—

شوم از شام یلدا تیره تری (۴) مو که دردم (۵) ز بودردا (۶) تری
همه دردان رسن آخر بدرمان من این دردم ز درمان بی اثری

—== ۲۹۱ ==—

واته هر کس که قربش بیشتر بی (۷) دلش از دوری ته ریش تر بی
اگر یکبار مزگان ته وینم بجانم صد هزاران بیشتر بی

—== ۲۹۲ ==—

هراون کس مال و جاهش بیشتر بی (۸)
دلش از درد دنیا ریش تر بی
اگر بر سر نهد چون خسروون تاج
بشیرین جانش آخر نیشتر بی

۱-ن خ بشماره ۴۶: روژم...ازرو.

۲-ن خ: شو و روژ... ناله من. ۳- رباعی ش ۲۶۶ نو...

۴-ن خ ف: رباعی ش ۷۱. ۵- نو مصراع دوم: درددلم، مصراع سوم

همه دردا ... بدرمون، مصراع چهارم درمان دردم خود بی اثری.

۶- رك: لغت نامه دهخدا (آ - ابوسعبد) ص ۱۴۱ ستون دوم.

۷- رباعی ش ۲۸۹ نو ... ۸- ملحقات اولش ۵۲...

—== ۲۹۳ ==—

مدام دل پراز خون جگری (۱) مدام جان حزین بی دیده تری
نشینم بر سر راحت شو و روز بود روزی ترا برمو گذر بی

—== ۲۹۴ ==—

خورآیین (۲) چهره ات افروته تری
بجانم (۳) تیر عشقت دو ته تری
ز چه خال رخت ذونی (۴) سیاهه
هر آن نزدیک خوربی سوته تری (۵)

—== ۲۹۵ ==—

خرم اون (۶) دل که از غم بهره ور بی باون دل وای کز غم بی خبر بی
بیازار محبت (۷) نقد رایج کسی داره درونش سوته تری

—== ۲۹۶ ==—

چو خوش بی مهر بونی (۸) هر (۹) دوسری
که یکسر مهر بونی درد سر بی
اگر مجنون دل شوریده ای داشت
دل لیلی از او (۱۰) شورید تری

۱- رباعی ش ۲۴۶ ن و... ۲- نخف: خورامین .

۳- هرن وریاض: دلم از تیر عشقت ۴- نخ: ذانی

۵- نسخه بدل ش ۲۹۵ وحید: مرا اختر بود خال سیاهت- زمویار که اختر سوته تری

۶- نخ بشماره ۴۵ و چاپ اول وحید: در مصراع اول آن و در مصراع دوم آن نوشته شده.

۷- نخ: حمیت

۸- نو و وف و نخف، مصراع اول و دوم: مهربانی. ۹- نخف: کز.

۱۰- نخ و وف و نو: آن.

— ۲۹۷ —

بدریای غمت دل غوطه ور بی مرا داغ فراق بر جگر بی
بچشم قطره های اشک خونین تو گویی (۱) لاله باغ نظری

— ۲۹۸ —

دل از دست غمت زیر و زبری (۲) دو چشمانم پر از خون جگر بی
هر آن یار عزیزش ناز و ر بی دلش پر غصه جانش پر شرر بی

— ۲۹۹ —

مدام دل بر آتش (۳) دیده تری
خم (۴) عیشم پر از خون جگر بی
بیویت زندگی یابم پس از مرگ (۵)
ترا گر بر سر خاکم گذر بی

— ۳۰۰ —

ز آهم هفت گردون پر شرر بی (۶) اگر آوا کرم خون جگر بی
ته که از غم دلت هرگز نسوته کجا از سوته دلها با خبر بی

— ۳۰۱ —

دل تو کی ز حالم با خبری (۷) کجا رحمت باین خونین جگر بی
ته که خونین جگر هرگز نبودی کی از خونین جگرها با خبری

-
- ۱- ن خ : بعینه
۲- رباعی ش ۲۸۴ نو...
۳- ن خ: پر آتش، نوش ۲۲۴: پر آتش، ش ۲۴۰: پر آذر،
هرن: ملال [؟] دل پر آذر.
۴- نوش ۲۲۴: اساس عیشم، ش ۲۴۰:
جام عیشم.
۵- ن و ش ۲۴۰: زیویت، ش ۲۲۴:
ته که هرگز نسوته جانت از غیر
۶- ن خ ف: با خبری
۷- رباعی ش ۲۶۵ نو...

—== ۳۰۲ ==—

هرآن باغی که نخلش (۱) سربدر بی
مدامش باغبون (۲) خونین جگری بی
بباید کندش از بیخ و از بن
اگر بارش همه لعل و گهر بی

—== ۳۰۳ ==—

شوتار و بیابان پرورک بی (۳) همه سحرابر از خار و خشک بی
نباشد اندرین ره روشنائی خوشا آنکس که بارش کمترک بی

—== ۳۰۴ ==—

چو خوش بی وصلت ای مهرامشک بی (۴)
مرا وصل تو آرام دلک بی
ز هجرت ای بت شیرین چالاک
دما دم دست حسرت بر سرک بی

—== ۳۰۵ ==—

دلاراهت پراز (۵) خار و خشک بی گذارت بر سر چرخ و فلک بی (۶)
گرازدست بر آیه (۷) پوست از تن بر آور تا که بارت کمترک بی

۱- نخ: دارش، هرن: هرون باغی که دارش

۲- نخ و مف و چاپ اول وحید: باغبان .

۳- رباعی ش ۲۱۴ نو...

۴- مصراع مزبور در نخ ف شماره ۳۰ عبارت مذکور در متن نوشته شده ولی در چاپ اول وحیدش ۲۲۸: ... وصلت آهنگ منک و در چاپ چهارم آهنگ ملک ضبط شده

۵- نخ و هرن: دلاراه تو پر... ۶- نخ و هرن: گذرگاه تو بر اوج فلک بی.

۷- هرن: گرازدست بر آیه.

—== ۳۰۶ ==—

ز شور انگیزی چرخ فلک بی که دایم دیده مو (۱) پرنمک بی
دما دم دود آهم برسمابی (۲) پیایی اشک (۳) چشم برسمک بی

—== ۳۰۷ ==—

دلم بلبل صفت حیران گل بی (۴) درونم چون درخت پی بگل بی
خونابه بار دیرم ارغوان وار درخت نهله بارش خون دل بی

—== ۳۰۸ ==—

دلی نازک مثال (۵) شیشهام بی
اگر آهی کشم اندیشهام بی
سرشکم گر بود (۶) خونین عجب بی
مو (۷) آن دارم که درخون ریشهام بی

—== ۳۰۹ ==—

نپنداری که بستان خوشترم بی (۸) سرم بوگوی میدان خوشترم بی
چو گلخن تار و تاریکه بچشم گلستان بی ته زندان خوشترم بی

—== ۳۱۰ ==—

بلامردش (۹) بکامم دلبرم بی (۱۰) سخنهای خوشش تاج سرم بی
اگر شاهم بیخشد ملک شیراز همان بهتر که دلبر دربرم بی

نخف: ۱- که دائم چشم بختم. ۲- تاسمائی .

۳- تنم نالان واشگم تاسمک بی .

۴- رباعی ش ۲۹۱ نو....

۵- هرن: بسان. ۶- ...هرن: گریه خونین عجب نیست.

۷- هرن: مو آن دیرم، نخ: من آن دارم که از... ۸- رباعی ش ۲۵۵ نو...

۹- لامرد = مهمانخانه صحرانشینان. ۱۰- ملحقات اولش ۵۶..

—== ۳۱۱ ==—

قدم دایم ز بار غصه خم بی (۱) چو مو محنت کشی در دهر کم بی
 مو هرگز از غم آزادی ندیدم دل بی طالع مو کوه غم بی

—== ۳۱۲ ==—

کریمی که مکانش لامکان بی (۲) صفا بخش تمام گلرخان بی
 نگهدارنده روز و شو خلق بهر جنبنده روزی رسان بی

—== ۳۱۳ ==—

هزارون (۳) لاله گوین (۴) در جهان بی
 همه بر مودهن (۵) بر دل گران بی
 آلاله خوم (۶) که خوش رنگست و خوشبو
 سرافراز همه آلیان بی

—== ۳۱۴ ==—

دنیا خوان بی و مردم میهمان بی (۷) امروز لاله بی و فردا خزان بی
 سیه چالی کنن نامش نهن گور بمو واجن که اینت خانمان بی

۱- رباعی ش ۲۵۹ ن و ... ۲- رباعی ش ۲۵۳ ن و ...

۳- ن خ و چاپ اول وحید : هزاران . ۴- ن خ : گویند

۵- ن خ : برمن دهند ۶- ن خ : خود

۷- رباعی ش ۲۷۵ ن و ...

—== ۳۱۵ ==—

چه واجم هر چه واجم واته‌شان بی (۱)
سخن از بیش و از کم واته‌شان بی
بدریا مـو شدم گـوهر بر آرم
هر آن گوهر که دیدم واته‌شان بی

—== ۳۱۶ ==—

خوشا آنان که الله یارشان (۲) بی بحمد و قل هو الله (۳) کارشان بی
خوشا آنان که دایم در نمازند بهشت جاودان بازارشان بی

—== ۳۱۷ ==—

زبیداد فلک یاران امان بی (۴) امان جستن روز آخر زمان بی
اگر پاره کنم یخه بجابو که وامو آسمون پرسرگران بی

—== ۳۱۸ ==—

اگر نامهربانم مهربان بی (۵) چرا از دیدگانم خون روان بی
اگر دلبر بمو دلدار میشه چرا در تن مرا نه دل نه جان بی

—== ۳۱۹ ==—

همایونم سرکـوهم وطن بی (۶)
سیر عالم کرم هـرجا چمن بی
نه خون دیرم نه مون [مان] دیرم نه سامون
دم مردن پر و بالم کفن بی

۱- رباعی ش ۲۸۵ نو ...

۲- هرن : یارشون بی : مصراع دوم : بحمد و قل هو الله کارشون بی ، مصراع سوم : نمازن ، مصراع چهارم : بازارشون بی .

۳- نو : که حمد و قل هو الله . ۴- رباعی ش ۲۵۶ نو ...

۵- رباعی ش ۲۶۹ نو ... ۶- رباعی ش ۲۲۵ نو ...

—== ۳۲۰ ==—

سیه بختم که بختم واژگون بی (۱) سیه روزم که روزم تیره گون بی
شدم محنت کش کوی محبت زدست دل که یارب غرق خون بی

—== ۳۲۱ ==—

اگر جایب بچرخ چارمین بی (۲) مدومت گرگ مرگ اندر کمین بی
و گرسد سال در دنیا بمونی در آخر منزلت زیر زمین بی

—== ۳۲۲ ==—

من (۳) آن شمع که اشکم آذرین (۴) بی
کسی که سوته دل اشکش همین (۵) بی
همه شو (۶) سوجم و کریم همه روز
ز ته شام چنان (۷) روزم چنین بی

—== ۳۲۳ ==—

همه بندتم (۸) مانند نی بی مدامم درد هجرانت (۹) زپی بی
مراسوز و گدازه (۱۰) تا قیامت خدا زونه (۱۱) قیامت تابکی بی

۱ - هرن : سیه بختم که بختم سرنگون بی توه روزم که روژم واژگون بی
شدم خار و خس کوی محبت زدست دل که یارب غرق خون بی

۲ - ملحقات اول ش ۵۰ ... ۳ - هرن : مو .

۴ - نم : از زمین بی . ۵ - هرن ، اشکش نه این بی .

۶ - ن م : شب .

۷ - هرن : زته شام چنن ، نم : زته شام چنن روزم چنان بی .

۸ - ریاض : بنالیدن دلم ... ۹ - نخ : ... هجران پی زپی بی .

۱۰ - نخ مرا سوزگدازان ، ریاض : مرا سوزت گداجه .

۱۱ - نخ : خداوندا ، ریاض : خدا ذونو ...

== ۳۲۴ ==

دوچشمونت (۱) پیاله پر زمی بی دو زلفونت خراج ملک ری بی
همی وعده کری امروز و فردا ندونم (۲) موکه فردای توکی بی

== ۳۲۵ ==

توکه دورازمنی نزدیک کی بی (۳) بلورین بازویت بالین کی بی
بگو شیرین لب با کی کره راز نشینی با کی و همراه کی بی

== ۳۲۶ ==

بهارآئی بهر شاخی کلی (۴) بی بهر باغی هزاران بلبل بی
بهر مرزی نیارم پا نهادن مباد از مو بترسوته دلی بی

== ۳۲۷ ==

دل موزآتش غم سوتنی بی (۵) بجانم سوز عشق افروتنی بی
گره ناکرده رشته در کفنهای بشاهان و گدایان دو تنی بی

== ۳۲۸ ==

سراسر مال دنیا سوتنی بی نظر از مال دنیا دو تنی بی
غم و دردی که در دل داری امروز (۶) برای روز حشر اندوتنی بی

۱ -- م ف و چاپ اول وحید : دوچشمانت ، مصراع دوم دوزلفانت .

۲ -- م ف : ندانم . ۳ -- ملحقات دوم ش ۱۰ ...

۴ -- هر ن : بهارآیو بهر باغی کلی بی - بهر شاخی ... ،

نم : بهارآئی بهر لاله دلی بی - بهر لاله

۵ -- رباعی ش ۲۸۲ نو ...

۶ -- چاپ اول وحید ش ۲۸۰ : غم و دردی که داری در دل امروز .

— ۳۲۹ —

بدنیا هیچکس کی ماندنی بی (۱) که دامان بر جهان افشاندنی بی
هنی لاتقنطوا (۲) خوانی عزیزم مگر یا ویلتا (۳) ناخواندنی بی

— ۳۳۰ —

زنم از بهریاری گیج و ویجی (۴) شوام آوه از چشمان بریجی
هر که راز دلش واجه بمردم یا از دیوانگی بویاز گیجی [۹]

— ۳۳۱ —

شواترت بوینم خواهش از پی شده کون و مکان از خلقت (۵) حی
حقیقت بشنوا ظاهر که گردید بیک کن (۶) خلقت کون و مکان طی

۱- رباعی ش ۲۸۱ نو...

۲ و ۳- در این رباعی و رباعی شماره ۱۱۷ « لاتقنطوا ویا ویلتا » اشاره است
بآیات :

۱- « قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله
یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم » = بگوای بندگان من که اسراف کردید
بر جان خویش نو مید نباشید از رحمت خدا بدرستی که خداوند بیامزد تمامی
گناهان را، همانا اوست آمرزنده مهربان. (سوره زمر ۳۹ آیه ۵۳)
۲- یا ویلتی لیتنی لم اتخذ فلا ناخذیلا = ای وای بر من کاش فلانی را بدوستی
نمی گزیدم (سوره فرقان ۲۵ آیه ۲۸)

آیه دوم اشاره بروز قیامت است ولی مناسب تر آنکه « یا ویلتا » خوانده
شود که اشاره باین آیه باشد: « قالوا یا ویلتا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن
وصدق المرسلون » = گویند وای بر ما، که؟ برانگیخت ما را از خوابگاهمان ، این
است آنچه خداوند مهربان وعده داد و راست گفتند پیغمبران. (سوره یس ۳۶ آیه ۵۲)

۴- رباعی ش ۲۶۴ نو... [زغم از بهریاری گیج و ویجی]

۵- رباعی ش ۲۸۶ نو چاپ چهارم: خلقت.

۶- اشاره است بآیه : « بدیع السموات والارض فاذا قضی امرأ فانما یقول له کن
فیكون » = خداوند پدید آورنده آسمانها و زمین است و چون اراده کند چیزی
را جز این نیست که گویدش بشو، پس میشود. (سوره بقره ۲ آیه ۱۱۷)

===== ۳۳۲ =====

یقینم حاصله که هرزه گردی (۱) از این گردش که داری بر نگردی
بروی مو بیستی هر رهی را بدین عادت که دارای کی نه مردی

===== ۳۳۳ =====

اگر دردم یکی بودی چه بودی اگر غم (۲) اندکی بودی چه بودی
بیالینم حبیبی (۳) یا طبیبی از این هر دو (۴) یکی بودی چه بودی

===== ۳۳۴ =====

مورا (۵) نه فکر سودائی نه سودی نه درد دل فکر (۶) بهبودی نه بودی
نخواهم جو کنار و چشمه سارون (۷) که هر چشم هزاران زنده رودی

===== ۳۳۵ =====

از آن روزی که ما را آفریدی بغیر از معصیت چیزی ندیدی (۸)
خداوندا بحق هشت و چارت زمو بگذر شتر دیدی ندیدی

===== ۳۳۶ =====

خدا یا دل زمو بستان بزاری نمی آیه (۹) زمو بیمار داری
نمیدانم لب لعلت بخونم چرا تشنه است با این آبداری

- ۱- رباعی ش ۲۵۲ نو... ۲- هر نون خف: و گر غم.
- ۳- هر نون خ بیالینم حبیبم یا طبیبم. ۴- هر نومف: از این دو گریکی...
- نخف: ۵- مرا، ۶- نه دل در فکر،
- ۷- نخواهم چشمه ساران بر لب جو. ۸- هر ن: بغیر از معصیت از ما چه دیدی.
- ۹- بس: نمی آید.

— === ۳۳۷ === —

نگارینا دل و جانم ته داری (۱) همه پیدا و پنهانم ته داری (۲)
 نمیدونم که این درد از که دارم (۳) همین دونم که درمانم ته داری (۴)

— === ۳۳۸ === —

نه بو روزم بغیر از بیقراری (۵) شوون بیداری و افغان و زاری
 بمن سوزه دل هر دور و نزدیک ته از سنگین دلی پرواننداری

— === ۳۳۹ === —

بواجی که چرا ته بیقراری (۶) مگر پرورده باد بهاری
 چرا گردی بکوه و دشت و صحرا بجان ته ندارم اختیاری

— === ۳۴۰ === —

رخونی از حیاخوی ریته دیری (۷) دومژگانی بزهر آمیته دیری
 ز جادوئی در آن چاه زنخدان دل هاروت (۸) را آویته دیری

— === ۳۴۱ === —

غم اندر سینۀ موخانه دیری (۹) چو ویرانه که بوم آشانه دیری
 فلك اندر دل مسکین مو نه از این غم هر چه در انبانه دیری

۲۰۱- نخ و هرن وم ف : ته دیری .

۳- نخ: ندانم مو که... هرن: ندونم مو که این درد از که دیرم.

۴- نخ: همی دانم که درمانم ته دیری. هرن همی ذونم که درمانم ته دیری.

۵- ملحقات اولش ۵۹... ۶- رباعی ش ۲۵۴ نو...

۷- رباعی ش ۲۶۲ نو... ۸- رك: فرهنگ لغات ۹- رباعی ش ۲۷۲ نو...

—== ۳۴۲ ==—

مرا دیوانه و شیدا ته دیری مرا سرگشته ورسوا ته دیری
نمیدونم (۱) دلم دارد کجا جای همیدونم (۲) که دروی جاته دیری

—== ۳۴۳ ==—

مسلسل زلف بر رو ریته دیری گل و سنبل بهم آمیته دیری
پریشان چون کری آن تارزلان بهر تاری دلی آویته دیری

—== ۳۴۴ ==—

سحر گاهان که اشکم لاوه گیری (۳) بگیتی سر بسر سیلاوه گیری
ز چشمان آنقدر اخگر بیارم که دنیا سر بسر آلاوه گیری

—== ۳۴۵ ==—

کشیمن (۴) گر بزاری از که ترسی برونی (۵) گر بخواری از که ترسی
به این نیمه دل از کس مو نترسم (۶) دو عالم دل ته داری (۷) از که ترسی

—== ۳۴۶ ==—

الهی ای فلک چون موز بون شی (۸) دلت هم چون دل مو غرق خون شی
اگر يك لحظه ام بی غم ببینی یقین زونم کزین غم سرنگون شی

م ف رباعی ش ۱:۷ - نمیدانم. ۲ - همیدانم.

۳ -- رباعی ش ۸۴ نسخه خطی فرزانه...

۴ - هرن: کشیمونار... مصراع دوم: برانیار

۵ - نخف: زنیمن گر... ۶ - نخف و ریاض: موبالین نیمه دل از کس نترسم.

۷ - ریاض: جهانی دل ته داری...

۸ - رباعی ش ۲۷۳ نو..

—== ۳۴۷ ==—

هزارت دل بغارت ورته ویشی (۱) هزارانت جگر خون کرده ویشی
هزاران داغ وریش ارسینم اشمرت همی نشمرتیه از اشمرتیه ویشی

—== ۳۴۸ ==—

در اشگم بدامان ریتیه اولی (۲) خون دلم ز چشمان (۳) ریتیه اولی
بکس حرفی زجورت وانواجم که حرف جورپنهان ریتیه اولی

—== ۳۴۹ ==—

دل بی عشق را افسردن اولی (۴) هر که دردی نداره مردن اولی
تنی که نیست ثابت درره عشق ذره ذره بآتش سوتن اولی

—== ۳۵۰ ==—

هر که دردی نداره مرده اولی (۵) دل بی درد و عشق افسرده اولی
سحر بلبل زنه آوا به گلبن که هر که عشق نداره مرده اولی

—== ۳۵۱ ==—

گرم رانی ورم خوانی ته زانی (۶) ورم آخر بسوزانی ته زانی
ورم برسر نهی الوند و میمند نمیوازم خدا زانی ته زانی (۷)

۱- رباعی ش ۱۲ ن خ مشابه ش ۲۴۷ کتاب ۲- رباعی ش ۲۶۳ ن و ...

۳- [خون دل از دو چشم ریتیه اولی] ۴- رباعی ش ۲۵۰ ن و ...

۵- رباعی ش ۲۸۳ ن و ...

۶- ن خ ف : ارم خوانی ورم رانی ته دانی ورم آخر بسوزانی ته دانی

۷- ن خ ف : همی واجم خدا جانی ته دانی

— ۳۵۲ —

هر آن کالوند دامان موشانی (۱) دامان از هر دو عالم در کشانی
اشک خونین پاشم از راه الوند تا که دلبر پایش برفشانی

— ۳۵۳ —

جد از تو دلم یکدم نمایی (۲) و گر مانی دلم بی غم نمایی
اگر درد دلم قسمت نماین (۳) دل بی درد در عالم نمایی

— ۳۵۴ —

من (۴) آن اسپید بازم همدانی که لانه دارم اندر که نهانی (۵)
بیال خود پر م کوهان بکوهان بچنک خود کنم (۶) نخجیر بانی

— ۳۵۵ —

دل شاد از دل زارش خبرنی (۷) سلامت رو ، زیمارش خبرنی
نه تقصیر ته ، این رسم قدیمه که آزاد ، از گرفتارش خبرنی

— ۳۵۶ —

شوی نایه کز اشکم دیده ترنی (۸) روزی نایه که خونینم جگرنی
شو و روجم رود با ناله و سوز تو خوش خفته ز حال موت خبرنی

۱- رباعی ش ۲۷۴ ن و...

۲- رباعی ش ۶۴ ن خ ف .

۳- م ف و ش ۶۴ ن خ : نمایند

ن و : ۴- مو آن اسپیده . ۵- لانه در کوه دارم در نهانی . ۶- کرم .

۷- ملحقات اول ش ۵۴ ... ۸- رباعی ش ۲۷۸ ن و...

—== ۳۵۷ ==—

کسی که ره به بیدادم بره‌نی (۱) خبر بر سرو آزادم بره‌نی
تمام خوب رویان جمع کردند کسی که یادت از یادم بره‌نی

—== ۳۵۸ ==—

زدل مهر رخ تو رفتنی نی (۲) غم عشقت بهر کس گفتنی نی
ولیکن سوزش مهر و محبت میان مردمون بنهفتنی نی

—== ۳۵۹ ==—

من دلسوته را لایق ندونی (۳) که در دیوان عشاقت بخونی
هزاران بار ارخونی ببو کم ز تو زیرا که بحر بیکرونی

—== ۳۶۰ ==—

بمیرم تا ته چشم تر نوینی (۴) شرار آه پر آذر نوینی
چنان از آتش عشقت بسوچم که از مورنگ خاکستر نوینی

—== ۳۶۱ ==—

من آن مرغم که آهم آتشی‌نی (۵) بالینم خشتی و بستر زمینی
جرم اینه که موته دوست دیرم هر که ته دوست دیره حالش اینی

—== ۳۶۲ ==—

بگورستان گذر کردم صباحی (۶) شنیدم ناله و افغان و آهی
شنیدم کله با خاک میگفت که این دنیا نمی‌ارزد بکاهی

-
- ۱- رباعی ش ۲۶۷ ن و و ۹۳ ب س ... ۲- ملحقات اول ش ۵۷ ...
۳- رباعی ش ۲۵۱ ن و ... ۴- رباعی ش ۲۹۰ ن و ...
۵- رباعی ش ۱۳ ن خ ف مشابه رباعی ش ۲۵۷ کتاب ۶- ملحقات اول ش ۵۱ ...

== ۳۶۳ ==

بنادونی (۱) گرفتم کوره راهی ندونستم که افتادم بچاهی
بدل گفتم رفیقی تا بمنزل ندونستم رفیق نیمه راهی

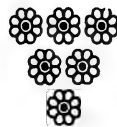
== ۳۶۴ ==

خیالت می‌کرم مو گاه گاهی (۲) مصیبت بو اگر مورا نخواهی
ته که کردی مورا آلوده درخون نباشد رنگ ، بالای سیاهی

چون دوبیتی ذیل از قلم افتاده بود اینک الحاق میشود

== ۳۶۵ ==

ز عشقت دیده نمناک دیرم (۳)
ز هجرت سینه غمناک دیرم
چو گل تا گیرمت روزی در آغوش
گریبان تا بدامان چاک دیرم



۱- چاپ اول وحید ش ۲۴۵: بنادانی، مصراع دوم و چهارم ندونستم ...

۲- رباعی ش ۲۹۳ ن و... ۳- رباعی ش ۱۱ م ف

غزل

سراپا همچو سوته (۱) مجمرستم	الا تازار چون تو دلبرستم
که دوزخ جزوی از خاکسترستم	موآن سوته (۲) دل آتش مزاجم
که در تن (۳) هر سومو (۴) خنجرستم	نه خورنه خواب دیرم بی ته گوئی
اگر خرسند (۵) گردم کافرستم	جدا از تو بخلد و حور و طوبی
که این ژولیده موبه ز افسرستم	نبی (۶) از افسر شاهیم فخری
همه خار و خسک در بسترستم	ز بالینم همه (۷) الماس روئی
فروزنده تر و سوزان ترستم	چو شمعم گر سراندازند صدبار
یکی بی سایه نخل بی برستم	نه کار آخرت کردم نه دنیا
یکی پژمرده تن نیلوفر ستم	رخ ته آفتاب و مو ز حرمان
یکی پر کنده مرغ بی پرستم	سمندر وش میان آتش عشق
که حسرت سایه و زحمت (۹) برستم	مویم (۸) آن بارور نخل محبت
در این کشور زهر کم کمتر ستم	نمیگیرد کسم هرگز بچیزی
که از سوز جگر خنیاگر ستم	بیک ناله بسوجم هر دو عالم

۲ - نخ : من آن دوزخ دل ...

۴ - م ف بهر سومو ...

۶ - نخ : نه بی

۸ - نخ : منم .

۱ - نخ ف : سوز .

۳ - نخ : در این تن ...

۵ - نخ : خورسند .

۷ - م ف : همی .

۹ - نخ : که محنت سایه و حسرت برستم

در این دیرم چنان مهموم و مغدوم (۱)	تو پنداری چومغ در آذرستم (۲)
زدوران یکسر مو بهره ام نیست (۳)	که روز از روز دیگر بدترستم
در این دنیا یتیمم (۴) بی ته گوئی	چو طفل بی پدر بی مادرستم
بسان کافر در مـؤمنستان	بسان مؤمن اندر (۵) کافرستم
بملك عشق روح بی نشانم	بشهر دل یکی صورت (۶) پرستم
اگر روزی دوصد بـارت بوینم	بجان (۷) مشتاق بار دیگرستم
زبان پهلوی را اوستادم	کتاب عاشقی را مسطرستم (۸)

خدایا عشق ظاهر بی نشان بی

که از عشق بتان بی پا سرستم

مو آن سوته دل بی پا سرستم	که دل سوته ز عشق دلبرستم
بدل از لاله رویان داغ دیرم	همه اندر رگ (۹) جان نشترستم
رخش تا کرده در دل جلوه از مهر (۱۰)	بخوبی آفتاب خاورستم
مو آن نخجیر وحشم تیر خورده	که در دام زمانه مضطر هستم
بجز مهرت اگر در دل گزینم (۱۱)	بهفتاد و دو ملت کافرستم

۱ - نخف : مظلوم و مغبون [؟] . ۲ - تو پنداری که مرغ بی پرستم .

۳ - زدوران بهره و بهروزیم نیست . ۴ - نه پیچم

۵ - مؤمنان در ... ۶ - در این کشور زهر کم کمترستم

۷ - همان ، م ف : بجان ۸ - چاپ چهارم نو : مصدرستم ؟

۹ - چاپ چهارم نو : همه آن در رگ ... ۱۰ - م ف ش ۱۲

۱۱ - نخف : بجز مهر تو گر در دل من بی ، م ف ش ۱۳ .

در این آماجگه دنیای فانی یکی اشکسته تیر بی پرستم
همه سوجم همه سوجم همه سوج (۱) بگرمی چون فروزان آذرستم

منم طاهر که در خونابه نوشی

محمد [ص] را کمینه چاکرستم

دلا در عشق تو صد دفتر ستم	که صد دفتر ز کونین از برستم
منم آن بلبل گل ناشکفته	که آذر در ته خاکستر ستم
دلم سوجه زغصه ور بریژه (۲)	جفای دوست را خواهان ترستم
مو آن عودم میان آتشتان	که این نه آسمانها مجمر ستم
شد از نیل غم و ماتم دلم خون	بچهره خوشتر از نیلوفر ستم
در این آلاله در کویش چو گلخن	بداغ دل چو سوزان اخگرستم
نه زورستم که بادشمن ستیزم (۳)	نه بهر دوستان سیم و زرستم
زدوران گرچه پری جام عیشم (۴)	ولی بی دوست خونین ساغرستم
جرم دایم در این مرزودر این کشت (۵)	که مرغ خوگر باغ و برستم

منم طاهر که از عشق نکویان

دلی لبریز خون اندر برستم

۱ - مفش ۱۴ . ۲ - چاپ اول وحید : بریجه

۳ - مفش ۱۵ . ۴ - مفش ۱۶ .

۵ - نخ : دشت .

مو آن مسکین تذرو بی پرستم مو آن سوزنده شمع بی پرستم
 همه (۱) در آشیان دیرم نشیمن در این ویرانه مرغ بی پرستم
 بدین مردانگی هستم چنان خوار ته پنداری که بر سر معجزستم
 دلا نامرده آسایش نمی‌نی (۲) که مو تا جان ندادم وانرستم
 دل از آلاله رویان سوته دیرم از اینان در درگ و جان (۳) نشترستم
 مواز روزازل (۴) طاهر بزادم
 از این رونام بابا طاهر هستم



۱- نخ : همی . ۲ - مفش ۱۷ ۳- نخ : پی، مشابه باییت دوم از غزل دوم
 ۴- نخ : من از روز اول ، چاپ چهارم نو : مواز روز اول ...

فرهنگ

بعضی از لغات و مصطلحات دوبیتی‌های باباطاهر

الف	اشتاو	شتاب
آجرین	آذرین	اشمرت
آذرین	آتشین	اشمرته
آلاله	لاله، گل شقایق	افروته
آلاوه و آلاو	الو و شعله و زبانه	انبان و انبانه
آماجکه	نشانگاہ	کیسه چرمی از پوست
آمیتہ	آمیخته	دباغی شده
آوا	مخفف آواز، بانگ، ندا و	اندوته
بمعنی خواندن و طلبیدن و دعاهم آمده	اون	اندوخته
آوه و آو	ای	آن
آوینہ	ایمون	این
آیو	اینہ	ایمان، هستیم
ابی و اجی	باز	این است
اخگر	یارغ شکاری و نیز سلاطین آنرا	ب
	شکار نمایندو...	

بالان	داموتله، بالنده، متحرك	بوته	ظرفی که طلا و نقره را در آن
بیو	بوده باشد		بگدازند و ...
بیی	باشی	بودردا	مخفف بودرداء کنیه یکی
بت و بتان	زیبا و زیبایان و ...		از صحابه
بدس	بدست	بوره	بیا
برانن	برانند	بوشم	باشم
برکیاشم	نزد چه کسانی بروم یا باشم	بوم	جغد، سرزمین
برنائیم	جوانیم	بوه	بود
بریجم	بریزم	بوین	بین
بسازم	بسازم	بوینم	بینم
بستون	بستان	بی	بود
بسه	بس است	پ	
بشم	بشوم، بروم	پالا و پالائیدن زیاد کردن، پر نمودن و	
بشن	قد و بالا، و بدن و تن، و سرو بن، و	افزون گشتن و صاف شدن.	
	اطراف هر چیزی	ت	
بشیم	بشویم، برویم	تاو	تاب
بالایه	بالایست	تذرو	مرغ صحرائی شبیه بخروس
بمو	بما		که او را قراول و ... نیز گویند
بنوشه	بنفشه	تلواسه	بیقراری و اضطراب،
بو	بود، باشد		میل مفراط
بواج	بگوید	ته	تو

خورشید	خور	تب	تو
خورد	خوره	تاب و طاقت و زور و قدرت	توش
خودم	خوم	تبه و تباه و ضایع شده و نابود	توه
خان	خون	گردیده و...	
خوناب	خوناو	ج	
خوانند	خونن	چست و چالاک، تیزوتند	جره
خوانان	خونون	باز سپید نر	جره بازی
بروزن می عرق انسان و حیوانات دیگر و بروزن موی بمعنی عادت و طبیعت و...	خوی	چ	
		نقیب قافله و لشکر	چاوش
		چرا هست	چرایه
		چرد	چره
	خین	چشمان	چشمون
د		چطور و چگونه و...	چنو
ناهشیار و احمق، صدای	دنگ	چنان	چنون
بهم خوردن دو چیز		جذب و جمع نماید و...	چیناد
دوخته	دونه	ح	
دیر	دور	محرومیت و دوری	حرمان
دلان	دلون	خ	
دور	دیر	خانه و سرا و کاروانسرا و...	خان
دارم	دیرم	مشرق و...	خاور
دارند	دیرن	خواننده و سازنده	خنیاگر
داری	دیری	خوبان	خوبون

دیرتر	دورتر	زنده و بی	زنده شد
دیل	دل	ژاله	شب‌نم، تگرگ، باران
دیم	دیدم	س	
	ذ	ساغر	پیاله شراب و...
ذانم	دانم	سایه	سایست
ذونم	دانم	سخون	سخن
ذونه	بداند	سرا‌بشن	بالا و اطراف
ذونی	دانی	سنبل: گلی خوشبوی و نوعی از زنبق و...	
ذیل = دامن، سبک، خواری، رسوائی		سمک	ماهی و ...
	ر	سمندر	جانوری ذو حیاتین شبیه به
رسه	رسد	چلیپاسه و بطور افسانه گویند در	
روته	روفته	آتش زندگی میکند	
رود مانند عود	فرزند، پسر، دختر	سو	سوی
رودان	فرزندان	سوته	سوخته، آتش زنه
روژ	روز	سوجم	سوزم
ریته	ریخته	سوجه	سوزد
ریجه	ریزد	سوژه	سوزد
ریژه	ریزد	ش	
	ز ژ	شم	شوم، روم
زانم	دانم	شو	شب
زامان	زمان	شوان و شبان	شبها
زنار رشته‌ایست که ترسایان و بت		شون	ایشان
پرستان برخود بندند		شهر و بشهر	شهر بشهر

شیدا دیوانه ولای عقل

ع

عذار رخساره و صورت و...

عندلیب مرغ خوش خوان ،

هزارستان

عود چوب سیاه رنگ و خوشبو و

نوعی ساز

ف

فتی افقی، بیفتی

ق

قالوا بلی : اشاره بآیه «واذا اخذ ربك

من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم و

اشهدهم علی انفسهم الست بر بکم

قالوا بلی شهدنا ان تقولوا يوم القيمة

انا کناعن هذا غافلین» (سوره اعراف

(۷) آیه ۱۷۲) یعنی یاد کن ای محمد

(ص) چون پروردگار تو بیرون آورد

از پشتهای فرزندان آدم یعنی از

اصلا بایشان نسل ایشانرا و گواه

گردانید ایشانرا بر خویشتن و گفت:

آیا نیستم پروردگار شما؟ گفتند:

آری تو پروردگار مائی، گواه شدیم

بر اقرار خود. تا اینکه در روز قیامت

شما نگوئید ما از غافلین بودیم .

قدك جامه رنگین و رای ابریشمین

قفایه قفایست

ك

کاسد بی رونق

کایم که آیم

کت که ترا

کجایه کجایست

کرم کنم

کری بوده باشی و بنمائی

کریم کنیم

کرن کنند

کرو کنند

کشه کشد

کشیمون کشی مارا

کف = کفو مانند، شبیه

کم که مرا

کنده پای بند اسیران و گریز پایان

کنشت آتشکده، معبد یهودان

کونین دو جهان

کیا مخفف کیان

کیان	که‌ها (جمع)	مجمر	آتش‌دان و عودسوزو..
کسیس	کسیست	مسطر:	سطر آرای هندسی و صفحه‌ای
	کَم	که با عانت آن کاغذ کتابت را خط می‌کنند	
گذاره	گذارد	معجر	سرپوش زنان
کرده	گردد	مغ بالضم	آتش پرست و...
کشایه	کشاید	مکره	مکن
گلخن	آتشگاه حمام	مکه	مکن
گیژ	گیج	مل	شراب
گیج: پریشان، سرگشته، پراکنده خاطر		منو	من
گیج و ویج	دنگ و منگ و	مو	من
پریشان خاطر		موش و مش	من او را، مراورا
	ل	مون	ما (جمع)
لا به: التماس، عجز، سخن نیازمندانه و..		مورون	موران
لا نقنطوا	رك: پاورقی ص ۱۶۵	مهل	نگذار
لاوه	لا به	میکره	می‌کند
لنگر	مجموعه مسین	میکرم	می‌کنم
لوك	شتر کم موی آب‌کش	می‌مند:	موضع‌ای است از مضافات غزنین
	م		ن
مان	خانه و اسباب منزل و...	ناسوته	نسوزانیده، ناسوخته
مارون	ماران	ناصرح	نصیحت‌کننده، پند دهنده
مبتلایه	مبتلایست	ناموته	نکشته، نمیرانیده
مبو	مبادا، نباشد	نایه	نیاید، نگوید

نبو	نباشد	از اضداد است
نبوه	نبود	و
نبی	نبود، نباشد، نباشی	وایی
نذانی	ندانی	وانم
نذونی	ندانی	وانتی
نروبو	نروید	واته
نزانی	ندانی	واج
نسوجه	نسوزد	گفتار و کلام و سخن ،
نش	نه او را	و بی نهایت گرسنه
نشمرته	نشمرده	واجم
نشیناد	نشیند	واجن
نشینن	نشینند	واجی
نشی یا	نمیشود	واژم
نمازن	نمازند	واژن
نموین	نمایند	واژه
نمیو	نمی باشد	واشم
نوا	مبادا	واکره
نوم	نام	واکه
نومه	نامه	واکیاشم
نوینا	نبیند	واکیان
نه	نیست	وانواجم
نَهله	نمیگذارد، نگذارد	وانواژم
نَهله	تشنه و بمعنی سیراب هم آمده	وتم
		وُناق
		اطاق و خانه

وریزم	بریزم	ورینند	بینند
وریزن	بریزند	ه	
ورگ	خاریابان	هاروت نام یکی ازدو فرشته ای که	
ورینه	براین است، قطع میکند	نکونسار در چاه بابل بعذاب الهی	
ورینی	براین هستی، قطع میکنی	گرفتار است .	
وسی هند	بسی هستند	همائی مرغ های یاشبیه بهمای	
وسی شند	بسی باشند	همایون مرغ های که استخوان	
وسی یند	بسی آیند	میخورد و ...	
وش	مانند و شبیه و ..	هنوز	هنی
وشم	بشوم، بروم	هیپات هیپات برای تعجب و تحیر	
ووینم	به بینم	استعمال میشود .	
ویژه	ویج است	ی	
ویج	سرگشته و پریشان	یا ویلتا رك: پاورقی ص ۱۶۵	
ویشه، ویشی	بیش است	یلدا شب آخر پائیز و شب اول زمستان	
وینم	بینم	که درازترین شب های سال است	



بخش سوم

شرح احوال

و

آثار

عين القضاة همدانی

ابو المعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی
المیانجی

عین القضاة همدانی

ترجمه شرح کلمات قصار باباطاهر عریان منسوب به عین القضاة همدانی که بخش چهارم کتاب حاضر میباشد ایجاب مینمود که خواننده را بر احوال و آثار قاضی همدانی مختصر اطلاعی حاصل آید بدین منظور شمه‌ای از آثار جاودانی و چگونگی زندگانی این عارف بزرگ و دانشمند سترک اوائل قرن ششم هجری در این بخش بمناسبت مقام نگاشته میشود و برای تفصیل احوال وی و آگاهی کامل از عقائد و آراء و سبک او میتوان بکتابهایی که درپاورقی این صفحه معرفی شده مراجعه نمود .

-
- ۱- طبقات الشافعیه : سبکی ج ۴ ص ۲۳۶
 - ۲- تتمه صوان الحکمه : علی بیهقی ص ۱۱۷
 - ۳- الوافی بالوفیات : صفادی ج ۱۵
 - ۴- تاریخ سلجوقی : عمادکاتب ص ۱۳۱ - ۱۵۶
 - ۵- لسان المیزان : ابن حجر عسقلانی ج ۴ ص ۴۱۰
 - ۶- نفحات الانس : عبدالرحمن جامی ص ۳۷۱
 - ۷- مرآة الجنان : یافعی ص ۲۴۴
 - ۸- تذکره هفت اقلیم : امین احمد رازی ص ۱۲۰۱
 - ۹- الانساب : سمعانی ، راجع به جد و پدرش
 - ۱۰- قاموس الاعلام : سامی ج ۵ ص ۳۲۳۱
 - ۱۱- تاریخ الحکماء : قفطی
 - ۱۲- هدیة العارفین : بغدادی ج ۱ ص ۴۵۵ بقیه در صفحه بعد

ضیاءالدین عینالقضاة همدانی از مشاهیر عرفای اوائل قرن
ششم هجری و از دانشمندان صوفی مسلک و جزء فقهای شافعی مذهب بوده
است .

بقیه از صفحه قبل

- ۱۳- شذرات الذهب : عماد حنبلی ص ۷۵
- ۱۴- خزینة الاصفیاء : غلام سرور لاهوری ج ۲ ص ۱۰
- ۱۵- معجم البلدان : یاقوت ، چ بیروت ج ۵ ص ۲۴۰ در کلمه «میان»
- ۱۶- نزهة الارواح : شهرزوری
- ۱۷- معجم المؤلفین : عمر رضا کحاله ج ۶ ص ۱۳۲
- ۱۸- کشف الظنون : حاجی خلیفه (راجع به مؤلفات قاضی)
- ۱۹- ایضاح المکنون : بغدادی (راجع به مؤلفات قاضی)
- ۲۰- الذریعه : تهرانی (راجع به مؤلفات قاضی)
- ۲۱- وفيات الاعیان : ابن خلکان
- ۲۲- ریاض العارفین : هدایت ، چ جدید ص ۱۶۷
- ۲۳- طرائق الحقائق : معصومعلیشاه، چ جدید ج ۲ ص ۵۶۸
- ۲۴- لغت نامه : دهخدا، مسلسل ۱۳۲ ص ۴۸۴
- ۲۵- ربحانة الادب : مدرس تبریزی ج ۳ ص ۱۴۴
- ۲۶- مزدیسنا : دکتر معین ص ۵۰۹
- ۲۷- احوال و آثار عینالقضاة همدانی : دکتر رحیم فرمنش
- ۲۸- مصنفات عینالقضاة همدانی . عقیف عسیران
- ۲۹- یزدان شناخت عینالقضاة : دکتر بهمن کریمی
- ۳۰- تذکره حسینی : میر حسین سنبلی ص ۲۰۵
- ۳۱- تذکره عرفات : تقی اوحدی
- ۳۲- غزالی نامه : جلال همائی ج اول ، ص ۲۸۸ و ...
- ۳۳- تاریخ نظم و نثر در ایران . سعید نفیسی ج ۱ ص ۱۱۱
- ۳۴- بزرگان و سخن سرا یان همدان . دکتر درخشان ج ۱ ص ۹۰ تا ۱۰۰

نام وی در اکثر تذکره‌های معتبر مانند تتمه صوان الحکمه و طبقات الشافعیه الکبری و... عبدالله و اسم پدر او محمد ضبط شده است و در ریاض العارفین و برخی تذکره‌ها گویا با اشتباه نام او محمد نوشته شده. کنیه او را ابوالمعالی و بعضی نیز ابو الفضائل یاد نموده‌اند. و همچنین لقب او را اکثر صاحبان تراجم عین القضاة و قلیلی ضیاء الدین تحریر داشته‌اند .

تولد عین القضاة بسال ۴۹۲ هجری قمری (مطابق ۱۰۹۸ م) در همدان اتفاق افتاده و پدرش محمد بن علی نیز در همدان تولد یافته است و شهرت او بمیانجی بعلت انتساب جدش بمیانیه (بین زنجان و تبریز (۱)) بوده است .

وفات عین القضاة بنابر مشهور شب چهارشنبه هفتم جمادی الاخری سنه ۵۲۵ قمری مطابق ۱۱۳۱ میلادی در همدان اتفاق افتاده ، بعضی سال وفات او را ۵۲۷ و صاحب ریاض العارفین ۵۳۳ هـ ق ثبت نموده است .

از چگونگی دوران کودکی عین القضاة و کیفیت تحصیلات مقدماتی وی بتفصیل اطلاعی در دست نیست لکن از آثار و تألیفات او بخوبی استفاده میشود که وی در جمیع فنون ادبی دارای مهارت تام بوده و بر علوم ریاضی و فقه و حدیث و علم کلام و فلسفه احاطه کامل داشته و از کلیه شعب تصوف آگاه بوده و با بینائی خاصی در مراحل عرفان علمی و عملی قدم برداشته و با کمال جرأت و شهامت مدرکات و معتقدات قلبی

۱- یاقوت در معجم البلدان چاپ بیروت ج ۵ ص ۲۴۰ مینویسد : «وانما سمی

بذلك لانه متوسط بین مراغه و تبریز »

حود را علناً و بدون هیچگونه تصنع و تکلفی برای مرید و غیر مرید آشکار و اظهار میداشته که اکثراً هم بمذاق بعضی از معاصران و حاسدانش خوش آیند نبوده است .

صاحب طرائق گوید : «آنقدر کشف حقایق و شرح دقایق که وی کرده است کم کسی کرده و از وی خوارق عادات چون احیا و اماته (!؟) بظهور رسیده است و میان وی و شیخ احمد مکاتبات و مراسلات بسیار است و از آنجمله رساله عینیه است که شیخ احمد نوشته که در فصاحت و بلاغت و روانی و سلاست توان گفت که آنرا نظیری نیست» .

عین القضاة بواسطه اطلاعات وسیع فقهی خود و هوش سرشار خداداد در همدان بمنصب قضاوت و افتاء رسیده ولی از تاریخ مدت انتصاب او بدین سمت و کیفیت مشروح آن اطلاع صحیحی باقی نمانده، فقط در نوشته هایش از خویش بنام قاضی همدانی نام برده است .

اغلب نوشته ها و آثار عین القضاة اعم از فارسی و عربی مشحون بر دستورات اخلاقی و عقائد عرفانی است که با سبک ساده و شیوه روانی تألیف و تحریر شده تنها رساله - الوایح او است که با نثر مسجع و صنایع لفظی و استعارات بسبک سوانح شیخ احمد غزالی تصنیف شده .

عین القضاة در این زمینه خود در مقدمه شکوی الغریب چنین گوید :
(۱) با اینکه صنایع لفظی طبعاً دلنشین است لکن پس از بلوغ من با آن وداع کردم و بدورش انداختم، پس از آن بفر گرفتن علوم دینی همت گماردم و برای پیمودن طریقه تصوف آماده گردیدم زیرا برای يك صوفی واقعی از سر گرفتن مطالب و دلبستن به اعمالی که بر اثر ریاضت آنها را ترك کرده بسیار ناپسند است .

عین القضاة برای استحکام عقائد دینی خود کتابهای علم کلام را با اشتیاق و علاقه فراوان مطالعه میکرده و مدت چهار سال بمطالعه کتب امام محمد غزالی جهت گسیختن زنجیرهای عقائد اوهامی پرداخته ولی متأسفانه از علم کلام هم برداشت نیکوئی جهت او حاصل نشده و او در وادی حیرت و سرگردانی تا پرتگاه ضلالت و گمراهی پیش رفته در اینموقع خداوند شیخ احمد غزالی را فراراه او قرار داده و او در اثر ملاقات با شیخ احمد غزالی از همه شکوک ذهنی و تشکیکات ابلیسی و زلت‌های تندی فکر نجات یافته و مابقی عمر را باقلبی آرام و مطمئن در طلب فنا قدم برداشته .

عین القضاة در سال ۵۱۵ قمری هجری بسن ۲۴ سالگی درهمدان بخدمت شیخ احمد غزالی رسیده و دوره ارشاد او در مدت کوتاهی (کمتر از بیست روز) اتفاق افتاده و با آماده‌گی خاصی که قبلاً در اثر مطالعات کتب کلامی و آثار امام محمد غزالی داشته شاهد مقصود را در آغوش گرفته و گویا در هر شب ره صدساله‌ای را طی کرده تا خود بمقام ارشاد نائل گشته . (۱)

او خود شرح سرخورده‌گی و تزلزل خاطر و نامطمئنی قلب خویش را و سپس کیفیت برخوردش با شیخ احمد غزالی و نجات خود را از هواجس نفسانی و نیل بمقام قرب و فنا ، در مقدمه کتاب زبدة الحقایق (الفرض الثانی ص ۴-۷) بدین مضامین بیان میدارد :

... هر سالگی نزد خویش پندارد که بحقیقت دست یافته و اصل بحق

۱- در مقدمه آئینه بینایان تألیف حاج میرزا محسن مدرس عماد الفقرا عین القضاة از اقطاب سلسله معروفیه ذهبیه کبرویه معرفی شده .

گشته درحالی که گمراهی همه مردم را فرا گرفته مگر کسی که خداوند
بفضل و کرم خود او را جفظ نموده تا بصراط مستقیم و راه روشن معتدل
هدایت گردد ...

و بتحقیق من راه دستیابی به علم [جهت هدایت و نیل بمقصود] را
پیمودم و کلیه علوم را اعم از نیک و بد و مفید و مضر مورد بررسی و مطالعه
قرار داده تا آنچه را که میخواستم و برای من مهم بود بدست آوردم اما
علوم کم فایده را نه بدان توجه نموده و نه در راه کسب علم بر آن اعتماد
کردم زیرا علم بسیار است و عمر کوتاه و تلف نمودن عمر در علوم کم
فایده حماقت است (۱).

(۲) ناچار بودم که در علم کلام خوض کنم چون غریقی که برای نجات
خویش بهر خاشاکی تمسک جوید و اگر خداوند بفضل و کرم خود مرا
دستگیری ننموده بود هر آینه به پرتگاه جهنم سقوط میکردم زیرا هر چه
بیشتر کتابهای علم کلام را مطالعه میکردم که از پستی تقلید نجات یابم
و به مقام ارجمند بصیرت نائل شوم بمقصود خود در آن کتابها دست نیافتم.
و اصول جمیع ادیان و عقائد در فکر من سست و مشوش گردید و به پرتگاهی
دافتادم که بیان آن در این مختصر ممکن نیست و اکثر مردم را سودی
بر شنیدن آن نیست زیرا بازگو نمودن آن موجب زیان مهم کونه فکران
و صاحبان قلبهای ضعیف میباشد پس آنچنان متحیر و سرگشته شدم که عیش
بر من منغص گردید تا اینکه راهنمای سرگشتگان [خداوند] هدایت من

۱- العمرا قصر من ان تعلم کل ما یحسن بک علمه فتعلم الایم فالایم .
(از کلمات قصار حضرت امیر) .

۲- با استفاده و دخل و تصرف از مقدمه تمهیدات

نمود و با کرمش مرا یاری کرد و خلاصه این که بعد از فضل الهی مرا از سقوط بورطه گمراهی نجات بخشید مگر مطالعه کتابهای پیشوای بزرگ حجة الاسلام ابی حامد محمد غزالی ... و تقریباً چهار سال به پی جوئی کتابهای غزالی مشغول بودم و در این مدت اشتغال بعلم، عجائب بسیاری دیدم که سبب نجات من از کوری و حیرت و ضلالت و گمراهی گردید... سپس وقتی که مقصود خود را [از علوم] حاصل کردم پنداشتم که بمقصد اصل شدم با خود گفتم که مطلب بدست آمد و بمنزل رسیدی و برای خویش شعر شاعر عرب را میخواندم :

انزل بمنزل زینب و رباب واربع فهذا مربع الاحباب (۱)...

[بدوران چهار ساله در اثر مطالعه کتب غزالی] چشم بصیرتم کم کم گشوده میشد و در این اثنا بر موانعی آگاه میشدم که نزدیک بود راه جستجوی ماوراء علوم را بر من قطع کند و قریب یکسال در این حالت بماندم و نتوانستم حقیقت واقعه ای را که در این سال بمن روی نموده بود دریابم تا اینکه سرور و پیشوای و مولایم ارجمندم پادشاه طریقت و راهنمای حقیقت ابوالفتوح احمد بن محمد بن محمد غزالی را (که خداوند اهل اسلام را بیقای او بهره مند گرداند و در مقابل احسانی که بمن نموده است او را جزای خیر دهد) تقدیر بهمدان که زادگاه من است کشانید [و من او را ملاقات کردم] و بمدتی کمتر از بیست روز در خدمت او برای من کشف حقیقت گردید و حجاب سرگشتگی واقعه مذکور برطرف شد و حقیقت امر را در اینحال مشاهده کردم .

۱- در زبدة الحقائق چاپ دانشگاه ص ۷ نوشته شده :

«وارتع فهذا مرتع الاحباب» .

آنگاه بحقیقتی اطلاع یافتم که در برابر آن از من و خواسته‌های دیگرم چیزی باقی نماند مگر آنچه را که خدا خواسته بود ، و اکنون سالهاست که من کاری جز آرزوی فنا شدن در این حقیقت را ندارم ، و خداوند مرا یاری کند بر انجام این هدف و مقصود ، و اگر عمر نوح یا بم و آنرا در طلب این حقیقت صرف کنم هیچ نکرده باشم و این حقیقت تمام عالم را فرا گرفته و چشم من بر هیچ چیز نیافتد مگر آنکه آن حقیقت را در اومی بیند ، و هر نفسی (لحظه‌ای) که موجب ازدیاد استغراق من در مشاهده او نباشد برای من نامبارک است .

استادان و مشایخ طریقتی عین‌القضاء

۱ - امام احمد غزالی

ابوالفتح مجدالدین امام محمد بن احمد غزالی طوسی برادر کوچک امام محمد غزالی معروف است؛ که از فقها و دانشمندان و بزرگان متصوفه و مشایخ معروف زمان خود بوده و مدتی در نظامیه بغداد به نیابت از برادرش امام محمد غزالی بتدریس اشتغال داشته و نیز واعظی خوش بیان و نیکو منظر بوده است ولی جنبه تصوف او بر سایر جهاتش ترجیح داشته و او را جزء راهبران و راهنمایان تصوف محسوب داشته‌اند وی از شاگردان و تربیت یافتگان مکتب طریقتی شیخ ابوبکر نساج طوسی (م ۴۸۷) است که با ارشاد وی و ریاضات باطنی در وادی سیر و سلوک مرتبتی بلند یافت و خود بمقام ارشاد نائل گشت و شاگردان بسیاری از جنبه علمی و عملی او بهره‌مند شدند و بعضی ویرا صاحب کرامات و اشارات و خوارق عادات بسیاری دانسته‌اند شیخ احمد غزالی مراد عین‌القضاء همدانی و

روشنگر ضمیر تابناک این عارف نامی است که بسال ۵۱۵ بمدتی کمتر از بیست روز لهیب عشق را در نهاد او فروزان ساخته و او را از سرگشتگی و دغدغه خاطر نجات بخشیده و بمقام قرب و فنا (بشرحی که گذشت) نائل ساخته .

وی از اعظم عرفا و دارای تألیفات بسیاری است از آن جمله :
لباب الاحیاء است که احیاء العلوم برادرش محمد غزالی را در یکجلد تلخیص نموده و دیگر کتاب الذخیره فی علم البصیره میباشد و همچنین از تألیفاتش دو کتاب سوانح و رساله عینیه است که بعضی با اشتباه این دو کتاب را به عین القضاة نسبت داده اند .

امام احمد غزالی بفارسی و عربی شعر می سروده و بعضی از اشعارش را در کتب تراجم و تذکره ها ثبت نموده اند وفات شیخ احمد باصح احوال بسال ۵۲۵ در قزوین واقع شده و در برخی کتب وفات ویرا سالهای ۵۰۴ و ۵۱۷ و ۵۲۷ ثبت کرده اند .

۲ - شیخ بر که همدانی

دیگر از مشایخ عین القضاة که ارشاد و رهبری ویرا بعهده داشته شیخ بر که همدانی است که در همدان سکونت داشته ، وی اگرچه از لحاظ جلالت قدر بمقام شیخ احمد غزالی نمیرسد ولی در عین حال از نظر پارسائی و تقوی مورد قبول عین القضاة بوده و در مکتوبات خود که به کامل الدوله نوشته بسخنان وی اشاره نموده و از او با احترام بسیار سخن گفته است .
قاضی همدان مدت هفت سال برای کسب فیض بمحضر شیخ بر که میرفته ولی بمقام قرب او راه نیافته است ، گویند عین القضاة تفسیر عرفانی

قرآن را نزد شیخ برکه خوانده و از او استفاده‌های اخلاقی بسیار نموده است (محمد علی بامداد در کتاب علم اخلاق یا حکمت عملی خود مینویسد عین القضاة همدانی با آن مقام شامخ علمی به ملا برکه لری ارادت میورزید از او پرسیدند مگر این شخص چه میداند یعنی چه معلوماتی دارد. جواب داد ... آنچه از تفسیر قرآن میدانم از برکت افادات اوست) معروفست که قاضی همدانی کتاب زبدة الحقایق را بمدد توجهات معنوی شیخ برکه تألیف نموده ولی در هیچ جای زبده نامی از برکه بصراحت برده نشده فقط در چند مورد بکنایه «شیخ ماگفت» اشاره باسم او گردیده. وفات شیخ برکه بنا بر آنچه از مکتوبات عین القضاة استنباط میشود گویا بعد از سال ۵۲۰ و پس از وفات شیخ احمد غزالی اتفاق افتاده .

۳ - محمد بن حمویة بن عثمان

ابو عبدالله محمد بن حمویة از اصحاب شیخ ابوالحسن بستی و جامع علوم ظاهریه و باطنیه بوده و بنا بر تصریح عین القضاة (ص ۱۷ و ۲۶ احوال و آثار عین القضاة : دکتر فرمنش) وی از محضر او استفاده کرده و او را در ردیف امام محمد غزالی و امام احمد غزالی شمرده ولی از کیفیت واقعی آن اطلاع صحیحی در دست نیست . صاحب طرائق گوید: عین القضاة با شیخ محمد حمویة صحبت داشته .

۴ - عمر خیام نیشابوری

بعضی او را نیز شاگرد ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام نیشابوری (متوفای ۵۱۵ یا ۵۱۷) دانسته‌اند : [بیهقی در تمة صوان الحکمه وابن

الفوطی در مجمع الآداب عین القضاة را از شاگردان عمر خیام نیشابوری
 شمرده اند (۱) [عمر رضا کحاله در کتاب معجم المؤلفین (ج ۶ ص ۱۳۲)
 درباره عین القضاة چنین مینویسد: «عین القضاة عبدالله بن محمد بن علی
 بن الحسن بن علی المیانجی، السهروردی، الهمدانی، و يعرف بعین القضاة
 (ابوالمعالی) حکیم، فقیه، شاعر، صوفی. اخذ عن عمر الخيام و احمد
 الغزالی و صلب بهمدان. من تصانیفه زبدة الحقایق خلط فيه كلام الصوفیه
 بكلام الحكماء...» لکن خود عین القضاة در مکتوبات و سایر آثارش نامی
 از خیام نبرده است.

مریدان عین القضاة

خواجه عزالدین یا عزیزالدین مستوفی

(۴۷۲ - ۵۲۵)

ابونصر احمد بن حامد بن محمد بن عبدالله . . . الاصفهانی الملقب
 بعزیزالدین المستوفی، یکی از رجال لایق و کاردان با تدبیر دولت
 سلجوقی در عراق بود که منصب استیفا (۲) داشت. وی از ارادتمندان
 خاص الخاص عین القضاة بود و در هواخواهی مراد خویش سخت کوشا بوده
 است و قاضی همدان در تحت لوای این حامی مقتدر بود که مصون و مرفه
 میزیست و بهمین جهت رساله یزدان شناخت خود را (بنابر آنکه مسلماً
 از عین القضاة باشد) برای مطالعه او تألیف نمود و همچنین مقدار زیادی
 از مکتوبات عین القضاة بدون تردید باو نوشته شده.

(۱) نقل از احوال و آثار عین القضاة ص ۲۷ با ذکر استبعاد.

(۲) اخذ حقوق دیوانی.

عزالدین در زمان حیات خود ملجاء و پناه مستمندان و مرجع اصحاب نیاز و حاجتمندان بود و بسیار محترم و معزز میزیست و شعرای بسیاری وی را مدح گفته اند .

در سال ۵۱۷ و ۵۱۶ هـ به بیت الله الحرام مشرف شد ابو الحارث بغدادی در مدح او گفت :

يا كعبة الاسلام مالي ارى اليك تسعى كعبة الجود
تقصد في العام و هذا الفتى لم يلف يوماً غير مقصود
و چون از مکه مراجعت نمود قاضی ابوبکر احمد بن محمد ارجانی در تهنیت مقدمش قصیده ای بمطلع ذیل ساخت :

ورد الخدود و دونه شوك القنا فمن المحدث نفسه ان يجتنى (۱)

ابن خلکان در تاریخ و فیات الاعیان پس از تعریف و تمجید از عزالدین مینویسد : عماد کاتب اصفهانی صاحب تاریخ سلجوقیه که فرزند برادر عزالدین است اکثراً بوجود عم خود افتخار میکرده و نام او را در بیشتر تألیفاتش ذکر نموده است ،

ابن خلکان در باره کیفیت قتل عزیزالدین اینطور مینویسد :

عزالدین در اواخر کار متولی خزانه سلطان محمود بن محمد بن ملکشاه بود در همین اوقات زن سلطان محمود [ماه ملک خاتون] که دختر عموی او سلطان سنجر بود وفات یافت سلطان سنجر تحف و هدایای نفیسی را که در خزانه هیچ پادشاهی یافت نمیشد و بعنوان جهیزیه دختر خود بخانه داماد فرستاده بود از وی مطالبه کرد سلطان محمود انکار چنین اموالی را نموده و از رد آنها امتناع نمود ، در اینحال ترسید که مبادا عزیزالدین شهادت

(۱) برای باقی قصیده رجوع شود به تاریخ سلجوقیه عماد کاتب .

بروجود اموال مذکور دهد (چون او مطلع بر جمیع اموال خزانه سلطان محمود بود) لذا او را دستگیر نموده و در قلعه تکریت محبوس ساخت و سپس بقتلش رسانید (در اوایل سال ۵۲۵) .

ولی ابن اثیر در ذیل حوادث سال ۵۲۵ درباره قتل عزیزالدین چنین نوشته است ؛

درشوال این سال سلطان محمود بن سلطان محمد بهمدان وفات یافت ولی قبل از مرض فوت او، وزیرش ابوالقاسم انسبادی از عده‌ای امرا و بزرگان ترسید که یکی از آنها عزیزالدین ابونصر احمد بن حامد مستوفی بود ... لذا او را دست بسته بجانب مجاهدالدین بهروز بقلعه تکریت فرستاد و در آنجا کشته شد .

«صاحب حبیب السیر در جلد دوم جزء چهارم ص ۱۸۶ علت قتل عزیزالدین را اینطور نگاشته :

قوام‌الدین ابوالقاسم بر قتل اعظم بغایت دلیر بود و باندك زلتی و جزوی خطیئتی در کشتن مردم سعی و اهتمام مینموده چنانچه روزی در سر دیوان او [با] عزیزالدین اصفهانی که در ممالك سلطانی منصب استیفا تعلق بوی میداشت اندك گفت و شنیدی واقع شد قوام‌الدین در حال بحبس و قید عزیزالدین مثال داد ... و عزیزالدین اصفهانی هم در آن حبس از جهان فانی انتقال نمود (۱) .»

بنابر آنچه از تواریخ بدست می‌آید ابوالقاسم در گزینی وزیر ناپاك سلطان محمود با عزیزالدین سخت دشمنی داشت و مترصد بهانه‌ای بود تا ویرا بقتل برساند عاقبت حیلتی اندیشید و سلطان محمود را واداشت تا اموال او را مصادره کرده و خود او را در ۵۳ سالگی بسال ۵۲۵ بقتل

(۱) نقل و تلخیص از احوال و آثار ابن‌القضاة ص ۳۷

رسانید (۱) و درگزینی نیز همانسال ۴۰ روز بعد بدستور سلطان طغرل دوم بدارآویخته شد (علیه مایستحقه) .

برای تفصیل بیشتر حال عزالدین رجوع شود به تاریخ سلجوقیه عمادکاتب (ص ۱۳۱-۱۵۶).

بهر حال وی در طریق سلوک پیرو مکتب عینالقضاة بود و از ارادتمندان واقعی قاضی همدانی بشمار رفته است.

کامل الدولة

خواجه کامل الدولة والدین نیز از مریدان با اخلاص عینالقضاة بوده و در بغداد سکونت داشته و مقدار زیادی از مکتوبات عینالقضاة که همه در بیان دقائق اصول تصوف و عرفان میباشند باو نوشته شده است کامل الدولة باعزیزالدین مستوفی و شیخ بر که همدانی نیز آشنائی داشته.

امام ضیاءالدین

امام ضیاءالدین برادر عزیزالدین اصفهانی بوده و او نیز بعینالقضاة ارادت کامل داشته و پس از گرفتاری عزیزالدین او و برادر دیگرش صفیالدین (پدر عمادکاتب اصفهانی) از خبانت قوامالدین درگزینی بی بهره نمانده و در اصفهان گرفتار و محبوس گشته و اموالشان نیز مصادره شده است .

امام سعدالدین

امام سعدالدین بغدادی هم مورد توجه عینالقضاة بوده و قسمتی

۱- برای اطلاع از کیفیت نیرنگ ابوالقاسم در گزینی رجوع شود به «مرآت الزمان فی تاریخ الاعیان تألیف شمسالدین ابوالمظفر یوسف بن قز اوغلی الترکی الشهیر بسبط ابن الجوزی متوفای ۶۵۴ ذیل سنه ۵۲۱ .

از مکتوبات عین القضاة نیز بدو نوشته شده و از ارادتمندان قاضی همدانی بوده است.

و همچنین مقدم نامی که گویا برادر عزالدین بوده و عین القضاة مکتوب ۴۴ را بدو نوشته از مریدان و سرپرندگان عبدالله بن محمد میانجی همدانی بوده است.

دانشمندان معاصر عین القضاة

بعضی از علما و بزرگانی که معاصر با عین القضاة بوده اند عبارتند از: **خواجه یوسف همدانی** که از مشایخ صوفیه مرو بوده و در ربیع الاول ۵۳۵ وفات یافته.

ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی از شعرای عارف نامی ایران و در تصوف او را مرید خواجه یوسف همدانی دانسته اند (۱) ولی

۱- در ریاض العارفین بنقل از نفحات سبب توبه سنائی را چنین می نویسد :
« سلطان محمود سبکتکین در فصل زمستان برای گرفتن یکی از دیار کفار از غزنین بیرون آمده بود و سنائی در حق وی قصیده گفته بود میرفت تا بعرض رساند بدر گلخنی رسید که یکی از مجذوبان و محبوبان حق از حد تکلیف بیرون رفته بود و مشهور بود به لای خوار زیرا که پیوسته لای شراب می خوردی در آنجا بود آوازی شنید که با ساقی خود می گفت پر کن قدحی بکوری [بسر] سبکتکین تا بخورم ساقی گفت محمود مردی غازی است و پادشاه اسلام . گفت بس مردك ناخشنود است آنچه در تحت حکم او در آمده است در حیز ضبط نیاورده است میرود تا مملکت دیگر گیرد يك قدح گرفت و بخورد .

و باز گفت پر کن قدح دیگر بکوری سنائی شاعر، ساقی گفت سنائی مردی فاضل است و لطیف طبع، گفت اگر لطیف طبع بودی بکاری مشغول بودی که وی را بکار آمدی. گزافی چند بر کاغذ نوشته که هیچ کاروی نمی آید و نمیداند که وی را برای چکار آفریده اند .

سنائی چون آنرا بشنید حال برو متغیر شد و بگفته آن لای خوار از مستی

←

برخی نوشته‌اند که سنائی بشیخ احمد غزالی دست ارادت داده است. علما و حکماء او را حکیم و عرفا ویرا شیخ نامیده‌اند. لکن بعضی بمکاتبات وی باقوام الدین درگزینی خورده گرفته و سرودن دوقصیده سنائی را در توصیف آن وزیر مزور خلاف مقام واقعی عرفان اودانسته‌اند، وفات وی باصح اقوال در ۱۱ شعبان ۵۲۵ اتفاق افتاده.

دیگر از معاصرین نامدار وی شیخ طبرسی، فضل بن حسن است که از بزرگان و اعظم فقهای شیعه بوده و صاحب تفسیر عظیم الشان مجمع البیان است که از تفسیرهای معتبر شیعه محسوب میشود، وفات وی در سال ۵۴۸ یا ۵۵۰ در سبزوار بود.

دیگر از همزمانهای وی شیخ طاهر بن سعید بن ابوالخیر بوده که بنا بقول ابن اثیر بسال ۵۴۲ وفات یافته.

دیگر حکیم یحیی بن محمد غزنوی منجم که در محرم ۵۳۱ وفات نموده.

دیگر حکیم علی بن محمد قاینی که از اطبا و فلاسفه عصر بوده و پس از صدسال زندگانی سنه ۵۴۶ ق بدرود زندگانی گفته.

دیگر امیر معزی نیشابوری است که از شعرای مشهور عهد ملک شاه و سلطان سنجر سلجوقی است و بسال ۵۲۰ در گذشته.

غفلت بیدار و هشیار گشت و پای در راه نهاد و بسلوک مشغول شد. «
بدنبال این قضیه قول صاحب حبیب السیر ذکر شده که وی با توجه بتاريخ وفات سلطان محمود بسال ۴۲۱ این حکایت را مستبعد میداند.
ولی صاحب طرائق خود چنین اظهار نظر میکند: «آنچه بوضوح پیوسته کیفیت توبه کردن حکیم سنائی و کیفیت لای خوار در زمان سلطان ابراهیم غزنوی اتفاق افتاده نه در زمان سلطان محمود که مؤلف نفحات نگاشته.»

دیگر ابو الفضل احمد بن محمد میدانی از اهل نیشابور است که در قواعد و لغت عرب استاد بوده و از معروفترین تألیفات او السامی فی الاسامی و مجمع الامثال است و فاتهش بسال ۵۱۸ در نیشابور اتفاق افتاده .

دیگر ابو القاسم محمود زمخشری خوارزمی است که صاحب تفسیر معروف الکشاف عن حقیقة التنزیل است تولدش بسال ۴۶۷ در زمخشر بوده در سنه ۵۳۸ از جهان رفته .

دیگر ابو الفتح محمد شهرستانی صاحب کتاب معروف الملل والنحل است وی در سال ۴۷۹ در شهرستان تولد یافته و بسال ۵۴۸ وفات نموده .

تألیفات عین القضاة

قاضی همدانی در مدت کوتاه زندگانی پراز گفتگو، تألیفات نفیسی از خود بیادگار گذاشته که همه در رشته کلام و عرفان و علم اخلاق و عقائد مذهبی دارای اهمیت بسزائی است نام اکثر تألیفات عین القضاة در آثار دیگر او مانند شکوی الغریب و زبدة الحقایق ذکر شده و برخی دیگر از تصنیفات وی که خود نامی از آنها نبرده از کتب دیگر تراجم که نام بعضی از آنها در اول این بخش ذکر گردید استفاده شده است .

اینک فهرست آثار و تألیفات وی بترتیب الفبا با معرفی و اظهار نظر مختصر، باطلاع خوانندگان گرامی میرسد .

۱- امالی الاشتیاق فی لیالی الفراق (عربی)

نام این رساله در کتاب شکوی الغریب عن الاوطان (چاپ دانشگاه ص ۴۰) ذکر شده .

۲- تمهیدات (فارسی)

مؤلف در این کتاب مطالب اخلاقی و اصول طریقتی و اعتقادی را با قلم عرفانی دقیقی در ضمن ده تمهید بسال ۵۲۱ قمری بیان میدارد. برخی با اشتباه کتاب تمهیدات را بنام زبدة الحقائق فی کشف الدقائق نامیده‌اند (۱) ولی با مراجعه باصل کتاب تمهیدات و زبدة الحقائق که هر دو بتصحیح و تحقیق عسیران در دانشگاه تهران بشماره ۹۵ تجدید چاپ شده معلوم میشود که کتابهای مذکور هر یک تألیفی مستقل و دارای مطالبی متفاوت با یکدیگر هستند. (۲)

سید محمد ابوالفتح صدرالدین ملقب به خواجه گیسو دراز (۷۲۰-۸۲۵ق) صاحب تألیفات و شروح بسیاری بر کتب عرفانی؛ شرحی نیز بر

۱- الذریعه ج ۴ ص ۴۳۴: «التمهیدات، لعین القضاة عبداله بن محمد - المیانجی... اسمه زبدة الحقائق فی کشف الدقایق. ج ۱۲ ص ۲۴: «زبدة الحقائق فی کشف الدقایق» و يقال له التمهیدات .. لاشتماله على عشرة تمهیدات . کشف الظنون ج ۲ ص ۹۵۱ «زبدة الحقائق» فارسی و عربی لعین القضاة ... الهمدانی .

تاریخ نظم و نثر در ایران از سعید نفیسی ج ۱ ص ۱۱۱: «عین القضاة را تألیفات چند در تصوف بزبان فارسی است از آن جمله کتاب زبدة الحقائق معروف به تمهیدات، ولی درج ۲ ص ۷۲۲ اینطور نوشته شده مهمترین مؤلفات وی زبدة الحقائق بزبان تازی و تمهیدات بزبان فارسی است.

ریحانة الادب ج ۳ ص ۱۴۴: تمهیدات که عربی و فارسی و بصد فصل مشتمل، حاوی تحقیقات رشقه... و نام اصلی آن زبدة الحقائق فی کشف الدقائق است و بنام تمهیدات شهرت یافته .

۲- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب تمهیدات بتصحیح عسیران منتشره دانشگاه تهران شماره ۹۵ مقدمه مصحح (ص ۱۴-۱۷)

تمهیدات عین القضاة همدانی نوشته که منتخباتی از آن شرح در دنباله کتاب
تمهیدات مذکور چاپ شده.

۳- رساله جمالیه

قاضی همدان این رساله را در سد فصل بفارسی برای شاهزاده جمال الدین
شرف الدوله درباره ضرورت بعثت انبیا و قرآن تألیف نموده است و در
مقدمه چنین میگوید: «و چون از کتاب [رساله علائیه] پیرداختن این رساله
بپارسی بساختم از بهر پادشاهزاده جمال الدین... و این کتاب را نام رساله جمالی
کردیم و تفصیلش در سه فصل یاد کنیم». این رساله مشتمل بر ۵ صفحه و
بعد از مکتوب ۶۰ مکاتیب نسخه کتابخانه مراد منلا (ترکیه) قرار دارد.

۴- حقایق القرآن (عربی)

عین القضاة قصد داشته تمام قرآن شریف را بنابر استفاده‌هائی
که از شیخ برکه نموده بوده است در ده جلد تفسیر و توجیه نماید ولی
موفق با تمام آن نشده.

۵- رباعیات و اشعار فارسی

عین القضاة علاوه بر اشعاری که بزبان عربی بنام «نزهة العشاق»
سروده دارای رباعیاتی عرفانی و اشعار ادبی و اخلاقی دلیذیری است که
بزبان فارسی و مقداری نیز به لسان عربی انشاد شده.
مجموعه ابیات مزبور (غیر نزهة العشاق) وسیله آقای دکتر فرمنش
جمع آوری و در کتاب احوال و آثار عین القضاة در صفحات (۲۱۳-۲۸۹)
چاپ شده.

۶- زبدة الحقائق (عربی)

کتابی است که درباره ذات خداوند و صفات او و نبوت و معاد و

چگونگی روح قبل از تعلق ببدن و بعد از مفارقت از آن در ۱۰۰ فصل
برشته تحریر درآمده مؤلف در این کتاب اصطلاحات صوفیه را با کلمات
حکما درهم آمیخته و در سن ۲۴ سالگی آنرا تألیف نموده .

کتاب مزبور بتصحیح و تقدیم عسیران در دانشگاه تهران
بانضمام تمهیدات و شکوی الغریب بشماره ۶۹۵ چاپ شده و نام آن در
شکوی الغریب چاپ دانشگاه (ص ۴۰) برده شده .

۷- شرح کلمات قصار باباطاهر (عربی)

این کتاب شرحی است بر کلمات قصار باباطاهر بطریق قال اقول
و منسوب به عین القضاة همدانی است و تاکنون چاپ نشده .
تحقیق درباره این کتاب و معرفی نسخه های خطی آن در بخش
چهارم این کتاب خواهد آمد .

۸- شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان (عربی)

این رساله را عین القضاة در سن سی و سه سالگی هنگامیکه در زندان
بغداد حبس بوده برای دفاع و رفع اتهامات خود به علماء همدان نوشته، موضوع
رساله بیان عقائد مؤلف است که ضمن آن شکایت از گرفتاریها و مصیبت های
که در گوشه زندان بغداد بوی رسیده است مینماید .

سبکی در طبقات الشافعیه (جزء ۴ ص ۲۳۷) مینویسد مطالب این
رساله اگر بر سنگها خوانده شود سنگها درهم شکسته و آب میشوند .
این رساله نیز با مقدمه و تحقیق آقای عسیران بشماره ۶۹۵ در
دانشگاه تهران تجدید چاپ شده .

۹- صولة البازل الامون علی ابن اللبون (عربی)

نام این رساله در شکوی الغریب (چاپ دانشگاه ص ۴۰) نوشته شده .

۱۰- رساله علائیه (عربی)

مؤلف در رساله جمالی خود از رساله علائی نام می‌برد و چنین مینویسد: «کتابی کردیم در این معنی بتازی و رساله علائیش نام کردیم از بهر خزانه مولانا تاج‌الدین علاءالدوله...» در این رساله طریقت هدایت و بیان مذهبی که سلف صالح بر آن بوده‌اند بزبان ساده برای درك عوام تحریر شده.

نام این رساله درشکوی‌الغریب (چاپ دانشگاه ص ۴۰) تحریر شده.

۱۱- غایة البحث عن معنی البعث (عربی)

مؤلف این رساله را در ۲۱ سالگی در علم کلام و در حقیقت نبوت و مقدمات علمیه آن برای خواص تألیف نموده است.

نام این رساله در مقدمه زبدة الحقایق: غرض اول و درشکوی‌الغریب (چاپ دانشگاه ص ۴۰) نوشته شده.

۱۲- قرى العاشی الى معرفة العوران والاعاشی (عربی)

نسخه‌ای از این کتاب تاکنون شناخته نشده ولی نام آن درشکوی‌الغریب (چاپ دانشگاه ص ۴۰) ذکر شده.

۱۳- رساله لوائیح (فارسی)

رساله ایست مشتمل بر ۲۰۱ فصل در حقایق عشق و احوال و اعراض آن که بانثر مسجع و مشحون با صنایع لفظی و تشبیهات و استعارات زیادی بسبك سوانح شیخ احمد غزالی تألیف شده.

آقای عفیف عسیران در مقدمه تمهیدات ص ۴۰) در صحت انتساب این رساله بعین القضاة تشکیک نموده‌اند.

این رساله بتصحیح آقای دکتر فرمنش بسال ۱۳۳۷ در تهران

چاپ شده .

۱۴- مدار العیوب فی التصوف (عربی)

در ایضاح المکنون بغدادی ج ۲ ص ۴۵۳ و معجم المؤلفین : عمر رضا کحاله (ج ۶ ص ۱۳۲) کتاب مزبور جزء مؤلفات عین القضاة همدانی ذکر شده و شاید رساله‌ای باشد که مؤلف آنرا پس از اتمام علوم مقدماتی و ظاهری در حدود سنه ۵۰۷ نوشته است

۱۵- المدخل الی العربیه وریاضة علومها الادبیه (عربی)

این کتاب در علوم ادبی تألیف شده و مؤلف تصمیم داشته آنرا در ده جلد بپایان برساند ولی موفق باتمام آن نشده نام کتاب وعزم مصنف بر تألیف آن در ده مجلد در شکوی الغریب (چاپ دانشگاه ص ۴۱) مذکور است .

۱۶- المفتلذ من التصریف (عربی)

«در علم صرف»

نام این کتاب در «تاریخ نظم و نثر در ایران ج ۱ ص ۱۱۱ و در فهرست اعلام ج ۲ ص ۱۱۵۷» المفتلذ من التصریف؟ نوشته شده ولی در رساله شکوی الغریب (چاپ دانشگاه ص ۶۰) المفتلذ من التصریف ضبط گشته .

۱۷- مکتوبات (فارسی)

مکتوبات قاضی همدانی مشتمل برنامه‌هایی است که وی بمیریدان خویش نوشته است و بنا بر تصریح خود او در تمهیدات بسیاری ازنامه‌ها را بقاضی امام سعدالدین بغدادی و خواجه امام عزالدین یا عزیزالدین و امام ضیاءالدین و خواجه کامل الدولة والدین نوشته است و مکتوب

۴۴ را هم به مقدم نامی که گویا برادر عزالدین و از سرسپردگان بعین القضاة بوده تحریر نموده .

مطالب این مکتوبات اغلب مربوط به مسائل عرفانی مانند عشق و فنا و صدق و صفا و مباحث فلسفی مانند ممکن و واجب و حادث و قدیم و شرح بعضی از آیات قرآن و احادیث و ارکان دین اسلام میباشد که بین سالهای ۵۱۷ تا ۶۲۵ تحریر یافته .

تعداد این مکتوبات را آقای فرمنش از نسخه کتابخانه مرادمنلا ترکیه ۱۳۱ مکتوب بانضمام رساله جمالی ذکر میکند و اضافه نموده اند که مکتوب ۴ و ۶ و ۷ و ۸ آن از شیخ احمد غزالی است که بعین القضاة نوشته، بنابراین تعداد مکتوبات خود عین القضاة ۱۲۷ نامه است و آقای عقیف عسیران نیز در مقدمه تمهیدات بنقل از نسخه ملامراد تعداد نامه ها را به ۱۲۷ مکتوب تأیید مینماید ولی در مقدمه (ص ۴) جلد اول مکتوبات که ۶۴ نامه از عین القضاة بوسیله آقایان علینقی منزوی و عقیف عسیران بسال ۸ - ۱۹۶۹م در بیروت تصحیح و بطبع رسیده تعداد مکتوبات نسخه ملامراد را در ترکیه ۱۳۳ مکتوب ذکر میکند که شماره های ۴ و ۶ و ۷ و ۸ آن از شیخ احمد غزالی و ۱۲۹ مکتوب دیگر مربوط به عین القضاة همدانی است .

۱۸ - منیة الحیسوب (عربی)

بنابر آنچه در شکوی الغریب (چاپ دانشگاه ص ۴۰) نوشته شده این کتاب در علم حساب هندی تألیف گشته .

۱۹ - نزهة العشاق و نزهة المشتاق (عربی)

این رساله مشتمل بر هزار بیت شعر در نسیب (۱) است که بنا بر نوشته شکوی الغریب (چاپ دانشگاه ص ۴۰) در ده روز و بصورت تغزل سروده شده و هفت بیت آن در کتاب مزبور درج گشته که اول آن این است :

و غادة من سلفی معد
تغزی الی خیراب وجد ...

۲۰ - رساله یزدان شناخت (فارسی)

این رساله در کتاب احوال و آثار عین القضاة تألیف آقای دکتر رحیم فرمنش ص ۱۰۳ چنین معرفی شده : « این رساله را عین القضاة در مسائل الهی و حکمت و علوم طبیعی جهت عزالدین مستوفی اصفهانی که نسبت بوی ارادت خاصی داشته و حامی او بوده در سه باب بشرح زیر برشته تحریر در آورده است .

باب اول در بیان معرفت باری تعالی و شناختن بعضی از صفات او
باب دوم در معرفت نفس انسانی و حال چگونگی او در معاد .
باب سوم در نبوات و معجزات و کرامات .

و همچنین آقای دکتر بهمن کریمی این رساله را از عین القضاة همدانی جهت عزالدین مستوفی دانسته و آنرا با مقدمه و تصحیح در مهرماه ۱۳۲۷ در تهران بطبع رسانیده .

(۱) نسیب غزلی باشد که شاعر علی الرسم آنرا مقدمه مقصود خویش سازد تا بسبب میلی که بیشتر نفوس را باستماع احوال محب و محبوب و اوصاف مغازلت عاشق و معشوق باشد، طبع ممدوح بشنودن آن رغبت نماید و حواس را از دیگر شواغل بازستاند و بدین واسطه آنچه مقصود قصیده است بخاطری مجتمع و نفسی مطمئن ادراک کند و موقع آن بنزدیک او مستحسن تر افتد ...
(المعجم فی معانی اشعار العجم چ دانشگاه تهران ص ۴۱۳)

و نیز در تاریخ نظم و نشر در ایران ج ۱ ص ۱۱۱ کتاب مذکور جزء تألیفات عین القضاة نوشته شده .

ولی آقای عقیف عسیران رساله مزبور را از عین القضاة ندانسته و در مقدمه کتاب تمهیدات چاپ دانشگاه تهران ص ۳۶ اینطور مینویسد: «این رساله که گویا از آثار سهروردی است موضوع آن بوسیله مؤلف آن در مقدمه چنین خلاصه شده است این رساله را نام یزدان شناخت نهادم و بر سه باب تقسیم کردم: باب اول در بیان باری تعالی...» آقای عسیران برای اثبات مدعای خود دلائلی نیز اقامه نموده که جهت اطلاع آن رجوع شود به مقدمه تمهیدات چاپ دانشگاه ص ۳۶-۳۹.

۲۱ - الرسالة الیمینیة (عربی)

این رساله را عمر رضا کحاله در معجم المؤلفین ج ۶ ص ۱۳۲ به عین القضاة همدانی نسبت میدهد . ولی در کشف الظنون ج ۱ ص ۹۰۱ اینطور مینویسد: «الرسالة الیمینیة لعین القضاة عبدالله بن محمد المیانجی المتوفی سنة ۵۲۵ و للشیخ احمد الغزالی المتوفی سنة ۵۲۰» .

عقائد و آراء عین القضاة

افکار و عقائد عین القضاة متکی بر آراء عرفانی امام محمد و شیخ احمد غزالی است ولی اظهارات وی منصوروار ، و در بیان شرح عقائد و آراء خود از حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹ ق) پیروی کرده است . بدین توضیح که امام محمد غزالی و تاحدی نیز امام احمد رعایت

حزم وجانب احتیاط را مرعی داشته و در اظهار عقائد و توجیه آیات و روایات، زبان از حد اعتدال فراتر نگشاده‌اند و مافی‌الضمیر خود را علناً آشکار نکرده، بلکه با عباراتی محفوف با کنایات و الفاظی که مخالف با ظاهر شرع نبوده بیان داشته‌اند .

ولی عین‌القضات با آنکه مرید شیخ احمد غزالی بوده و شیخ احمد او را در رساله عینیه توصیه به خودداری و عدم افشاء اسرار نموده است معذالك در مقام اظهار عقائد و مراتب سیر وسلوك برخلاف دستور مراد خویش از مکتب حسین بن منصور حلاج پیروی نموده و علناً بدو ابراز علاقه میکرده و گفته‌های ویرا بدون پروا، توجیه و تعبیر مینموده است ، و در نوشته‌های خود مکرر به نام منصور و انا الحق گفتن او اشاره کرده و حتی گاه کیفیت شهادت او را آرزو میداشته و درباره منصور حلاج چنین گوید :

«دریغاً آن روز که سرور عاشقان و پیشوای عارفان حسین منصور را بردار کردند شبلی گفت آن شب مرا با خدا مناجات افتاد گفتم: الهی الی ممتی تقتل المحبین ؟ قال الی ان اجد الدیه قلت یارب وما دیتک؟ قال لقائی وجمالی دیه المحبین . دانی که چه میگوید ؟ گفت : گفتم بار خدا یا محبان خود را تا چندن کشی ؟ گفت : چند آنکه دیت یا بم، گفتم: دیت ایشان چه میباشد: گفت جمال لقای من دیت ایشان باشد...»
(تمهیدات ص ۲۳۵ ش ۳۰۶)

«در عالمی از عالم سالکان يك كفر را جلالی خوانند و دیگر كفر را جمالی . دریغای عزیز كفر الهی را گوش دار: در نگر تا بكفر اول بیناگردی ؛ پس راه رو تا ایمان بدست آری . . . مگر که حلاج از

اینجا گفت :

كفرت بدين الله والكفر واجب لدى وعند المسلمين قبيح
كافر شدم بدين خدا و كفر بر من واجب است . اين بزرگ را بين
كه عذر اين چگونه ميخواهد گفت :

اي كچه‌كي من آن كفر بودمي كه دين اوست » (تمهيدات ص ۲۱۴ ش ۲۷۵).
و باز عين القضاة درباره شيطان ار قول منصور حلاج چنين
بيان مي‌دارد :

«در يغامگر منصور حلاج از اينجا گفت: «ما صحت الفتوة الا ل احمد
و ابليس» در يغا چه ميشنوي ؟ گفت : جوانمردی دو کس را مسلم بود:
احمد را و ابليس را . جوانمرد و مرد رسیده اين دو آمدند ؛ ديگران
خود جز اطفال راه نيامدند .

اين جوانمرد ابليس ميگويد : اگر ديگران از سيلی ميگريزند
ما آنرا برگردن خود گيريم :

از عشق تو اي صنم غم بر غم باد سوداي توأم مقيم دم بر دم باد
با آتش عشق تو دلم محکم باد عشقي كه نه اصلي است اصلش كم باد..»
(تمهيدات ص ۲۲۳ ش ۲۸۸ و ۲۸۹)

و در آنجا ئيكه آرزوي شهادت منصور حلاج را داشته اينطور
گفته است :

«بعضی از سالکان اين راه ، در مقام بيهوشي گمان برده‌اند كه
مساوي الطرفين شده‌اند چون صفر اغلب بود ز نار بستند و انا الحق گويان
بردار فنا برآمدند بعضی طعمه شمشير شدند و بعضی را سوختند و با فقير
نيز همين آتش در كاسه است ، و من خود از خدا خواسته‌ام در يغا هنوز

دور است کی باشد و کی»

(ریاض العارفین ص ۱۶۷ نقل از کتاب تمهیدات)

و در جای دیگر با صراحت تمام نام منصور حلاج را ذکر میکند :

« ... من خود این قتل بدعا میخوام ، دروغا هنوز دور است

کی بود؟ «وما ذلک علی الله بعزیز» دانم گوئی: دعا کدامست که در سماع

گفته میشود؟ این بیتها بود که منصور حلاج نیز پیوسته گفتی :

أنت ام انا هذا فی الهین حاشای حاشای من اثبات اثنین...

(تمهیدات ش ۳۲۹)

جبر و تفویض

عین القضاة درباره جبر و تفویض در تمهیدات چه میگوید؟

« (۲۴۶) ای عزیز هر کاری که باگیری منسوب بینی بجز خدای

تعالی، آن مجاز می دان نه حقیقت ؛ فاعل حقیقی خدا را دان ، آنجا که

گفت: « قل یتوفیکم ملک الموت » این مجاز می دان ، حقیقتش آن

باشد که : « الله یتوفی الانفس حین موتها » . راه نمودن محمد (ص)

مجاز می دان و گمراه کردن ابلیس همچنان مجاز می دان . « یضل من یشاء

و یهدی من یشاء » حقیقت می دان ، گیرم که خلق را اضلال ابلیس کند،

ابلیس را بدین صفت که آفرید ؟ مگر موسی از بهر این گفت : « ان هی الا

فتنتک تضل بهامن تشاء و تهدی من تشاء » [سوره اعراف (۷) آیه

۱۵۴]. دروغا گناه ، خود همه از اوست کسی را چه گناه باشد!؟ مگر این

بیتها نشنیده ای :

همه رنج من از بلغاریان است (۱) که مادام همی باید کشیدن
 گنه بلغاریان را نیز هم نیست بگویم گر تو بتوانی شنیدن
 خدایا این بلا و فتنه از تست ولیکن کس نمی یارد چخیدن (۲)
 همی آرند خوبان را ز بلغار زبهره پـرده مردم دریدن
 لب و دندان آن ترکان چون ماه بدین خوبی نبایست آفریدن
 که از خوبی لب و دندان ایشان بدنان لب همی باید گزیدن
 (۲۴۷) خلق راهدایت باحمد حوالت کنند وضالالت با ابلیس ،

پس چرا در حق ابوطالب عم او باو خطاب کنند که «**انك لا تهدي من احببت**
ولكن الله يهدي من يشاء» ای عزیز هر چه در ملك و ملكوت است هر
 یکی مسخر کاری معین است، اما آدمی مسخر يك كار معین نیست بلکه مسخر
 مختار است : چنانکه احراق بر آتش بستند اختیار در آدمی بستند،
 چنانکه آتش را جز سوزندگی صفتی نیست ، آدمی را جز مختاری صفتی
 نیست، پس چون محل اختیار آمد، بواسطه اختیار از او کارهای مختلف
 در وجود آید، اگر خواهد که حرکت کند از جانب چپ و اگر خواهد از جانب
 راست؛ اگر خواهد ساکن باشد و اگر خواهد متحرك ، از بهر این کار او را بدین

۱ - آیات مذکور ظاهراً از قصیده است که منسوب به ناصر خسرو علوی
 قبادیانی است (۳۹۴-۴۸۱) ولی مرحوم قزوینی در یادداشتهای خود (جلد
 ۶ ص ۶۵) درباره اشعار مزبور چنین اظهار مینماید :

« جامی در نفحات در موضوع مذکور (ص ۴۷۷) اشعار معروف منسوب
 به ناصر خسرو « همه جور من از بلغاریان است» در ترجمه حال او یعنی عین القضاة
 طوری از قول خود او نقل میکند که مثل این میماند که از عین القضاة باشند از ناصر
 خسرو و بودنش از عین القضاة بنظر من خیلی اقرب به صوابست ، چه این
 اشعار با اشعار ناصر خسرو و نیز موضوع آنها بموضوع اشعار او و مشرب فلسفه و عقائد
 او هیچ نمیماند و با آنها مناسبت و مرابطت ندارد. »

۲- چخیدن : دم زدن و ستیزه کردن و کوشیدن و ... و در بعضی نسخه ها
 چغیدن ضبط شده .

عالم ابتلا و امتحان فرستادند که: « لیبیلو کم ایکم احسن عملا » ... هر که را برای سعادت آفریدند جز مختار حرکات اهل سعادت نباشد، و هر که را برای شقاوت آفریدند جز [مختار] اعمال اهل شقاوت نباشد. . . اینجا دانم که ترا در خاطر آید که پس دعوت و بعثت انبیا و رسل نیز چه فایده بود؟ (۲۴۸) ای عزیز دعوت انبیا و رسل نیز یکی آمد از اسباب حصول علم بسعادت و شقاوت... »

(تمهیدات چاپ دانشگاه ص ۱۸۸-۱۹۱)

دیگر از عقائد مورد توجه عین القضاة اینکه: تمام مذاهب و ادیان و شعب مختلفه از هر کیش و آئین در نظر او یکسان بوده و بمصداق عبارت **اَنا شَئِی و حَسَنک و اَحد** پیروان جمیع فرق را طالب یک مقصود و راهرو یک مقصد میدانند چنانکه خود اشاره بدین موضوع مینماید:

« دریغا هفتاد و دو مذهب که اصحاب [بحث و] بایکدیگر خصومت میکنند و از بهر ملت هر یکی خود را ضدی میدانند و یکدیگر را میکشند و اگر همه جمع آمدندی و اینکلمات از این بیچاره شنیدندی ایشانرا مصورشدی که همه بر یک دین و یک ملتند تشبیه و غلط، خلق را از حقیقت دور کرده است و مایتبع اکثرهم الاظنا ان الظن لا یغنی من الحق شیئا [آیه ۳۶- از سوره ۱۰] اسمها بسیار است اما عین و مسمی یکی باشد:

ترا ظهیر الدین خوانند و خواجه خوانند و عالم خوانند و مفتی خوانند اگر بهر نامی حقیقت تو بگردد تو بیست ظهیر الدین باشی؛ اما اسم تو یکی نباشد و مختلف باشد، و مسمی یکی باشد. «لکم دینکم ولی دین» این معنی باشد...» (تمهیدات ص ۳۳۹ ش ۴۴۹)

حافظ شیرازی گوید

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

این بود مجملی از نظریات عرفانی عین القضاة. برای اطلاع کامل و آگاهی جامع از افکار فلسفی و عقائد عرفانی قاضی همدانی رجوع شود بمقدمه فارسی آقای عقیف عسیران بر کتاب «تمهیدات» و همچنین مقدمات عربی او بر کتابهای «زبدة الحقایق و شکوی الغریب: عین القضاة» که در دانشگاه تهران بشماره ۶۹۵ چاپ شده و نیز بکتاب «احوال و آثار عین القضاة» تألیف آقای دکتر رحیم فرمنش.

عوامل و موجبات قتل عین القضاة

بدوران زیست عین القضاة (اوائل قرن ششم) تعصبات مذهبی شدیدی بتحرک دستگاه خلافت و عمال دست نشاندۀ آنها بین علمای دینی عراق و دیگر نقاط عالم اسلامی آن عصر وجود داشت . اختلافات اهل سنت با پیروان طریقه تشیع بحدی بود که از شیعه تعبیر به رافضی و رافضیان را در ردیف ملحدین محسوب میداشتند.

و از طرف دیگر بین شافعیان و حنفیان نیز درگیری سختی بود و تا حدی مالکی ها و حنبلی ها برکنار نبودند . فقهاء و متکلمین هر دسته به عرفا و فلاسفه هم مسلک خود زوی خوشی نشان نمیداد تا چه رسد بکسانی که در کیش آنان نبوده و بایکدیگر اختلاف مذهبی میداشته اند . نتیجه این تشنجات مذهبی آن بود که پیروان هر فرقه با افراد دسته دیگر خصومت می ورزیدند و برای پیش برد مقاصد خود از اعمال هیچگونه

دسائسی بر علیه طرف مقابل کوتاهی نمی‌کردند و گاه دامنه این اختلافات و خودنگری‌ها تا آنجا کشانیده میشد که برای رفع موانع علمی و اجتماعی خویش، توسل بحربه اتهام بسته و به تصور واهی خود مخالفین را به کجروی و یابیدینی متهم می‌ساختند و چنین وا مینمودند که دین و معتقدات در انحصار آنها و چنان است که ایشان و امینمایند !

در چنین محیطی خشک و مخوف، جوانی دانشمند و تیز هوش با داشتن مذهب شافعی بمسلك تصوف گرائیده و مصطلحات عرفا را عریان و صریح اظهار داشته و برای انا الحق گفتن منصور و سبحانی با یزید عذرهای خواسته و توجیهات نموده :

« ... پس حسین جز « انا الحق » و یزید جز « سبحانی » چه گویند؟! ... » (تمهیدات ش ۸۴ ص ۶۲) .

و از بکار بردن شطح و طامات (۱) خودداری نکرده و گاه هم بسبب غلبه حال و جوشش عشق درونی، خود را از قید رعایت ظواهر شرع رها ساخته و اوقاتی نیز بی باکانه برقص و سماع می‌پرداخته :

« شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما در خانه مقدم صوفی رقص

۱- د و للصوفية كلمات يسمونها شطحا و هو كل عبارة غريبة تصدر عن قائلها في حالة السكر و شدة غلبان الوجد و الاسان في تلك الحال لا يقدر على امساك نفسه كما قيل ... ، (شکوی الغریب ص ۳۵)

حافظ گوید

خیز تا خرقه صوفی بخرابات بریم شطح و طامات بیازار خرافات بریم

نقل از نسخه مصحح محمد قزوینی و دکتر غنی و نسخه پژمان .

شطح : گفتاری است که ظاهر آن مخالف شرع باشد.

طامات : لاف و گزاف یا ادعای کشف و کرامت .

میکردیم و ابوسعید ترمذی بیتکی میگفت ...» (تمهیدات شماره ۳۲۸ ص ۲۵۰)

پیدا است که اینگونه رفتار و از این مقوله گفتار در آن محیط مشوب باغراض چه عکس العملهایی بدنبال خواهد داشت و چه نتایج ناگواری بیارخواهد داد !!

و دیگر از عوامل قتل عین القضاة را میتوان حسدورزی بعضی از علماء معاصر ظاهر بین وی شمرد زیرا برای آنان قابل تحمل نبود که ناظر باشند و نفوذ روحی و قدرت معنوی ویرا در اعماق قلوب و افکار شیفتگانش مشاهده نمایند! و از طرفی نیز برای آنان امکان نداشت که بتوانند انکار دانشوری و دانشمندی او را بنمایند .

لذا براو رشک بردند و از شراره های آتش حسدی که در نهادشان افروخته شده بود دسیسه ها ساختند و برای نابودیش دست آویزهایی تهیه کردند : گاه بدعوی الوهیتش متهم ساخته، و گاهی نسبت حلولی بوی دادند. بعضی گفتند قاضی همدان ادعای نبوت میکند، و برخی او را به قدم عالم قائل دانستند ، و از همه جالبتر اینکه گفتند عین القضاة خدایرا واجب الوجود خوانده و از اصطلاحات حکما و فلاسفه استفاده نموده و چون اسماء الله توقیفی است چنین اطلاقی برخدای روانباشد.

نقل است (۱) : « شخصی بنام بدیع متکلم با عین القضاة خصومت

۱- حکایت مزبور در مرحوم مدرس خیابانی در ج ۳ ص ۱۴۴ ریحانة الادب

از ریاض العلماء نقل کرده . ولی آقای دکتر فرمنش در کتاب احوال و آثار عین القضاة ص ۶۹ نوشته اند : « که این عبارت در ریاض العلماء ذیل ترجمه عین القضاة دیده نشد. »

داشت او را پیغام فرستاد که تو در کتابهایت خدا را بنام واجب الوجود خوانده و حال آنکه اسماء الله توفیقی است و این تعبیر از اصطلاح حکما است. عین القضاة در پاسخ گفت خدای محبوب من است بهر نام که او را خوانم درست است و این رباعی را بدو نوشت :

گه سرو روان باده نوشت خوانم گه ماه تمام سدره پوشت خوانم
ارزان بخری و رایگان بفروشی ارزان خر رایگان فروشت خوانم

پس بدیع عوام را بر او بشورانیده و موجب قتل او شد .

عاقبت دشمنانش با تحریک قوام الدین درگزینی محضری برقتلش فراهم ساختند و حکم اباحه خون او را صادر کردند .

عین القضاة موضوع محسود واقع شدن خویش را در کتاب شکوی الغریب که در تنگنای زندان بغداد آنرا تألیف نموده چنین بیان میدارد:

« والحسد من كبائر المهلكات و لا ینجو منه احد بنص رسول الله صلى الله عليه حيث يقول: ثلاثة لا ینجو منهن احد: الظن والطيرة والحسد... وقال عليه السلام الحسد ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب . وقال عليه السلام : ستة يدخلون النار قبل الحساب بست : السلاطين با الجور ، والعرب بالعصبية ، والدهاقين بالكبر ، واهل السواد بالجهل ، والتجار بالخيانة ، والعلماء بالحسد ؛

وقال صلى الله عليه و آله كاد الحسد يغلب القدر و لذلك امر الله تعالى محمداً بالاستعاذة منه فقال جل من قائل : قل اعوذ برب الفلق الى قوله و من شر حاسد اذا حسد . وما على من الحاسد و غرضه الفاسد و يكفيه ما ابتلى به من هذه الرذيلة و

معاداته لاهل الفضيله و لرداءة هذا الخلق و ضلال من افسده
قال الشاعر :

الاقل لمن يات لي حاسداً اتدري على من اسأت الادب
اسأت على الله في فعله بانك لم ترض لي ما وهب
فجازاك عنه بان زادني و سد عليك طريق الطلب
ولا ذنب للمحسود و قد اتاه الله فضله و نولا ذلك لما تمنى
الحاسد ان يكون مثله . . .»

(شکوی الغریب چاپ دانشگاه ص ۱۲ و ۱۳)

علاوه بر علل مذکور عامل مهم دیگری در قتل عین القضاة مؤثر بود که تا اندازه‌ای هم جنبه سیاسی داشت و او همانا کینه‌توزی قوام‌الدین در گزینی وزیر بود با عزیزالدین مستوفی که از رجال لایق وقت ، و محبوب دولت و ملت بود ، او چون از مریدان عین القضاة و سخت بوی ارادت میورزید (رک ص ۱۹۶) قوام‌الدین پس از دست یافتن بوی و گرفتار ساختن رقیب دیرینه خود از قدرت و نفوذ عین القضاة ترسید که مبادا از طرف او نسبت باستخلاص عزیزالدین اقدامی بعمل آید لذا خدعه دیگری بکاربرد و با موافقت علمای دست نشانده خویش که بر عین القضاة حسد می‌بردند ، او را هم دستگیر و زندان بغداد گسیل داشت و بعداً او را بهمدان بازگردانید و بر در مدرسه اش بدار آویخت .

قوام‌الدین ابوالقاسم در گزینی

برای آنکه محرك اصلی قتل عین القضاة را بشناسیم باید ابوالقاسم در گزینی تا حدی معرفی شود .

قوام‌الدین ناصر بن علی ابوالقاسم درگزینی (۱) انسبادی (۲)

اصل او از انسباد بوده ولی خود را بدرگزین منسوب میداشته ، بهر حال وی مرد پلیدی بود که در ابتدا به نیابت یکی از اصحاب سلطان محمد بن ملک‌شاه قیام نمود و بسال ۵۱۸ قمری بوزارت سلطان محمود بن محمد بن ملک‌شاه (سلطنت ۵۱۱ - ۵۲۵) رسید و وزارت عراق بر وی مقرر گشت و فتنه‌های شوم برپا کرد، منجمله سلطان محمود را واداشت تا با عم خود سلطان سنجر بخصومت برخاست و پس از هشت ماه مصاف عاقبت از عم خود شکست خورد ، ولی سلطان سنجر سلجوقی ویرا نواخته و مجدداً بسلطنت عراق منصوب کرد و نیز دخترش ماه‌ملک خاتون را بزنی بوی داد. پس از وفات سلطان محمود (۱۵ شوال سال ۵۲۵ در همدان) رتق و فتق امور دولتی عراق بدست ابوالقاسم بود تا اینکه سلطان سنجر بعراق رفت ، درگزینی از وی خواهش کرد که او را بمقام وزارت برگزیند سلطان سنجر پذیرفت ، ابوالقاسم همچنان در عراق باقیماند و وزارت طغرل بن محمد بن ملک‌شاه نیز بوی محول گردید و بمدت پانزده سال وزارت خود بدولت محمود و سنجر ، ظلم‌ها کرد و عده‌ای از بزرگان و

(۱) درگزین قصبه‌ایست از توابع همدان که اکنون به درگزین معروفست و در قدیم الایام شهری بوده و قوام‌الدین خود را بدانجا منسوب میکرده .

(۲) تمه‌صوان الحکمه ص ۱۱۷ ؛ فصلب بسبب عداوة کانت بینه و بین‌الوزیر ابی‌القاسم‌الانسبادی . کامل‌التواریخ ابن‌اثیر : ذیل حوادث ۵۲۵ : « فی هذه السنة فی شوال توفي السلطان محمود ابن السلطان محمد بهمدان و کان قبل مرضه قدخاف وزیره ابوالقاسم‌الانسبادی جماعة من الامراء واعيان الدولة منهم عزيز الدین ابو نصر احمد بن حامد المستوفی والامیر انوشکین المعروف بشیر گیر و ... »

ارکان دولت را بناحق بکشت و در توطئه سازی و تبه کاری فوق العاده زبردست بود و علاوه بر تحریک سلطان محمود بر علیه عم خود ، باعث برهم خوردن میانه سلطان طغرل و سنجر گردید و نیز امرای ماوراءالنهر و حله و فارس و شبانکاره را بشورانید .

قوام الدین مردی خبیث و در قتل اعظم بغایت دلیر بود و باندک بهانه ای در صدد کشتن اشخاص بر می آمد .

عزیز الدین مستوفی را بدشمنی دیرین و بیپایانه گفت و شنیدی مختصر بر سر دیوان محاسبات دستور داد تا بزنجیرش کشیدند و بقلعه تکریت محبوسش ساختند و هم بدان حبس عزیز الدین بمرد .

جنایت مهم دیگر او **قتل عین القضاة** بود که بعلت ارادت عزیز الدین باو و بیپایانه اینکه از طرفداران مسلک امام غزالی است او را بوضع ناهنجار بکشت .

عاقبت خبث باطن این وزیر پلید بر سلطان طغرل دوم مسلم گشت ، دستور داد تا او را بسال ۵۲۷ بدار آویختند .

دیدنی که خون ناحق پروانه شمع را

چندان امان نداد که شب را سحر کند

بعد از کشته شدن این مرد ناپاک وزارت سلطان طغرل دوم به

شرف الدین علی بن رجاء رسید و وزارت سلطان سنجر بر **ناصر الدین**

طاهر بن فخر الملک بن خواجه نظام الملک قرار یافت .

گشته شدن عین‌القصاص

چنانکه قبلاً ذکر شد قاضی همدان مغضوب دستگاه قوام الدین در گزینی و محسود فقها و زهاد عصر خویش واقع گردید ، درگزینی پس از دستگیری عزیزالدین باینکه میخواست عین‌القصاص را هر چه رودتر از میان بردارد ، ولی در آن عصر و با آن اوضاع و شرائط ، کشتن مرد ملائی بمانند قاضی همدان با داشتن مریدان سخت و فدائیان بسیار کار سهل و آسانی نبود ، چه اینکه امکان داشت مواجه با عکس العملهای شدیدی از طرف علما و روحانیون و عموم مردم بشود که برای وی و مقام او خطرناک باشد . لذا آن ناپاک ضمیر متوسل بمکر و خيله گردید و از راه دین و دینداران نقشه شوم خویش را طرح کرد : بدین شکل که بعضی از حاسدین معاصر عین‌القصاص را که شاید هم دست‌نشانده خود او بودند و مدتها آرزوی چنین روزی را داشتند برانگیخت تا باستناد بعضی مقولات و مقالات او ، ویرا متهم به بیدینی نمایند بدنبال این زمزمه‌ها برخی از علماء و دانشمندان و فقهای متعصب عامه هم که بطور غیرمستقیم تحریک شده بودند سروصدا برداشتند و همه جا شهرت دادند که عین‌القصاص از جاده دین و عقائد اسلامی منحرف گشته ، مردم عامه نیز به تبع پیشوایان مذهبی خود ، جانب افراط را گرفتند و قاضی همدانی را صوفی بیدین و کافر حلولی خواندند .

درگزینی که خود مترصد چنین اوضاعی بود بیپایانه حفظ افکار عمومی از سلطان محمود اجازه گرفت که عین‌القصاص را دستگیر و بزندان بغداد بفرستد ، تا با فرصت بیشتری بتواند حکم اباحه‌خون او را از فقهای معاصر دینیش اخذ نماید .

عین القضاة در تنگنای زندان بغداد برای تبرئه خویش رساله «شکوی الغریب عن الاوطان» را تألیف کرد و در آن کتاب ماحصل عقائد و نظریات خود را بیان داشت و همچنین موارد اتهام خویش را با ذکر دلائل و براهین بر طرف ساخت و ضمن اشاره به موجبات گرفتاری خویش، آن کتاب را برای مطالعه و اطلاع علماء و دانشمندان فرستاد. ولی چون گرفتاری او به توطئه درگزینی وزیر انجام شده بود نسبت به ادعاهای او و بیگناهی وی اصلاً توجهی نشد.

درگزینی در ایامی که عین القضاة بزندان بغداد بود توانست با مهارت تام، محضری از علماء و فقها فراهم سازد و باستناد بعضی گفته‌ها و نوشته‌های وی حکم اباحه خون او و قتل این جوان دانشمند را بدست آورد پس از اینکار ویرا از زندان بغداد بهمدان برگردانید و با اجازه سلطان محمود عین القضاة را (در شب چهارشنبه هفتم جمادی الاخری سال ۵۲۵ قمری مطابق ۱۱۳۱ میلادی) بر در مدرسه اش بدار آویخت و سپس ویرا بر زیر آورده پوست از تنش جدا کردند و جسدش را در بوریائی بنفط آلوده پیچیده و او را آتش زدند.

در تذکرة هفت اقلیم نوشته شده: که عین القضاة هفته‌ای قبل از مرگ خود نامه‌ای سر بمهر، بیکی از مریدان داد و گفت این نامه را هفته دیگر بگشای مرید پس از قتل و سوختن مراد خود نامه را گشود، دید این رباعی نوشته شده:

ما مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم

آنهم بسه چیز کم بها خواسته‌ایم

گر دوست چنان کند که ما خواسته‌ایم

ما آتش و نفت و بوریای خواسته‌ایم

آقای دکتر صفا در تاریخ ادبیات در ایران جلد ۲ مینویسد :
گویار باغی مذکور را یکی از مریدان عین القضاة پس از مرگ وی سروده و باو
نسبت داده است .

سبکی در طبقات الشافعیه (ج ۴ ص ۲۳۶) از قول ابن سمعانی در
باره عین القضاة و کیفیت قتل او چنین نوشته است :

عین القضاة یکی از دانشمندان عصر خود، و کسی بود که در دانش و
تیزهوشی ضرب المثل بود... بطریق تصوف گرایش داشت ، از کلمات و
اشارات صوفیه خارج از حد وصف جانب‌داری مینمود ، کتابهایی در فنون
مختلفه علمی تصنیف کرد... مردم بوی معتقد بودند و باو تبرک می‌جستند
آنچنان مورد قبول تام خاص و عام واقع شده بود که مورد حسد دیگران
گشت ... عزیز [عزیزالدین مستوفی] بی‌اندازه باو اعتقاد داشت و هر چه
میگفت اطاعت میکرد. و بین عزیز و ابوالقاسم وزیر، جدال و درگیری بود ؛
هنگامیکه دوران نکبت عزیز فرارسید [ابوالقاسم] وزیر ، قصد کشتن
عین القضاة را نمود، و گواهی نامه بر علیه او تنظیم کرد. و جماعتی از علماء
(باستناد بعض الفاظ غیر متعارفیکه از گوشها دور بود [شنیده نشده بود] و
برای کشف معانی آن میبایست به گوینده آن مراجعه نمایند) حکم اباحه
خون او را امضاء نمودند... ابوالقاسم ویرا دستگیر کرده و دست بسته ببغداد
فرستاد ...

[دوباره او را از بغداد بهمدان بازگردانید] و در شب چهارشنبه هفتم
جمادی الاخری سال ۵۲۵ در همدان مظلوماً بدار آویخته شد؛ شنیدم از
ابوالقاسم محمد بن احمد الرویانی میگفت : هنگامیکه قتل عین القضاة
فرارسید او و بچوبه دار نزدیک میشد این آیه را میخواند :

«وَسِعِلْمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مَنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (سوره ۲۶ آیه آخر)
 « عماد کاتب [پسر برادر عزیزالدین] قتل عین القضاة را تقریباً
 بدین مضمون نقل کرده است:

پس از دستگیری عزیزالدین، عین القضاة که از اعیان علما و
 اولیاء الله بود و کراماتی از او سرمیزد اشخاص مشهور باهل علم بوی حسد
 بردند و کلماتی از تصانیف او را که نمی فهمیده اند دستاویز تکفیر وی قرار
 داده و ابوالقاسم درگزینی نیز او را گرفت و دست بسته بیفداد فرستاد تا
 راهی برای مباح بودن خون وی پیدا کند سپس او را بهمدان عودت داده
 و بدار کشید شب چهارشنبه ششم جمادی الاخری ۵۲۵ هـ
 (نقل از احوال و آثار عین القضاة ص ۶۵)

عین القضاة از مرگ خود خبر داده

عین القضاة با مشاهده اوضاع و احوال سیاسی و دینی خود استنباط
 میکرده که فرجام کار او بکجا خواهد انجامید! و چه حوادث شومی بانتظار
 او است!! چنانچه در تمهیدات اشاره بدین معنی نموده است: « بعضی را
 بکشتند و بعضی را مبتلای غیرت او کردند چنانکه این بیچاره را
 خواهد بودن و ندانم که کی خواهد بودن؟ هنوز دور است...»
 و نیز در تمهیدات (ص ۲۵۱، ش ۳۲۹) راجع باطلاع از قتل خود
 اینطور نوشته:

« کامل الدولة والدین نبشته بود، گفت که در شهر میگویند: که
 عین القضاة دعوی خدائی میکند و بقتل من فتوی می دهند ای دوست اگر
 از تو فتوی خواهند تو نیز فتوی میده. همه را این وصیت میکنم که فتوی
 این آیت نویسند: «وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يَلْحَدُونَ فِي

اسماءه سیجزون بما کانوا یعملون « من خود این قتل بدعا میخواستیم دریغا هنوز دوراست کی بود؟ » وماذلك علی الله بعزیز . دانم که گویی : دعا کدامست که در سماع گفته می شود؟ این بیتها بود که منصور حلاج نیز پیوسته گفتی :

أنت ام انا هذا فی الهین حاشای حاشای من اثبات اثنین
(وبعد از چهار بیت دیگر) : هر کسی معنی این بیتها نداند ، و خود فهم نکند این معنی از کجا وفهم وادراك از کجا؟ اما با این همه اگر میخواهی که شمه ای پیاری گفته شود، گوش دار :

برکن قدح باده و جانم بستان
مستم کن و از هر دو جهانم بستان
در هشیاری غمست و سودست و زیان

از دست غم و سود و زیانم بستان
با کفر و باسلام بدن ناچار است

خود را بنما وزین و آنم بستان.
عین القضاات بروزگار جوانی گاهگاهی شبهای خود را در خانقاه
مقدم صوفی میگذرانید. چنانکه در تمهیدات (ص ۲۵۰ ش ۳۲۸) اشاره
بدین موضوع نموده است:

« دریغا مگر که کیمیا ندیده ای که مس را زر خالص چگونه
میگرداند؟ مگر که سهل تستری از اینجا گفت که: « ما من نبی الا وله نظیر
فی امته » یعنی « الا وله ولی فی کرامته » دانم که شنیده باشی این حکایت : شبی
من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما حاضر بودیم در خانه مقدم صوفی. پس
ما رقص میکردیم، و ابوسعید ترمذی بیتکی میگفت پدرم در بنگر است،

پس گفت خواجه امام احمد غزالی را دیدم که با ما رقص میکرد و لباس او چنین و چنان بود، و نشان میداد. شیخ بوسعید گفت: نمی یارم گفت مرگم آرزو میکنم، من گفتم: بمیرای بوسعید در ساعت بیهوش شد و بمرد!! مفتی وقت دانی خود که باشد، گفت: چون زنده را مرده میکنی، مرده را نیز زنده کن. گفتم مرده کیست؟ گفت: فقیه محمود. گفتم خداوند! فقیه محمود را زنده کن. در ساعت زنده شد «؟!!

ولی پس از وصول بمقام ارشاد و قبول مسئولیت راهنمایی و تربیت مریدان باینکه زن و فرزند داشته (۱) معذالك تمام اوقات خود را در خانقاه میگذرانید و بطور کلی در خانقاه ساکن شد و از آنجا خارج نمیکشت مگر برای انجام مهمی و پس از رفع نیاز خود مجدداً بخانقاه باز میگشت (۲) و بتدریس و راهبری و موعظه و نامه نگاری اشتغال میورزید تا وقتی که ویرا از همدان بیغداد فرستادند. و باز گردانیده و او را کشتند. (۳)

۱- شیخ احمد غزالی در یکی از نامه های خود بعین القضاة، نام فرزند او را میبرد: «... آن محسوسات ادراك کند در حال غیبت ایشان مثلاً فرزندت احمد حفظه الله ادراك کنی اگر چه غایب بود ... (مکتوبات مراد ص ۱۶۸) عین القضاة هم بهنگام زیست دائمی خود در خانقاه، نام فرزند خویش را اینطور ذکر میکند: «فرزندم احمد را چند بار دیدم» (مکتوبات مراد ص ۲۸۵)

و در جای دیگر «احمد را حفظه الله ... سه بار دیدم» (مکتوبات مراد ص ۳۴۰). ❏

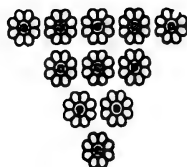
۲- در این مورد عین القضاة خود چنین گوید: «... چون نماز دیگر بر تربت فتحه (شیخ و مرشد شیخ بر که) بکردم و بخانقاه باز آمدم در خاطر م آمد که بیاید نوشت و ندانم وقت چه املا کند»

۳- نقل از مقدمه تمهیدات ص ۷۸، ۷۹ با دخل و تصرف.

قبر عین القضاة ؟

بنابر معروف چون جسد عین القضاة را پس از فرود آوردن از دار سوزانیده و خاکسترش را هم بیاد داده اند لذا محل مشخصی بعنوان مزار و یا مقبره وی در شهرستان همدان و اطراف آن وجود ندارد تا خاطره این مرد دانشمند در اندیشه ها زنده شود . فقط گودالی در قبرستان متروک همدان بنام **چال عین القضاة** مشهور است که شرح افسانه آمیز آن در بخش اول همین کتاب (ص ۵۵) گذشت .

ناگفته نماند اکنون عده ای را در شهر همدان می شناسیم که نام فامیلی عین القضاة را برخورد نهاده اند و بنا باظهار بعضی از افراد فامیل مذکور، ایشان خود را از احفاد عین القضاة صاحب ترجمه میدانند. در اینجا دفتر زندگی پرسوز و گداز مردی اندیشمند خاتمه مییابد. امید است انجمن محترم آثار ملی که بزرگداشت نام رجال علم را وجهی همت قرار داده، و در احیاء آثار بزرگان و ابقاء ابنیه باستانی ایران سخت کوشا بوده است . بمقتضای زمان و مکان یاد بودی نیز جهت عین القضاة همدانی در این شهر باستانی از خود بیادگار جاودانی گذارد .



بخش چهارم

ترجمه

شرح کلمات قصار

بابا طاهر

منسوب به

عین القضاة عبداله بن محمد

همدانی

مقدمه‌ای بر بخش چهارم

(ترجمه شرح کلمات قصار باباطاهر)

در این بخش که اختصاص به ترجمه شرح کلمات قصار باباطاهر منسوب بعین‌القضات همدانی دارد باید مقدماً چهارموضوع مورد بررسی و تحقیق قرار داده شود .

الف - کلمات قصار باباطاهر وقیدی‌ترین مأخذ آن .

ب - شروحنی که بر کلمات باباطاهر نوشته شده .

ج - شرح کلمات قصار باباطاهر منسوب بعین‌القضاة همدانی .

د - نسخه‌های خطی موجود از شرح منسوب بعین‌القضاة .

(الف) کلمات قصار باباطاهر

اکثر صاحبان تذکره و نویسندگان تاریخ ادبیات ایران ، اعم از ایرانی و خارجی کد نامی از باباطاهر برده ، و یا شرح مختصری بر احوال او نگاشته‌اند . ضمن معرفی آثار باباطاهر عریان ، پس از ذکر رباعیات و فہلویات او ، بلافاصله بکلمات قصاری برای وی بزبان تازی اشاره کرده و بعضی نیز توضیح کمی مانند : «در اخلاق و معارف» یا «در عقائد متصوفه...» بر آن افزوده‌اند . و از ماحصل گفتار ارباب تراجم و تذکره‌نویسان مستفاد میشود :

کلمات قصاری که به ترجمه اصل و شرح آن در این بخش مبادرت میشود بطور مسلم از منشآت باباطاهر عریان همدانی است، که پس از سنه ۴۴۷ قمری در همدان وفات یافته و در محل مجلل آرامگاه کنونی بخاک سپرده شده.

ظاهراً گویاترین و تائید کننده‌ای قدیمی‌ترین نسخه خطی کلمات قصار، که باستناد آن میتوان انتساب کلمات مذکور را به باباطاهر همدانی قطعی دانست، نسخه‌ای است که در قسمت سوم مجموعه خطی عربی (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس موجود است. این بخش متضمن همان کلمات قصاری است که عین القضاة همدانی و دیگران بر آن شرح نوشته‌اند و بضمیمه رباعیات باباطاهر و نیز ضمن شروح مختلف، در کتابهای «ایضاح»، «توضیح» و «آئینه بینایان» بچاپ رسیده (۱).

نسخه کلمات قصار مجموعه کتابخانه ملی پاریس در سال ۸۹۰ هجری بدست جانی بك بن عبداله عزیزی در ۱۱ صفحه از روی نسخه شیخ ابوالبقاء احمدی، بدون رعایت تناسب موضوع کلمات، تحریر یافته. تفصیل بیشتر شناسائی این نسخه را به کتابشناسی مجموعه (۱۹۰۳) بشرح ذیل موكول مینمائیم.

مجموعه خطی شماره (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس

نظر به نقل قولهایی که آله و بلوشه و هرن آلن و مینورسکی و دیگران از مجموعه خطی نمره (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس نموده‌اند

(۱) تفصیل کتابهای مذکور در قسمت «ب»: شروح کلمات قصار

خواهد آمد.

و همچنین تعبیر مینورسکی از نسخه مزبور بکتاب «سرانجام» . نگارنده بر آن شد که اطلاعات بیشتری از محتویات مجموعه مذکور پیدا کند بدینجهت میکروفیلم تمام مجموعه شماره (۱۹۰۳) وسیله آقای دکتر تقی رضوی از کتابخانه ملی پاریس خواسته شد، خوشبختانه توفیق یافته و بهمت معظم له میکروفیلم مورد تقاضا بدستم رسید.

اینک ابتدا میکروفیلم مزبور را ورق زده و سپس کتاب سرانجام مورد بحث و تحقیق قرار خواهد گرفت .

کتابشناسی مجموعه (۱۹۰۳)

مجموعه عربی خطی شماره (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس مشتمل بر چهار کتاب بشرح ذیل است :

۱ - عجائب المقدور فی تاریخ تیمور

تألیف ابوالعباس احمد بن محمد ، معروف به ابن عربشاه دمشقی (۷۹۱ - ۸۵۴) این کتاب که از برگ ۱ تا آخر برگ ۷۲ مجموعه را شامل است در لیدن و مصر و . . . چاپ شده ، رجوع شود به :
[معجم المطبوعات ج ۱ ص ۱۷۳ ، الذریعه ج ۱۵ ص ۲۲۰ ،
کشف الظنون ج ۲ ص ۱۱۲۸]

۲ - الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة

تألیف جانی بك بن عبدالله العزیزی (از برگ ۷۴ - م تا روی برگ ۱۰۰ - م)
این نسخه شرح و تفسیری است عرفانی بر کلمات قصار باباطاهر همدانی که بنا برخواهش شیخ ابوالبقاء احمدی درشوال ۸۸۹ شروع و در

چهارم شعبان ۸۹۰ خاتمه یافته .

در این شرح، اشارات ویا کلمات باباطاهر بطور مزجی (درهم)
آنچنان با تفسیر شارح و اقوال بزرگان علم عرفان آمیخته گشته ، که
تشخیص اصل کلمات از شرح، برای اشخاصیکه قبلاً کلمات قصار باباطاهر
را ندیده باشند، مشکل بنظر میرسد .

جانی بك علت قبول تفسیر مزبور را در صفحه آخر کتاب چنین
مینویسد : ابوالبقاء احمدی مکرر برایم نقل نمود و قسم یاد کرد که کتاب
اشارات منسوب به باباطاهر از سال ۸۵۳ قمری پیش او است و اتفاقاً در
همین سال کتاب مزبور در مکه بچاه زمزم میافتد ولی کتاب با دلوآبی
بیرون آمده و شیخ آنرا گرفته در حالیکه آب بداخل کتاب سرایت
نموده ، سپس شیخ آنرا برای شرح، بردانشمندان بسیاری عرضه داشته
ولی جملگی بسبب معانی دقیق و پیچیدگی عبارات، از شرح آن خودداری
نموده اند ... تا اینکه ازمن درخواست تفسیر آنرا نمود و من بنا بر اصرار
شیخ و بعد از صدور اجازه از طرف سید مالکم اقدام باین شرح نمودم...
(برای اطلاع بیشتر رجوع شود به گراور صفحه ۲۳۷)

آغاز: بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه..
الله احمدان جلا بحكمته مرآة القلوب لعالم السروا نوار الغيوب... و بعد فان السبب
المحرك لدواعي العبد لابرار هذا الخطاب ... هو ان الاخ في الله ... الشيخ
ابوالبقاء الاحمدی یسألنی و یكرر على القول في تعليق يستعين به على فهم
معاني الكلم المنسوبة الى الاستاذ المحقق الرباني باباطاهر الهمداني... وسميته
« الفتوحات الربانية في مزج الاشارات الهمدانية... »

(گراور شماره (۸) نمودار صفحه اول کتاب است .)

انجام: ... وجميع مراتبه العقلية والعلمية صلاة متصلة لا يمكن انفصالها...
 وكان الفراغ من نسخه رابع شهر شعبان سنة تسعين وثمانمائة على يد العبد... جاني
 بك بن عبدالله العزيزي غفر الله له ولمن نظر في هذا الكتاب...
 (گراور شماره (۹) نمايشگر صفحه آخر كتاب ميباشد.

۳- کلمات باباطاهر همدانی

این قسمت از مجموعه، متضمن کلمات قصار باباطاهر همدانی است
 که بدون فصول و ابواب از پشت برگ ۱۰۰-م شروع شده و تا پشت برگ
 ۱۰۵ (بطور ناتمام) خاتمه یافته .

(با توضیح باینکه برگهای ۱۰۴ و ۱۰۵ مکرر شده) .

نسخه‌ی مزبور بخط جانی بك بن عبدالله عزیزی همدانی از روی
 نسخه شیخ ابوالبقاء احمدی که آنرا بسال ۸۵۳ بدست آورده ، برای
 شرح و تفسیر در سال ۸۹۰ هجری قمری [بقرینه سنخ خط و تاریخ تحریر
 کتاب فتوحات] نوشته شده.

آغاز: بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه...
 وبعد فهذه كلمات مشيرة الى معان يجدها اهل القلوب في مطاوي الغيوب مروية
 عن الشيخ العارف الرباني المعروف بابا طاهر الهمداني قدس الله روحه، قال العلم
 دليل والحكمة ترجمان ...

(گراور شماره (۱۰) صفحه اول کتاب مذکور ميباشد).

انجام موجود : والمراد ان يكون ولا تكون . العوام اعمالهم تهمة
 والخواص اعمالهم قربات وخاص الخاص اعمالهم درجات كلما اجتنبت هواك
 قوى ايمانك وكلما اجتنبت ذاتك قوى توحيدك، الخلق حجاب وانت حجاب
 والحق محتجب .

تفاوتی که در این نسخه و دیگر نسخه‌های موجود خطی و چاپی
 کلمات باباطاهر همدانی ملاحظه میشود اینک :

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم يسليها ليزالها
 الله احمد ان جلال حكمته صواة القلوب لعالم السر وانوار العيوب واشكره ان فتح لنا
 ابواب التزبي والتحصيل وعلما الجملة بفصله والتفصيل وارسل الي اصفياه الرسول
 المعصوم وهو المخاطر الا لبي المعلوم فدعاهم الي حصرة التحقيق فاجابوا مسرعين
 بالاخلاص والتصديق واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اله الحق بالتحقيق
 واشهد ان سيدنا محمد عبده ورسوله صاحب الصدق والصدق صلى الله وسلم عليه وعلى آله
 وصحبه ومن سلك معهم الطريق به عدل فان السبب المحرك لدوامي العبد لبراز هذا
 هذا الخطاب من عالم الغيب الى عالم الادراك العيني هو ان الاخ في الله تعالى والحيد
 لله تحفة الزمان وورثانة الاخوان الشيخ ابا البقا الاحمدي عامله الله بلطف الحق مكن زمانا
 يسالي ويكره على القول في تعليق يستعين به على فهم معاني العلم المنسوبة الى الاستاذ
 المحقق الرباني بابا طاهر المجداني وكان ممن تعين علينا اسعافه في الطريق لانه من
 اهل المحبة لنا والصدق فاستحضر الله تعالى واجتهد لذلك رجا ان يقع لنا الفرح
 والوفيق من السيد المالك وان يعصمنا من الخطا والمحن والمهلك فانه لا حول ولا قوة
 الا بالله الذي ما سواه هالك اعلم ايها الاخ المحب ربك الله من محبة او فر تصديق
 اني كتبت هذا الكتاب اليك خاصة ولعبرك عامة وارجو الله تعالى عموم النفع به ودوامه
 لا في اذكره بلسان التبيان العلمي واوضح حقايقه للسالك المبتدئ حبيبه الله
 الربانيه في صريح اشارت الهمداني بعد فاقدم ما ينبغي ان يقدم واحتم به
 ان شاء الله واتم قال الله تعالى انما يحسني الله من عباده العلماء قال بعض العلماء رحمه الله
 جاعن الربيع بن انس في قوله تعالى انما يحسني الله من عباده العلماء انه من لم يحسن الله فليس
 بعالم وقال بن عطاء الخشن انه من الخوف لان الخوف صفة عموم المومنين والحسنة
 صفة العلماء الربانيين وقال جعفر الحلي خشيته العلماء تكون من وجوه اربعة الاحتم
 في العبادات بترك الربا والاحترام في الاخبار عن الحق بالصدق والاخلاص والاحترام
 في متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم باحسن الاحوال والاحترام في خدمة الاوليا
 والصدقين بهذا المجهود ولهذا قال المعلم دليل الحكمة لما روي عن ابي هريرة
 رضي الله عنه انه قال يقول الحكمة من طلبتي فلم يجدني فليعمل باحسن ما يعلم وليترك
 انجح ما يعلم فاذا فعل ذلك فانا معه وان لم يعلم وقال عليه الصلاة والسلام
 من عمل بما علم ورثه الله علمه ما لم يعلم فاعلم علما علم كسبي وعلم وهي فاولا هو
 ما حصل غيب النظر الصحيح ضرورة وقامر بالادلة الواضحة والبراهين القاطعة والتالي
 وجد ان يقوم به مستغنيا عن نصب الادلة وقيام المحجة فاذا استغنى عن نصب الادلة وقيام
 المحجة بما قام به من المواهب صار بريد الحكمة له روحا من الله تعالى لان الحكمة القيم
 عن الله وترك كل ساعيل ولاه قال الاستاذ ابو الفضل والنون بن ابراهيم المصري رضي الله عنه

الماخ الحبيب وزك الله من خالص محبته او فرغيب ان السبح العالم المدعو بالي المعالي احمد
 الذي كان سببا في تحريك دواعي العبد لابرار هذا الخطاب ذكر لي غرما مزمه وحلف على ان
 الاشارات المنسوبة للاستاذ العارف بابا طاهر لما عند من سنة ثلاث وخمسين وثمانماية وانه
 وقعت منه في شهر رزمري في تلك السنة فاحس فوفقت بهوتنا واذا برجل نسل دلو امن البير فطلعت
 فيه فاخذت فاعلم احديهما بللا ولم يصب لما غير جلدنا واعرضتها على جماعة من العلماء المشهورين
 فامسكوا عن المحرم عليها التدقيق معانيها وغضوا عن عبارتها لان مبدأ فهم معانيها واما دارك
 الفقيه فعلت بواسطة هذه الواقعة انها كانت امانه عندك لنا ان الله تعالى يريد بها تفهيدا
 وهدى بها على يد العبد ان شاء الله تعالى قال الله عليه الصلاة والسلام رب حامل فقه ليس بنقيه امانا
 امانه وصلها الى غيره وهو مسؤول عنها انما جاء اوان الفسخ ورد الامانة الى اهلها الخ على كثير ادسالي مرارا
 في الكتابة عليها وبيان معانيها فامسكت عن ذلك الى ان وقع الابدان واليسير من السيرة والمالك في
 نسخها نظيرها وسالت عنها فلم احدا يعرفها فسالته ان يكتب نسخة منها مضبوطة فاجابني لذلك
 ولم يمكنه القدح من ذلك فعلمت ان من ملامه الاذن التدبير وان كل مستر لما خلق له وكما يعلم
 له رجال وكل مقام له مقال وكان اوان تنزل هذا الخطاب من سما المعنى الى ارض الحسن واليات
 بالغاية والتوفيق في شوال سنة تسع وثمانين وثمانماية والمحمد الذي منمنا التوفيق والهداية
 لفهم معاني اهل التحقيق ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم صل وسلم على منيع الكمال القدوس
 والزيادات في المعارج الالهية ومشروع السعادات والسيادات في ادمية والملكية عن عنايتك
 الازلية وعنايتك الابدية محمد المحمود في العوالم الكلية الفاتح لكل شاهد حضرة المشاهد المعلمية
 والمخاتم لدواير النبوة والرسليه وسو حضرة الجمع الغيبية والبقرة المشهودة الحكمة نقطة
 العلم وشكل الحكمة وراس الساعية الابدية الاول في الارادة الالهية والاخر في الرب اله مع كمال العبودية
 الظاهر بشريعته المحمدية والباطل بخصوميته المحمودية فهو احدا امرك ومجود فلك واسعد
 كونك والمجموع من ذلك اسلك اللهم به وبه اسلك ان تضلي عليه صلاة ذاتية به عاصمة في جميع
 الواجبه الخرفيه والاسمية وجميع مراتبه العقليه والعلميه صلاة منضلة لا يمكن انفصالها سلب
 ولا تقير ذلك بل يستحيل عقلا ونفلا وعلى الله واصحابه الامهات الجوامع والخزاين الموانع وسلم تسليما
 كثيرا واحمد رب العالمين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وكان الفراغ من نسخة رابع شهر شعبان
 سنة تسعين وثمانماية عايد العبد الفقير الاحوجم الى عفوانه ومغفرته ورحمته طافى يارس عذرا العزير
 غفر له ولمن نظره في هذا الكتاب ولجميع المسلمين والمسلمات
 الاحياء والموتى بركه من انزل عليه

المفصلات : احمد

رب العالمين

اولاً تمام اشارات باباطاهر که مشتمل بر ۴۲۰ کلمه و در پنجاه فصل و خاتمه‌ای است در نسخه کتابخانه پاریس نوشته نشده .
ثانیاً، فصول و ابوابی که به تناسب موضوع کلمات ، در نسخه‌های چاپی و خطی دیگر ترتیب داده شده در نسخه مجموعه پاریس مشاهده نمیشود بلکه کلمات پیاپی و بطور درهم و غیر مناسب باهم تحریر یافته. مثلاً کلمه اول نسخه پاریس مطابق با کلمه سوم نسخه مورد ترجمه و کلمه دوم مطابق با کلمه ۳۲۱ و کلمه سوم مطابق با کلمه ۳۲۳ و.... قرار گرفته (به‌گراور شماره (۱۰) نگاه کنید).

۴ - تخمیس قصیده کواکب الدریه فی مدح خیر البریه

اصل قصیده که معروف به «قصیده برده بوسری» و یا «برده میمیه» است از شیخ شرف الدین ابوعبدالد محمد بن سعید دولاسی بوسری است (متوفی ۹۴۹ق) که از قصائد معروف و در مدح حضرت رسول اکرم (ص) در ۱۶۲ بیت بعربی سروده شده. واول او چنین است :

امن تذکر جیران بذی سلم مزجت دمعاجری من مقلة بدم.
ادبا ودانشمندان شرحهای متعدد و مختلف فارسی و عربی و ترکی بنظم و نثر بر آن نوشته، و شعرا نیز به تخمیس آن همت گمارده‌اند (۱)
ممکن است تخمیس نسخه مزبور از شیخ شمس الدین محمد بن خلیل المقری معروف به ابن القباقی (متوفای ۸۴۹ق) بوده باشد.

در حاشیه صفحات کتاب اشعاری ترکی نوشته شده که گویا شرح بر اصل قصیده باشد. (از پشت برگ ۱۰۸م تا آخر برگ ۱۴۳ با تکرار یک ورق).

۱- جهت اطلاع کامل از شارحین و تخمیس کنندگان و همچنین غلت اصلی انشاد قصیده مذکور و غلت شهرت آن به «برده» رجوع شود به: کشف الطنون ج ۲ ص ۱۳۳۱ و الذریعه ج ۴ ص ۸، ج ۱۴ ص ۶، ج ۱۸ ص ۱۷۹.

ما بال قلبك لايفك ذا الم

آغاز: مذبذب اهل الحمى والبان والعلم

وانهل مدمعك الفاني بمنسجم

امن تذکر جیران بذی سلم مزجت دمعاً جرى من مقله بدم

تحقیق و تصحیح سرانجام

پس از بررسی محتویات مجموعه (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس لازم بنظر میرسد که مجدداً بعضی از قسمتهای مقاله پرفسور مینورسکی مستشرق روسی درباره کتاب سرانجام در اینجا نقل شده و مورد نقد و تحقیق قرار گیرد :

پروفسور مینورسکی در شرح حالی که برای باباطاهر عریان نوشته و بوسیله آقای دکتر نصرت الله کاسمی از فرانسه بفارسی ترجمه شده چنین مینگارد :

« مطابق مندرجات نسخه خطی عربی کتاب سرانجام (که در کتابخانه ملی پاریس تحت نمره ۱۹۰۳ ضبط است) و آثار موجوده دیگر باباطاهر را برخی همدانی و نظر بیعضی قرائن گروهی ویرا لرستانی میدانند ... (۱) »

و در چند صفحه بعد اینطور اضافه شده :

« نسخه عربی خطی که تحت نمره ۱۹۰۳ در کتابخانه ملی پاریس ضبط و در فوق اشاره بدان شد رساله ایست شامل ۸ فصل شبیه بکلمات قصار و منضم است به تفسیری معنون به عنوان « الفتوحات الربانی فی اشارات الهمدانی » نسخه خطی مزبور بنظر میرسد که خط جانی بیک عزیزی نویسنده همان تفسیر باشد. شارح مزبور کتاب را در شوال ۸۸۹ شروع و در

شعبان ۸۹۰ (۱۴۸۵) تمام نموده است ... (۱)» و در دو صفحه بعد ، از کتابی بنام سرانجام چنین نقل میکند :

«در کتاب سرانجام مرقوم است که پادشاه عالم با باخشین روزی در همدان بدیدن با باطاهر آمد و بنظر میآید که این افسانه همان ملاقات با باو سلطان طغرل باشد که در کتاب راحة الصدور مذکور آمده است... (۲)» آقای دکتر مهدی درخشان هم در کتاب بزرگان و سخن سرايان همدان (ج ۱ ص ۵۸) پس از نقل ترجمه مقاله مینورسکی : «مطابق مندرجات نسخه خطی کتاب سرانجام ...» اینطور نوشته :

«نگارنده بکتاب خطی سرانجام دسترس نیافت تا کاملاً از مندرجات آن اطلاع حاصل کند ...»

با توجه به مطالب فوق لازم بتذکر است : نویسنده باستناد مقاله پرفسور مینورسکی و دیگران و قبل از دسترسی بکتاب مزبور وسیله میکروفیلم مذکور ، دچار اشتباه شده و در بخش اول این کتاب (ص ۵۸) سرانجام راجزء مؤلفات با باطاهر شمرد .

و اینک با اطلاع خوانندگان ارجمند میرساند که از مطالعه و بررسی سرتاسر میکروفیلم مجموعه خطی عربی شماره (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس اصلاً چنین نام و عبارتی بدست نیامد ! و معلوم نیست که مستشرق روسی : مینورسکی کلمه سرانجام را از کدامیک از چهار رساله مجموعه پیدا کرده ؟ و آنرا برای کدام بخش از چهار قسمت مجموعه خطی مذکور نام گذاری کرده است ؟!

(۱) مجله ارمنان ، ۹ : ۱۰ ص ۵۸۵ .

(۲) ارمنان ، ۹ : ۱۰ ص ۵۸۷ .

(ب)

شروحي که بر کلمات باباطاهر همدانی نوشته شده

شروحي که تاکنون بر کلمات قصار باباطاهر عریان همدانی بزبان فارسی و عربی (باستثنای شرح عین القضاة) نوشته شده پنج شرح بقرار ذیل است :

۱- شرح مرحوم حاج ملاسلطانعلی گنابادی، (عربی) بنام «ایضاح» چاپ شده .

۲- شرح مرحوم حاج ملاسلطانعلی گنابادی، (فارسی) بنام «توضیح» چاپ شده .

۳- شرح عماد الفقراء، حاج میرزا محسن مدرس، (فارسی) بنام «آئینه بینایان» چاپ شده .

۴- شرح میرسیدعلی همدانی (عربی).

۵- شرح جانی بك بن عبداله عزیزی (عربی) بنام «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة» .

۱- ایضاح

شرحي است عربی بر کلمات قصار باباطاهر که بقلم مرحوم حاج ملاسلطان محمد بن حیدر محمد گنابادی (سلطانعلیشاه) (متولد ۱۲۵۱ق و منخوق بسال ۱۳۲۷ ق) نوشته شده .

این شرح بسال ۱۳۴۷ قمری بهمت سرهنگ دکتر سراج الاطباء (میرزا رضیخان) و تصحیح مرحوم حاج شیخ عبداله حائری (رحمتعلیشاه) بچاپ رسیده و نسخه‌ای از آن نزد نگارنده موجود است .

۲- توضیح

شرحی است فارسی بر کلمات قصار عریان همدانی از مرحوم حاج ملاسلطانعلی مذکور که در سال ۱۳۲۶ هجری قمری تألیف یافته .

این شرح بار اول بسال ۱۳۳۳ قمری در تهران باهتمام و حواشی مرحوم حاج شیخ عباسعلی واعظ قزوینی معروف به «کیوان» طبع شده، و در سال ۱۳۳۴ شمسی زیر نظر الشیخ العارف آقای سید هبة الله جذبی باوضع شایسته تری در تهران تجدید چاپ گردید .

(نسخه ای از چاپ دوم این شرح نزد نویسنده موجود است) .

راجع به شروح دیگر کلمات قصار در مقدمه «توضیح» (ص ۶) چنین نوشته شده :

«دو شرح عربی دیگر خیلی قدیمی هم موجود است که یکی مؤلف آن مجهول و دیگری بطور تردید بعارف شهید عین القضاة نسبت داده میشود که هیچکدام بطبع نرسیده است.»

۳- آئینه بینایان

شرح دیگری است بفارسی بر کلمات قصار که شارح آن حاج میرزا محسن مدرس اردبیلی (عماد الفقراء) میباشد .

و در مقدمه (ص ز) ضمن بر شمردن شارحین کلمات قصار مینویسد:
این شرح را بدون مراجعه واستفاده از شروح دیگر نگاشتم !

شرح مزبور در مجموعه «گنجینه توحید» بجمع آوری احمد خوشنویس عماد (فرزند شارح) بانضمام «اسرار النقطه میرسید علی

همدانی» با ترجمه آن از خوشنویس و «آئین رهروان» (ترجمه و تلخیص از شرح منازل السائرین: عبدالرزاق کاشانی) از خوشنویس. بسال ۱۳۳۷ش در طهران بچاپ رسیده.

۴- شرح میرسید علی همدانی (۱)

درباره این شرح در کتاب الذریعه ج ۱۴ ص ۴۰، اینطور نوشته شده: « (۱۶۴۴ : شرح کلمات باباطاهر) للسید علی بن شهاب الدین الهمدانی المتوفی سنة ۷۸۶ ، يوجد عند المحدث المیرزا عبدالرزاق الواعظ الهمدانی . »

کتابخانه شخصی مرحوم میرزا عبدالرزاق محدث حائری ساکن همدان دارای نسخ خطی نفیس و کتب چاپی بسیاری بود که مقداری از کتابهای مزبور در زمان حیات وی و الباقی بعد از فوت آن مرحوم بکتابخانه عمومی غرب همدان فروخته شد.

۱- امیر سید علی بن شهاب الدین محمد ، از دانشمندان و اکابر عرفان قرن هشتم و نسب شریفش به یازده یاد دوازده واسطه بامام زین العابدین (ع) منتهی میشود، وی از دوازده سالگی قدم بدائر سلوک نهاده و دست ارادت بشیخ شرف الدین محمود بن عبدالله مزدقانی مرید شیخ علاءالدوله سمنانی (متوفای ۷۳۶ق) داده نامش در اسامی سلسله نوربخشیه ذکر شده ، زیرا ترتیب سلسله معروفیه کبرویه ذهبیه از او به خواجه اسحق ختلانی رسید و خواجه با سید محمد نوربخش بیعت نمود و او را خلیفه الخلفاء خود ساخت و لقب نوربخش باو داد. و چون سید عبدالله مشهدی که از اصحاب خواجه اسحق بود این بشنید گفت اگر خواجه با او بیعت کرده ، ما از خواجه برگشتیم . و خود (سلسله معروفیه ذهبیه اغتشاشیه) را تأسیس نمود . گاه سلسله معروفیه ذهبیه نوربخشیه و سلسله معروفیه ذهبیه اغتشاشیه را بمناسبت اینکه میرسید علی همدانی منتهی میشود «همدانیه» مینامند .

←

ضمن بررسی دقیق به کتب خطی آن مرحوم جهت فهرست نویسی جامع کتب خطی کتابخانه غرب همدان که وسیله اینجانب نگارش و تدوین یافته ، متأسفانه «شرح میرسید علی بر کلمات قصار باباطاهر» یافته نشد. و اگر این نسخه نفیس بشرح منسوب بعین القضاة اشتباه نشده باشد، بمانند چند نسخه خطی ممتاز دیگر که نام آنها در مجلدات «الذریعه الی تصانیف الشیعه» ضبط شده (۱). از گمشده های خطی کتابخانه آن مرحوم است که گهگاه بعضی از نسخ مزبور در کتابفروشی های همدان بمعرض فروش گذارده میشود، ولی تاکنون از شرح مزبور اطلاعی بدست نیامده.

←
میرسیدعلی بفرمان شیخ شرف الدین غالب ولایات راسیاحت کرده و در ضمن گردش ۱۴۰۰ نفر از اولیاء را ملاقات نموده، گویند با چهارصد تن از آنها در کوه سرندید در یک مجلس نشسته .

از مصنفات او کتابهای : «اسرار النقطه» و «شرح اسماء الله» و «شرح فصوص الحکم» و «شرح قصیده خمربه ابن فارض» بفارسی بنام «مشارب الاذواق» را بر شمرده اند.

وی در حدود هفتاد سالگی در ششم ذیحجه ۷۸۶ در ماوراءالنهر یلانی در گذشت و جنازه اش را بنا بروصیت او بختلان نقل نمودند، این رباعی از اوست :

پرسید عزیزی که علی اهل کجائی گفتم بولایات علی کز همدانم
نه زان همدانم که ندانند علی را من زان همدانم که علی راهمه دانم

برای تفصیل احوال رجوع شود به : مجالس المؤمنین (چاپ اسلامیة ج ۲ ص ۱۳۸ - ۱۴۳) ، طرائق الحقائق (چاپ بارانی ج ۲ ص ۶۷۶) ، ریاض العارفین (چاپ، محمودی، ص ۱۶۹) .

۱- اسامی کتب خطی آن مرحوم وسیله خود مغفوره در زمان حیاتشان برای مرحوم آشیخ آغانرک تهرانی مؤلف کتاب الذریعه بنجف اشرف فرستاده شده. (رحمة الله علیهما)

۵- شرح جانی بك بن عبدالله عزیزی

خصوصیت کامل این شرح بنام «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة» در بخش دوم کتابشناسی مجموعہ ۱۹۰۳ کتابخانہ ملی پاریس (درص ۲۳۳ و ۲۳۴) این کتاب گذشت .

(ج)

شرح کلمات قصار باباطاهر منسوب بعین القضاة

این شرح که بزبان عربی و در اکثر نسخه‌ها بطرز قال، اقول در پنجاه باب تنظیم یافته ، مؤلف آن بطور قطع معلوم نشده، واکثراً آنرا به تردید بعین القضاة همدانی منسوب داشته‌اند.

شارح، در مقدمه شرح مذکور و همچنین در سایر موارد کتاب ، اشاره‌ای بنام خود و نیز بسایر تألیفاتش ننموده و اینطور استفاده میشود که گویا مقید بعدم شناسائی خویش و مصر بکتمان نام خود بوده‌است. و چنین رویه محافظه کارانه‌ای با مشرب بی پروائی عین القضاة تا اندازه‌ای سازگار بنظر نمیرسد .

واظرفی ، شارح در مقدمه مینویسد: «لما اتفق اجتيازی بمحروسة همدان... واحتظیت بملاقات اهلها من الاخوان والخلان..» هنگامیکه عبور و گذارم بهمدان افتاد و بملاقات اهلای آنجا از برادران و دوستان محظوظ شدم... مردم آنجا را شیفته سخنان باباطاهر یاقتم و از من خواستند که شرحی بر آن نویسم... و من قول دادم وقتیکه بجایگاه خود باز گشتم و خستگی سفر برطرف گردید ، شرحی بر آن کلمات بنویسم، حال بوعده وفا نموده و شروع بشرح.... میکنم .

ظاهر عبارات فوق چنین وانمود میکند که شارح مزبور اسلاهمدانی

نبوده و از همدان عبور کرده، در حالیکه عین‌القضات خود و پدرش همدانی و در شهر همدان زیست داشته‌اند .

و از طرف دیگر عین‌القضات نام اکثر تالیفات خود را در کتاب « شکوی الغریب عن الاوطان » یادآوری کرده ولی از شرح کلمات قصار باباطاهر نام نبرده است .

و اینک مأخذی که شرح مزبور را به عین‌القضات نسبت داده‌اند نام بردار میشود :

۱- «ابوالمعالی عبدالله بن محمد میانجی ، عین‌القضاة همدانی... مؤلف زبدة الحقایق و شارح کلمات قصار باباطاهر عریان و متوفی بسال ۵۲۵ . »

« مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی : دکتر محمد معین ص ۵۰۹ »
۲- « درباره طاهر عریان همدانی باید افزود که کلمات قصاری بزبان تازی بدو منسوب است ، که شرحی بتازی بر آن بعین‌القضاة همدانی نسبت داده‌اند و شرح عربی دیگری هست که شارح آن معلوم نیست . . . »

« تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی : سعید نفیسی ج ۲ ص ۷۱۵ »

۳- « بجز آنچه [درباره عین‌القضاة] ذکر شده رساله علایه و شرح کلمات قصار باباطاهر عریان را باید در نظر داشت . . . و شرح کلمات باباطاهر و لوایح و یزدان‌شناخت تردید است از او بوده باشد . »

«تاریخ نظم و نثر ج ۲ ص ۷۲۲»

۴- شرح کلمات باباطاهر لعین القضاة ، صاحب التمهيدات...
الذی ذکرناه فی ج ۱۲ ص ۲۴ مع احوال مؤلفه...

«الذریعه ج ۱۴ ص ۳۹»

۵- کلمات باباطاهر عریان، المذكور فی (۹: ۱۱۷) فی الاخلاق
والمعارف، شرحها عین القضاة عبداله بن محمد الهمدانی الذی قتله
قوام الدین ابوالقاسم، وهی مع شرحها من وقف الحاج عماد علی الخزانه
(الرضویه) ...

«الذریعه ج ۱۸ ص ۱۱۳»

۶- زبدة الحقایق... لعین القضاة ... المصلوب والمقتول ۵۲۵ ...
وله شرح کلمات باباطاهر کما یانی .

«الذریعه ج ۱۲ ص ۲۴»

۷- دو شرح عربی دیگر خلی قدیمی هم [بر کلمات قصار باباطاهر]
موجود است که یکی مؤلف آن مجهول (۱) و دیگری بطور تردید بعارف
شهید عین القضاة نسبت داده میشود ، که هیچکدام بطبع نرسیده
است .

« مقدمه کتاب توضیح چاپ دوم ص ۶ »

۸- شرح کنندگان عربی کلمات باباطاهر آنچه که معلوم شده
سه نفرند :

۱- حضرت عین القضاة همدانی از اقطاب سلسله علیه معروفیه

۱- شاید همان شرح میرسید علی بن شهاب الدین همدانی باشد که در
(ص ۲۴۴) گذشت .

ذهبیه کبرویه (۱) صاحب تمهیدات (۴۹۲ - ۵۲۵) شرحی باین کتاب نوشته... عین القضاة همدانی در دیباچه براین شرح میگوید :

« بشهر همدان که گذشتم دیدم مردم آنجا شیفته سخنان باباطاهر همدانی هستند و ازمن درخواستند شرحی بر آن بنویسم » آنگاه سخنان باباطاهر را جمله بجمله آورد و شرح نموده است .

« آئینه بینایان، مقدمه ص ۳ »

۹- آثار منسوب بعین القضاة: شرح کلمات باباطاهر ... این کتاب فرهنگ ساده‌ای از لغات و اصطلاحات صوفیه میباشد که بزبان عربی نوشته شده (۲) .

« مقدمه تمهیدات ص ۳۵ »

۱۰- عین القضاة عبدالله بن محمد المیانجی... مؤلف زبدة الحقایق و شارح کلمات قصار باباطاهر عربیان است .

« راهنمای همدان نشریه دائرة جغرافیائی ستاد ارتش بدستور انجمن آثار ملی ص ۳۸ »

(د)

نسخه‌های خطی موجود از شرح منسوب بعین القضاة

شرح کلمات باباطاهر منسوب بعین القضاة همدانی تاکنون چاپ نشده و نسخه‌های دست نویسی هم که از شرح مزبور در کتابخانه‌ها یا نزد

۱- سلاسل فقری که بجناب معروف کرخی منتهی میشوند، دوازده رشته و یازده سلسله میباشد، و یکی از آنها سلسله ذهبیه کبرویه است که بشیخ نجم‌الدین کبری خوارزمی خیومی منسوب است .

۲- با مطالعه و دقت در مطالب شرح مزبور ، سادگی آن بهتر معلوم

میشود ؟ !!

اشخاص یافت میشود اکثراً برحسب اختلاف سلیقه نویسندگان، متفاوت و مختلف تحریر یافته . و اینک نسخه‌های خطی شرح مزبور تا آنجا که اطلاع حاصل شده به ترتیب اهمیت به خوانندگان عزیز معرفی میگردد .

۱- نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی در مشهد ، نسخه مزبور در الذریعه ج ۱۸ ص ۱۱۳ چنین معرفی شده: «کلمات باباطاهر عریان... شرحها عين القضاة . . . وهی مع شرحها من وقف الحاج عماد علی الخزانة الرضویة ...»

در مقدمه تمهیدات (ص ۳۵) شماره کتاب مزبور ۸۴۳ و تاریخ تحریر آن ۱۲۶۵ هجری قمری ذکر گردیده .

۲- نسخه کتابخانه شخصی حضرت آیه الله آقای حاج آخوند معصومی همدانی ، بنیان گذار و مؤسس عالیقدر کتابخانه عمومی غرب و رئیس حوزه علمیه مدرسه آخوند همدان .

این نسخه که بسال ۱۲۸۹ ق تحریر یافته از سایر نسخه‌های خطی دیده شده صحیح تر و مضبوط تر نوشته شده .

معظم له با کمال عطوفت و روی گشاده نسخه مزبور را در اختیار نگارنده جهت استفاده و ترجمه قرار داده اند .

۳- نسخه اهدائی آقای مشکوة استاد سابق دانشگاه بکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کامل، بدون تاریخ تحریر و نام کاتب ، شماره کتاب ۳۶۱

« فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة بدانشگاه جلد سوم بخش

یکم ص ۴۶۸ »

۴- نسخه عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ، بنام « شرح رساله باباطاهر همدانی » کامل، شماره کتاب ۳۲۸۶ شماره فیلم ۱۱۴۲ ، از برگ ۶۰۸ تا ۶۹۳، اول و آخرین کتاب با ورق بعد و قبل نابجا صحافی شده .

نسخه مزبور عکسبرداری از رساله ۵۰ مجموعه شماره ۱۲۹۸ بادلیان اکسفورد میباشد .

« مشاهده شخصی و فهرست میکرو فیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه ص ۵۶۹)

۵- نسخه کتابخانه عمومی غرب همدان بشماره ۴۷۱۰ نسخه ای است کامل و بخط شکسته نستعلیق خوش آقا بزرگ در سال ۱۳۱۰ ق نوشته شده .

۶- نسخه دیگر کتابخانه عمومی غرب بشماره ۲۶۳ این نسخه نیز کامل و بخط نستعلیق خوب در سال ۱۲۸۹ قمری تحریر گشته «مشاهده شخصی با استفاده از هر دو نسخه» .

۷- نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی بشماره دفتر ۱۲۱۰۴ نسخه است کامل و بخط عبدالحمید متخلص بصفا در سال ۱۲۷۰ هـ تحریر شده، ضمیمه این شرح ، دورساله مختصر فارسی و عربی در اول، و منتخباتی از اشعار امیر سراج الدین سیستانی بنام میخانه در آخر کتاب وجود دارد.

«مشاهده شخصی و فهرست کتابخانه مجلس ج ۴، ص ۱۹۴، ش ۱۴۷۳»

۸- نسخه دیگر کتابخانه مجلس شورای ملی بشماره دفتر ۹۰۲۲ نسخه مزبور کامل و در ۱۳۱۴- نوشته شده.

« مشاهده شخصی و فهرست کتابخانه ج ۲ ص ۴۲۰، ش ۶۶۱»

۹- نسخه دیگر کتابخانه مجلس شورای ملی بشماره دفتر ۱۱۱۱
این نسخه نیز کامل و بخط حسین بن ابیطالب زنجانی در ۱۳۲۷-هـ
کتابت یافته .

«ملاحظه شخصی و فهرست کتابخانه ج ۴ ص ۱۹۲، ش ۱۴۷۲»

۱۰- نسخه کتابخانه شخصی حضرت آیه الله مرعشی قمی.
نسخه مزبور در حدود سال ۱۳۴۰ شمسی در قم از روی نسخه حضرت
آیه الله آقای حاج آخوند معصومی همدانی استنساخ گردیده .
۱۱- نسخه شخصی آقای محمد علی حکیم شیرازی استاد دانشگاه تهران.
«مقدمه آئینه بینابان»

۱۲- نسخه شخصی دانشمند معاصر جناب آقای عندلیب زاده همدانی.
این نسخه از روی نسخه شماره ۲۶۳ کتابخانه غرب همدان وسیله
مرحوم میرزا صفر علی رهنما در حدود سال ۱۳۳۵ شمسی استنساخ شده.
۱۳- نسخه کتابخانه شخصی مرحوم آشیخ آغا بزرگ تهرانی در
نجف اشرف ، بنام «معارف طاهریه؟» .

این نسخه ضمن مجموعه ای قرار دارد و از اول باندازه دو صفحه
ناقص و تا کلمه ۶۵ (من عرف الالهام من الوسوسة، واللغة من الهاجس
صح له الفراسة) بیشتر نوشته نشده .

کاتب مجموعه شیخ عبد علی بن علی نقی زنجانی است و در ۱۳۵۰ ق
مجموعه را تحریر نموده .

فیلم مجموعه مزبور در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بشماره
۲۹۸۶ موجود است و شرح ناقص عین القضاة از فیلم شماره ۱۳ تا ۲۵ میباشد
«مشاهده شخصی از فیلم دانشگاه ، الذریعه ج ۱۴ ص ۳۹»

پیشگفتاری بر ترجمه شرح عین القضاة

شرح منسوب بعین القضاة که در یک مقدمه و پنجاه باب و خاتمه‌ای تنظیم یافته با عباراتی علمی و مصطلحاتی عرفانی و اشاراتی روائی و فلسفی، بر موز ۴۲۰ کلمه قصار با باطاهر عریان همدانی بطریق قال اقول نوشته شده. و تبویب کلمات مذکور به ابواب پنجاه گانه مزبور گویا از ابتکارات شارح این شرح (عین القضاة) بوده باشد. همچنانکه با باطاهر معانی بلندی را بناچار در کلماتی مختصر جای داده که الحق درک معانی آن حتی برای کسانی که جمیع مراحل سلوك را پیموده‌اند مشکل بنظر میرسد.

عین القضاة نیز به مانند مصنف برای آشکار ساختن معانی پیچیده و دور از ذهن همگان و بازگونمودن تعبیرات دقیق عرفانی کلمات لطیف با باطاهر عریان، در تنگنای قوالب الفاظ قرار گرفته و بمصداق:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد؟ قسمت یکروزه‌بی.
معانی کثیری را در الفاظ قلیلی جای داده که گاه برای احتراز از اطناب ممل با یجازهای مخلی برخورد میشود، و بدینجهت فهم معانی شرح مزبور هم بخلاف نوشته آقای عسیران در مقدمه تمهیدات (که در صفحه ۲۴۹ همین کتاب گذشت) چندان آسان نیست، و بسهولت و سادگی نمیتوان بمقصود عین القضاة دست یافت.

بدیهی است ترجمه چنان متنی و چنین شرحی بفارسی، بارعایت امانت اصل متن و احتراز از حشو و زواید، و عدم گرایش به تعصبات مذهبی و اعتقادی شخصی، خالی از صعوبت و گاه نارسائی الفاظ نبوده، چنانچه ناصوابی در ترجمه مشاهده شود از اطلاع آن متشکر و از بزرگواری خوانندگان عزیز خواستار عفو و اغماض میباشم.

ناگفته نماند که در ترجمه این شرح علاوه از نسخه خطی حضرت
آیه الله آقای حاج آخوند معصومی همدانی از دو نسخه دیگر خطی
کتابخانه غرب همدان و نیز مقداری از نسخه های خطی کتابخانه مجلس
شورایملی بلطف جناب آقای عبدالحسین حائری استفاده شده .
بنای مترجم در ترجمه شرح مزبور براین است که ابتدا ، اصل
متن کلمات باباطاهر بعربی و بعداً ترجمه آن بفارسی نوشته شود . و
سپس عین عبارت عربی شرح عین القضاة و بدنباله آن ترجمه فارسی آن
با عنایات پروردگار و لطف یزدان نگاشته گردد .



مقدمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الواحد الاحد الصمد، الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً
احد، المقدس ذاته وصفاته عن المشابهة والمماثلة ونقيصة الافتقار الى المعونة
والمدد ، والصلوة على حبيبه المجتبى ، محمد المصطفى الذى غيره ما عبد ،
وعلى ما سواه ما اعتمد ، وعلى اله و اصحابه صلوة متصلة بالابد .
و بعد فمما لا ريب فيه لظهوره اصطفاء الحق بعض عباده على بعض ،
باطلاع سرايرهم على بعض اسراره . و اشراق ضمائرهم بطوابع انواره ،
فكما خص الانبياء بالوحي، خص الاولياء بالالهام الفارق بين الحق والباطل،
ففاض منهم الصوفيه على ما الهمهم الله به من المنح العرفانيه، والعطايا الوجدانيه
فوضعوا لها اصطلاحات تشير اليها، تفادياً عن اطلاع الاغيار على تلك الاسرار ،
واكتفاءً بالاشارة عن العبارة لمن ، يفهمها من الاحرار ، فان الحر تكفيه
الاشارة، و قد فتح الله على بركة محبتى اياهم، وايتارى لهدايتهم وطريقتهم
و تمسكى بصحة عقيدتهم ، باباً من الفهم لما يشيرون اليه من معانى التوحيد،
و مسالك التفسير حتى تستنشق منى عرف الوجدات مشام اهل الارادة
لهولاء السادة .

ثم لما اتفق اجتيازي بمحروسة همدان ، حماها الله عن الحدثان ،
و احتظيت بملاقة اهلها من الاخوان و الخلان و ظهر [و ضم] بناسر تعارف
الارواح بتألف الاشباح، وجدت فيهم مسكة من الدين ، و بغية من طلب اليقين
و استكشافاً عن اثار الطريقة و اسرار الحقيقة التي ركبت في هذا الزمان
ريحها ، و خبت مصابيحها، و دب فيه الانداس ، واستولى عليها الانطماس
و آنت منهم شعفا بالبحث عن معاني الكلمات المروية عن الشيخ الرباني ،
و اعرف الحقاني، المعروف بابا باطاهر الهمداني رحمة الله عليه فاقترحوا
على ان اكشف لهم عن وجوه حقايقها ، و ارفع منارا على طريقها ، فاحجمت
على الاقدام على ذلك لما وجدت بها بعيدة الغور، غير منكشفة للنظر على الفور،
[الفوز] وضمنت لهم ان اكتب لها شرحاً اذا ابت الى منقلى و حط على عن
تعبي ، فها انا و اف بما وعدت ، بتوفيق الله اكتب لها شرحاً يحل معاقدها و
تقرر قواعدها ، و اضمنه ما يسمح به الوقت و يفتح لي من معانيها ، بعد
ان رقت لها ترتيباً يقرب به التناول على متعاطيها ، منها قول الشيخ في العلم:

* * * *

* * *

* *

*

ترجمه مقدمه

بنام خداوند بخشناينده مهربان

ستایش مرخدای یگانه در ذات و صفات (۱) و بی نیازی که نمی زاد و نه زائید شده، و نه هیچکس همتای او است. ذات و صفاتش از مشابیهت و همانندی پاك و مبرا است، و از احتیاج به كمك و مددكار منزّه است. و درود بر دوست برگزیده اش « محمد مصطفی » که غیر خدای یگانه را ستایش نکرد، و بغیر او اعتماد و تکیه ننمود. و همچنین درود بر اهل بیت و اولاد و یاران او که به ابدیت پیوندند.

باری از چیزهایی که دران شك و شبهه نیست بجهت کثرت وضوح اینک: خدای، بعضی بندگان خویش را بر بعضی دیگر امتیاز داده بسبب آگاه ساختن دل های آنها بر بعضی از اسرار، و روشن نمودن قلب های آنها را بانوار تابناك خودش.

پس همچنانکه پیامبران خود را بوحی اختصاص داده، اولیاء و دوستان خود را نیز با الهام تمیز دهنده میان حق و باطل تخصیص داده است.

۱- فرقی بین احد و واحد نیست بدلیل ق-رائت عبدالله بن مسعود : قل هو الله واحد، و بعضی دیگر گفته اند که : واحد بر صفات خدای و احد بر ذات حق اطلاق میشود .

«تفسیر کشف الاسرار ج ۱۰ ص ۶۶۲»

و از میان اولیاء گروه اهل تصوف باموهبتهای عرفانی و عطیه‌های گرانبهای وجدانی الهامی رستگار شدند .

و این گروه برای آن مواهب و عطایای عرفانی اصطلاحاتی قرار داده‌اند . که برمز و اختصار ، بحقایق اشاره نمایند ، تا [اولا] اغیار و نابخردان اطلاع بر اسرار نیابند . و [ثانیا] بسنده است باشارات و رموز از اطاله کلام عبارات و الفاظ برای آزاد مردانی که درك حقایق مینمایند ، زیرا مردان آزاد (رها یافتگان ازرق عبودیت غیر خدا) را اشاره کافی است .

و خداوند منان به برکت محبت و ارادتم نسبت بآنها و انتخاب نمودن مشی و طریقه آنان و تمسك نمودن به روش و عقاید ایشان دری از رحمت خود را بر من برای فهمیدن معانی توحید و راههای یگانگی گشوده بحدی که بوی خوش وجد و طرب دریافته‌های من ، به مشام آنهایی که پیروی از رویه این رادمردان را مینمایند میرسد .

باری زمانی که گذارم به شهر همدان افتاد که خدا آنجا را از حوادث ناگوار محفوظ بدارد ، و به ملاقات اهالی و ساکنین آنجا از برادران و دوستان معنوی محظوظ شدم ، و طبق حدیث شریف که «**الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف الخ**» سر این حقیقت که : روانهایی که با هم شناسائی و تناسب در عالم ارواح دارند در عالم ماده و اشباح با هم سنخیت و ائتلاف پیدا میکنند ، ظاهر و پدیدار گردید . دریافتم که در این دوستان بقایائی از دین و رغبتی در طلب یقین موجود است ، و در صدد کشف آثار طریقت و اسرار حقیقت میباشند : آنچنان حقائقی که در این زمان ازین رفته (و بوئی از آن استشمام نمی شود)

و چراغهای آن خاموش شده ، و آثار فرسودگی در آن رخنه نموده ،
و محو و نابودی بر او غلبه یافته .

و فهمیدم که این دوستان عشق مفروطی به درك معانی کلماتی که از
شیخ بزرگوار ربانی و عارف حقیقی مشهور به « بابا طاهر همدانی »
رحمة الله علیه روایت و نقل شده است ، دارند . و از من درخواست نمودند که
پرده از روی حقایق آن کلمات بردارم ، و برافراشته کنم علم هدایت را بر
راههای آن (وسیله راهنمایی بآن حقایق را ایجاد نمایم) تصمیم گرفتم
بر خواسته های آنها اقدام کنم ، زیرا دریافتم که کلمات آن عارف بزرگ
بسیار عمیق و قابل غور و بررسی است .

و چون نمیشود بفوریت پرده از روی آن بردارم ، لذا ضمانت دادم
بآنها وقتی که بجایگاه خود مراجعت نمودم و خستگی سفر بر طرف گردید
شرحی بآن کلمات بنویسم .

پس بوعده خود وفا نموده و شروع میکنم بنوشتن آن با توفیق و
یاری خداوند .

و طوری شرح خواهم نمود که گره های آن کلمات را بکشاید و
اصول و قواعد آن را برقرار و محکم بسازد .

و چیزهایی که بخاطر من میرسد و وقت مقتضی آن باشد بآن ضمیمه
خواهم نمود .

و مرتب نمودم آن کلمات را بنحویکه بر گروندگان سهل و آسان
باشد . از جمله کلمات آن استاد راجع به علم آنست که :

الباب الاول فى العلم

كلمه (١)

قال: العلم دليل المعرفة تدل عليها فاذا جاء المعرفة سقط رؤية العلم وبقي حركات العلم بالمعرفة .

ترجمه متن

باب اول در علم

علم راهنمای معرفت صانع است که به شناسائی او راهبرى میکند، پس وقتى که معرفت حاصل شد توجه بعلم از بين ميرود و فقط جنبه انتقالی آن باقى میماند .

شرح كلمه (١)

اقول : بیان ذلك انه اراد ان يفرق بين المعرفة و العلم الذى هو علم الاستدلال و بين عينها . فقال: العلم دليل المعرفة .
ای العلم الذى يدل على معرفة الصانع بمطالعة صنعه هو دليل المعرفة لاعتينها ولهذا العلم بسبب انتقاله من الاثر الى المؤثر حركة خالية عن المعرفة قبل حصول عينها ، وأما بعد مجيئها فيسقط نظر العلم المجرد عن المعرفة و يبقى حركاته مقروناً بالمعرفة ولعلك تشتهي آن تذوق عسيلة (١) هذا المعنى بضرب من المثل فاستمع لما اتلو عليك ، اعلم انك اذا رأيت مكتوباً لاتعرف كاتبه استدللت به على اثبات كاتب له غير معين واحطت به علماً ساذجاً عن المعرفة ثم اذا عرفتة بالمشاهدة و شاهدت منه اثر الكتابه سقط شهود علمك الساذج وبقى حركة علمك فى الكتابة الى الكاتب مقرونة بمعرفة .

١- عسيلة مصغر عسله وقطعه ای از عسل باشد (مجمع البحرين)
ونظفه و منى مرد و شیرینى جماع را بمناسبت لذت عسيلة گویند (قاموس فیروز آبادی)

ترجمه شرح

توضیح مطلب اینکه مصنف در مقام بیان فرق میان علم استدلالی و معرفت کامل فرماید: العلم دلیل المعرفة .

یعنی علمی که بسبب مطالعه و شناختن آثار صنع خداوندی و مظاهر وجود آن به معرفت و شناسائی او راهنمائی میکند فقط راهبر است و معرفت نیست (زیرا دانستن غیر از شناختن است و ما میدانیم خدائی هست ولی او را نمیشناسیم) و این علم چون سبب انتقال از اثر بسوی مؤثر است (و آنرا دلیل انی گویند) (۱) یکنوع حرکت فکری است [چنانچه در محل خود مشروحاً ذکر شده: الفكر حركة الى المبادئ و من المبادئ الى المراد] و این حرکت فکری ذاتاً خالی از معرفت و شناسائی صانع است تا اینکه آن معرفت از خارج حاصل شود.

و پس از حصول معرفت (و وصول بمقام شهود) توجه بچنین علمی که خالی از معرفت است از بین میرود .
و فقط جنبه انتقالی آن علم و اینکه آن علم سبب شناسائی بسوی معلوم است باقی میماند .

شاید تو بخواهی شیرینی ولذت این معنی را در ضمن مثالی بچشی پس گوش فرا دار بآن چیزی که برایت میگویم: بدانکه وقتی که مکتوبی را میبینی و نامه را مشاهده میکنی ولی کاتب و نویسنده آنرا نمی شناسی میدانی و استدلال میکنی که آن مکتوب کاتبی و آن نامه نویسنده دارد و در این صورت فقط يك علم ساده و اجمالی و خالی از معرفت تحصیل

۱- حکما و متکلمین پی بردن از اثر را بمؤثر دلیل انی و انتقال از مؤثر را به اثر دلیل لمی یا برهان صدیقین گویند .

نموده‌ای ولی پس از آنکه کاتب و نویسنده آنرا از خارج بطور مشخص و معین شناختی و فهمیدی که این مکتوب اثر آن کاتب است علم ساده تواز بین میرود فقط جنبه انتقالی و سببیت معرفت آن میماند [زیرا بعد از کشف تام و شناختن کامل، علم اجمالی بخودی خود منتفی میشود چون شناختن، غیر از دانستن است].

کلمه (۲)

وقال : رؤية العلم عجز المریدین .

ترجمه متن

کافی دیدن علم بدون معرفت از ناتوانی مریدین است (مرید در اصطلاح عرفا شخصی را گویند که در صدد شناسائی حق و سیر بسوی خداوندی است) .

شرح کلمه (۲)

اقول : یعنی ان الرؤية العلمية حال اهل البداية فی المریدین العاجزین عن البلوغ الی شهود المعروف .

ترجمه شرح

یعنی قناعت نمودن بر علم بدون معرفت و اکتفا نمودن بدان در سیر و سلوک بسوی حق و حقیقت، حال مبتدیان است که عاجز هستند از رسیدن بسوی مشاهده جلال و جمال حق و شناسائی کامل ندارند.

کلمه (۳)

وقال: العلم دلیل والحكمة ترجمان ، فالعلم دعوة معمومة والحكمة

دعوة مخصوصة «

ترجمه متن

علم راهنما است و حکمت (یعنی معرفت حقایق موجودات) مفسر آنست، پس علم برای دعوت عامه مردم است و حکمت برای دعوت اشخاص مخصوص و با معرفت از مردم میباید.

شرح کلمه (۳)

اقول: فرق بین الحکمة والعلم، فحکم علی العلم بانه دلیل والحکمة بانها ترجمان، والمراد بالحکمة معرفة حقيقة الشيء .

وقوله: العلم دلیل یحتمل العلم الاستدلالي والشرعی ، فعلى الاول معناه العلم الاستدلالي دلیل المعرفة الباری سبحانه كما مر . والحکمة ترجمانه ای مفسر خطابه و مبین کلماته التي ینفذ البحر دون نقادها، وهی الموجودات الصادرة عنه سبحانه المنبئة عن المعانی والحکم ، وعلى الثاني معناه ان العلم الشرعی دلیل الاحکام ، والحکمة دلیلان فی الدعوة الى الله تعالى كما قال : ادع الى سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة (۱) ، ای العلم الذی یتعظ به الناس و لیست المجادلة فی قوله تعالى: وجادلهم بالتي هی احسن ، رتبة من رتب الدعوة فانما هی الدافعة للمنازع، وعطفه على الامر بالدعوة، لاعلی المدعو به يشهد بذلك والفاء فی قوله: فالعلم یتضمن تقدیر مجمل يفصله وهو قولنا: العلم والحکمة دعوتان فالعلم دعوة معمومة ای عامة والحکمة دعوة مخصوصة وانما اتی بمعمومة بدل عامة لمجانسة مخصوصة ، والدلالة لا یختص بالعلم بل یتناول الحکمة ایضاً لان الحکمة دلیل فهم الخطاب، وانما حکم علیها بانها ترجمان لیذکرها باخص الاسماء و لیشیر الى ان الانتفاع بالحکمة لاهل الشهود فان الترجمان بین المتخاطبین یكون عند التشاهد غالباً ، والحاصل ان العلم دلیل عام للغائبین الى الحضور، والحکمة دلیل خاص للحاضرين الى فهم الخطاب و تقدیم العلم علی الحکمة هنا لتقدم العام علی الخاص وعلى العکس فی الایة لان المرتب فی الدعوة ان ینظر الداعی الى المدعوفان وجده اهلاً للحکمة دعاه بها والافعالعلم والموعظة .

والدعوة تستدعي داعياً ومدعواً ومدعواً إليه ومدعواً به، فالداعي هو الرسول صلى الله عليه وآله والمدعو إليه هو الله كما قال سبحانه في وصف نبيه: وداعياً إلى الله (١) والمدعوبه هو العلم والحكمة، والمدعو جميع الناس، وقوله تعالى: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة يتضمن جميع ما قلناه.

ترجمه شرح

مصنف فرق گذاشته میان علم و حکمت باینکه: علم راهنما است و حکمت ترجمه و مفسر است در دعوت بسوی خداوند متعال و مراد از حکمت شناختن حقیقت و ماهیت اشیاء است.

و قول مصنف: « العلم دلیل » احتمال میرود مرادش از علم، علم استدلالی عقلی باشد یا علم شرعی فقهی باشد.

بنابر احتمال اول معنی چنین است: علم استدلالی راهنمائی است بسوی شناختن خداوند سبحان چنانچه در اول مبحث علم گذشت. و حکمت ترجمه و مفسر خطابات و بیان کنندۀ کلمات خداوند سبحان است.

که اگر آب دریاها مرکب شود تمام میشود پیش از اینکه تعداد و شمارش آنها تمام شود، و مراد از کلمات موجوداتی است که از تجلیات ذات و صفات حق پیداشده است و همگی معرف و نشان دهنده حقایق و صفات او است.

و بنابر احتمال دوم چنین معنی میشود که: همانا علم شرعی و فقهی دلیل و راهنمائی است بر اثبات و تحقق احکام شرعی و حکمت مفسر و مبین فلسفه احکام شرعی است.

۱- یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً ومبشراً ونذیراً و داعیاً الی الله باذنه و

سراجاً منیراً (سوره احزاب ۳۳ آیه ۴۵)

بهر حال علم و حکمت هر دو دلیل و راهنمایی است در شناسائی و دعوت مردم بسوی حق تعالی چنانکه در آیه شریفه خداوند متعال میفرماید: ادع الی سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اه (سوره ۱۶ آیه ۱۲۵) یعنی (ای پیغمبر بخوان مردم را بسوی پروردگار خود بوسیله حکمت و موعظه سودمند) و مراد از موعظه در آیه شریفه آن علمی است که بسبب آن مردم متنبه و متعظ میشوند .

ولی ذیل آیه شریفه «و جادلهم بالتی هی احسن» از اقسام و طرق دعوت براه خداوندی نیست بلکه اشاره به یک نوع دفاع در مقام خصومت و منازعه و رداستدلال طرف مقابل است، و عطف جمله «و جادلهم بالتی هی احسن» باصل جمله «ادع الی سبیل ربك الخ» نه بر متعلق آن یعنی حکمت و موعظه حسنة، گواه بر مدعای مزبور است.

و حرف فاء در قول مصنف در کلمه: «فالعلم» دلالت میکند بر جمله‌ی مقدری که حرف فاء جمله‌ی مزبور را تفسیر و توضیح میدهد و آن جمله این است: «العلم والحكمة دعوتان فالعلم دعوة معمومه ...» یعنی علم و حکمت هر دو برای دعوت و هدایت مردم است، ولی علم برای دعوت عموم مردم است، لکن حکمت مخصوص دعوت مردمان بصیر و با معرفت است .

و مخفی نماند که کلمه «معمومه» صحیح نیست زیرا از این ماده اسم مفعول نیامده، است و استعمال آن در عبارت مصنف برای تجانس و هم وزن بودن با کلمه «مخصوصه» بکار رفته است .

و نیز پوشیده نماند اینکه راهنمایی مخصوص و منحصر بر علم نیست بلکه علم و حکمت هر دو دلیل و راهنما میباشند. و اینکه مصنف فرمودند:

«الحكمة ترجمان» برای آنست که حکمت را باخص اسماء او که ترجمان است ذکر کرده باشد و نیز برای تذکر و یادآوری خصوصیتی است که در حکمت است و از جمله خواص آن آنست که اهل معرفت و شهود از آن استفاده میکنند و کلمه «ترجمان» هم برای توضیح این خصوصیت است زیرا ترجمه و تفسیر غالباً میان دو نفر واقع میشود که همدیگر را می بینند و مشاهده میکنند .

حاصل اینکه علم يك راهنمای عمومی است برای آنهاییکه اهل مشاهده نیستند و از درك حقایق محروم هستند.

برخلاف حکمت که مخصوص است بآنهاییکه قابل درك خطابات الهی و فهمیدن واقعیات میباشند و نیز پنهان نماند اینکه: مصنف در این قسمت از فرمایشات خود علم را بر حکمت مقدم داشت برای اینکه در مقام توضیح مطالب و تعریف مقاصد، عام را بر خاص مقدم میدارند ، و در آیه شریفه بر عکس حکمت را بر موعظت مقدم داشته است برای اینکه در مقام دعوت و هدایت مردم بسوی حقایق، دعوت کننده توجهش بر مدعواست که اگر اهل درك حقایق و فهم دقائق باشد او را با حکمت دعوت کند والا با علم و موعظت .

و بدانکه دعوت نمودن مستلزم چهار چیز است: ۱- داعی ۲- مدعو

۳- مدعوالیه. ۴- مدعوبه

در مقام دعوت مردم بسوی معرفت خداوند سبحان. داعی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و مدعوالیه خداوند سبحان است چنانچه در آیه شریفه در وصف بنی اکرم فرماید: وداعیا الی الله. و مدعوبه علم و حکمت. و مدعو جمیع افراد انسان است، و آیه شریفه: ادع الی سبیل ربك بالحكمة

والموعظة الحسنة، متضمن جميع گفتار ما ميباشد .

کلمه (۴)

قال: العلم دليل والحكمة توسل

ترجمه متن

علم راهنما است، ولی حکمت سبب زاد راه سالکان و وسیله سلوک به مقامات عالیّه است .

شرح کلمه (۴)

اقول : سبق معنی قوله : العلم دليل ، واما قوله : الحكمة توسل فمعناه انها وسيلة الى فهم مرادات الحق والاطلاع على حكمه في تصريف الاحكام ، والتوسل في الاصل اتخاذ الوسيلة وهنا بمعنى الوسيلة وهي التي يتوسل بها الى المطلوب .

ترجمه شرح

معنای علم توضیح داد شد واما قول مصنف : الحكمة توسل « یعنی حکمت وسیله ایست برای فهمیدن مقاصد حق تعالی و پی بردن بر اسرار و حکمت های او در احکام دینی و مسائل شرعی و کشف فوائد آنها و معنی اشتقاقی و اصلی توسل ، تشبث بر وسیله است ، ولی در عبارت متن بمعنی خود وسیله ایست که بسبب آن سالک بمقصد خود میرسد .

کلمه (۵)

قال : العلم يدل عليه والوجد يدل له، والدليل عليه يجذب الى قره
والدليل له يجذب اليه .

تَرْجَمَه مَتْن

یعنی علم راهنمائی است بسوی حق، ولی وجد (۱) و سروری که از مشاهده جمال حق بر سالک عارض میشود راهنمائی است بر خود حق .
و دلیل علیه (علم) بسبب اینکه راهنمای سالک بسوی حق است ، موجب نزدیکی سالک و تقرب او به پروردگار میشود .
ولی و جد سالک را بخود حق تعالی جذب میکند نه بسوی او .

شرح کلمه (۵)

اقول : الضمائر في قوله : عليه، وله ، واليه، وقربه، كلها كنايةات عن الحق تعالى وفي قوله : يدل عليه ، وله اضمار، اي: العلم يدل للعبد على الرب، والوجد يدل للرب على العبد، والدليل هنا و سيلة المحب الى المحبوب . و بيان هذا ان العبد المجدوب الى ربه ، اما محب و دليله العلم الباعث على التقرب اليه بالطاعة فهو مجذوب الى قربه . و اما محبوب والدليل عليه هو الوجد بايجاد الرب اي يجعله العبد واجداً ، ومنه قول النبي صلى الله عليه واله: اللهم اوجدني راحة الجنة مع الابرار » والمراد ان وصل العبد الى الرب بايصاله اياه الى نفسه فهو مجذوب الى ذاته فدليل العبد لا يوصله الى ربه لذلة العبودية و دليل الرب يوصله اليه لعة الربوبية ، و لهذا في الشاهد نظير سيد له عبدان، احدهما محبه له والاخر محبوب ، فالمحب يصل بمبلغ علمه وقصارى اجتهاده الى قرب السيد لا الى نفسه ، والمحبوب يصل الى نفسه بجاذبة عنايته وداعية محبته .

۱- وجد حالتی طرب آمیز و نشاط انگیز است که سالک در آن حال توجهی بغیر خدا ندارد و در این حال است که گاه از سالک حرکاتی مانند صیحه زدن و فریاد کشیدن و غیره سر میزند که سالک خود توجهی بدان حرکات نداشته و تقریباً غیر ارادی است.

ترجمه شرح

ضمیرهای : علیه ، وله ، والیه ، وقربه در متن کنایه از حق تعالی است . و در قول مصنف: «یدل علیه وله» کلامی در تقدیر است، یعنی : علم راهنمایی میکند بنده را بسوی پروردگار، و وجد راهنمایی پروردگار است مرعبد و بنده را بجانب خود ، و مقصود از دلیل در این مقام وسیله ای است که محب را بر محبوب و عاشق را بر معشوق میرساند .

توضیح مطلب اینکه عبدو سالک مجذوب بسوی پروردگار ، یا عاشق و محب جلال و جمال حق است، در اینصورت وسیله راهنمایی او علم است ، که بسبب اطاعت و بندگی باعث تقرب و نزدیکی بسوی حق میشود، در اینحال سالک تا مقام (قرب پروردگار) جذب میشود. و یا معشوق و محبوب حق است ، و راهنمای او در اینحالت وجد است ، که خداوند منان این صفت سرور و بهجت را در بنده خاص خود ایجاد میکند ، که وسیله اتصال او بحق شود .

(و از همین مقوله است فرمایش پیغمبر اکرم که عرض کرد : خدای من بوی خوش بهشت را در مصاحبت بندگان خوب خود بمن بچشان و در من ایجاد بنما)

حاصل سخن اینکه رسیدن سالک محبوب به پروردگار خود برسانیدن خداست او را بسوی خود، و در اینحال سالک مجذوب ذات حق است. پس دلیل عبد (یعنی آن وسیله راهنمایی که از طرف خود بنده ایجاد شود) سالک را بحق نمیرساند، بعلت پستی مقام بندگی و عبودیت. ولی دلیل پروردگار (یعنی راهنمایی خداوند مرعبد را) سالک را بحق میرساند زیرا مقام ربوبیت شامخ و عزیز است . و برای این موضوع در

ظاهر نظیر و شاهدیست که: مولائی دو بنده داشته باشد یکی از آنها دوست و عاشق مولای خود و دیگری معشوق و محبوب مولای خویش بوده باشد، آن بنده که عاشق و محب مولاست، با نهایت اجتهاد و جدیت فقط میتواند به سر حد قرب و نزدیکی مولای خویش برسد نه بخود او، ولی آنکه محبوب و معشوق مولاست بسبب جاذبه عنایت و کشش محبت مولای خود، بخود او واصل میشود نه بقرب او.

کلمه (۶)

قال: الخروج من العلم جهل، والثبات مع العلم ضعف، والمعرفة بالعلم توحيد.

ترجمه متن

یعنی صرف نظر نمودن از علم و اعتنا نکردن بر آن در مقام کسب فضائل و سیر بسوی حق تعالی جهالت و نادانی است « زیرا علم راهنما و وسیله است »

و اکتفا نمودن بر علم صوری بدون حرکت بسوی معرفت و شناسای کامل، ضعف و زبونی و بیچاره گوی است. و شناسائی توأم با علم، و معرفت مقرون بعلم، توحید کامل است.

شرح کلمه (۶)

اقول: العلم والمعرفة كالجسد والروح لا يكمل احدهما الا بالآخر وان كان المعرفة اشرف، فالخروج من العلم الى المعرفة جهل بان [لان] الصورة وقاية المعنى ومظهره، فحيث لا، فلا، وكذا الوقوف مع صورة العلم دون الوصول الى روح المعرفة ضعف البصيرة، و اجتماع العلم والمعرفة توحيد لان كلا

منهما يقابل الاخر مقابلة الصورة والمعنى والتوحيد رفع التقابل بحصول هيئة وحدانية كمزاج حادث من ارتفاع التضاد والتقابل بين اجزاء مترتبة، والشرك في الحقيقة اثبات التقابل، و الباء في قوله: بالعلم» بمعنى مع .

ترجمه شرح

علم و معرفت مانند روح و جسد است ، که یکی از آنها بدون دیگری بمرحله کمال نمیرسد ، هر چند معرفت شریف تر از علم است ، پس بنابراین، علم را کنار گذاشتن و اکتفا به معرفت نمودن جهل و نادانی است. زیرا صورت حافظ معنی و مظهر اوست . و معنی بدون صورت محقق نمی شود و یکی از آن دو اگر منتفی شود دیگری هم از بین میرود و همچنین اکتفا نمودن بصورت ظاهری علم بدون حقیقت معرفت موجب بی بصیرتی و گمراهی است .

ولی اگر علم با معرفت توأم شود، توحید (یکتاپرستی) کامل حاصل میگردد. زیرا علم و معرفت مقابل همدیگرند، مثل مقابله صورت و معنی و حقیقت توحید برداشتن مقابله و بدست آوردن يك هيئت و حقیقت واحد است .

چنانکه در ترکیب اجزاء مختلفه برای بدست آوردن يك معجون مادامیکه تقابل و تضاد از میان اجزاء بر طرف نشود. و خود نمائی هر يك از اجزاء در مقابل دیگری موجود باشد، وحدت حقیقی نمی شود و معجون مورد نظر بدست نمی آید .

و حقیقت شرك هم در واقع دیدن طرف مقابل و توجه براوست . و حرف «باء» در کلام مصنف در جمله «والمعرفة بالعلم توحید» بمعنی «مع» است .

کلمه (۷)

قال : العلم بالمعرفة، معرفة ، وبذات المعروف كفر»

ترجمه

دانشی که از شناسائی صفات حق و صفات عبد حاصل شود معرفت است، ولی دانش مسبب از شهود ذات معبود و غفلت از جهات کثرت کفر است .

شرح کلمه (۷)

العلم يعدی [یتعدی] الى مفعوله بالباء وبنفسه، كما في قوله سبحانه :
علیم بذات الصدور، و يعلم السر و اخفی و اصل هذه الباء للسببية لان العلم صورة
ذهنية تطابق الواقع، فوجوده بالمعلوم ، و تعديته بنفسه لبيان معلومه، و الباء
للاشارة الى سببه، و ان كان السبب و المعلوم هنا عبارتین عن معبر واحد، لكنه
مختلف بجهتین، و المعرفة علم خاص، و هو العلم بالله ربا و بنفسه عبداً، فمعنى
قوله : العلم بالمعرفة معرفة لان [ان] العلم المسبب عن المعرفة لافادته اثبات
الربوبية و العبودية [و] هو عين المعرفة . و اما العلم المسبب من شهود الذات
الواحدة فهو لافادته الذهول عن الكثرة و التميز بين الرب و العبد و اقتضاء
السترعين الكفر .

ترجمه شرح

کلمه علم گاه متعدی با حرف «باء» و گاه متعدی بنفس است :
[برای قسم اول] قول پروردگار «علیم بذات الصدور» و [برای شق دوم]
«و يعلم السر و اخفی (۱)» و حرف باء که ماده علم باو متعدی

۱- و ان تجهر بالقول فانه يعلم السر و اخفی، یعنی اگر بلند و یا آشکار گوئی

سخن را همانا او نهان و نهانی تر را میداند- (سوره ۲۰ طه آیه ۸)

میشود بمعنای سببیت آمده .

زیرا علم صورت ذهنیه‌ای است که مطابقت با واقع میکند ، پس تحقق وقوام علم، با معلوم است ، یعنی « با آنچیزیکه علم بر او تعلق گرفته است».

ومتعدی شدن علم بنفسه برای بیان مفعول و معلوم است .
[و در صورت تعدی با «باء» هم] حرف باء برای اشاره بسبب علم است .
و اگرچه معلوم و سبب در اینجا، عبارت از يك چیز هستند ، ولیکن بسبب منشاء انتزاع مختلف و متفاوت هستند.

و معرفت در اصطلاح عرفان و عرفا عبارت از علم خاصی است که او همانا علم به پروردگار است بلحاظ صفت معبودیت و خداوندگار بودن و نیز علم بشناسائی خود، و نفس خویش است بلحاظ صفت عبودیت و وظائف بندگی، پس معنی عبارت مصنف « العلم بالمعرفة معرفة اه این طور میشود: علمی که مسبب است از شناختن صفات خداوندی و اوصاف جلال و جمال معبود و دانستن کیفیت و وظیفه بندگی ، عرفان و معرفت است.

و اما علمی که بسبب شهود ذات بسیط معبود و غفلت از کثرات و عدم توجه بطاعات و عبادات حق بدست آید این علم معرفت و عرفان نیست .

(زیرا معرفت عبارت است از شناسائی معبود و التفات به عابد، و توجه بصفات حق و صفات عبد. و تنها توجه بخود حق بدون بندگان حق و غفلت از کثرات و وظائف عبودیت و اینکه علم بذات حق منافی شهود حق است این علم معرفت نیست بلکه در اصطلاح اهل عرفان کفر و بمعنی پوشیده است .

کلمه (۸)

قال: العلم حبس الظاهر، والمشاهدة حبس الباطن .

ترجمه متن

علم حبس کننده و مقید سازنده ظواهر قوا و اعضاء عبد است ، ولی مشاهده صفات جمال حق موجب حبس و تقید قوای باطنی و عدم توجه آنها بغير حق است.

شرح کلمه (۸)

اقول: الحبس القيد، مصدر اقيم مقام الصفة للمبالغة ، بمعنى الحابس ، او مضاف اليه حذف مضافه، وهو السبب ، اى العلم سبب حبس الظاهر لتقيد كل عضو بحكم شرعى، كتقيد العين بالنظر، فى مواقع العبر، وبالغض، عن المحارم، وتقيد اللسان بالصدق والانخلاص عن الكذب، والمشاهدة سبب حبس الباطن لافادتها تقيد البصيرة بتحديد [بتحديد] النظر فى مطالعة جمال المشهود والتفادى عن الزيف والالتفات الى الغير .

ترجمه شرح

کلمه حبس مصدر، و بمعنی زنجیر نمودن است و در کلام مصنف بمعنی اسم فاعل «حابس» برای مبالغه استعمال شده است «مثل: زید عدل» و احتمال دارد [بمعنی مصدر و در اینحال] مضاف الیهى باشد که مضاف آن حذف شده و آن کلمه «سبب» است و بنا بر احتمال دوم معنی این طور میشود که «علم سبب حبس و زنجیر شدن اعضاء ظاهری انسان است از چیزهائی که شرعاً منع شده است مانند مقید شدن چشم به نگاه کردن بر اشیائی که موجب عبرت و یادآوری عالم آخرت است و نگاه نکردن به چیزهائی که شرعاً ممنوع است، و همچنین زبان انسان مقید است که راست گو باشد و از دروغ

گفتن برکنار و بر حذر باشد .

ولی مشاهده ، سبب حبس شدن اعضاء باطنی است مانند مقید شدن چشم باطنی بر اینکه همیشه جمال معشوق و مشهود را ببیند و مطالعه کند، و از تمایل و توجه بر غیر دوست، تجنب و احتراز نماید .

کلمه (۹)

قال: جعل الله جميع الجوارح في حبس العلم، فلا تطلق جراحة من سجنها الا بعلم، فمن اطلقها من سجنها بغير علم فقد خرج من حبس العلم وعصى وتعدى. (۱)

ترجمه متن

خداوند سبحان تمامی اعضاء و جوارح آدمی را بازداشت و محبوس علم ساخته، پس هیچیک از اعضاء انسان از زندان علم آزاد ورها نمی شود مگر باراهنمایی و زیر نظر علم دیگری.
و هر کس بدون دلالت علم و راهنمایی او عضوی را از زندان علم آزاد کند بتحقیق از حفاظت و حدود علم خارج شده و سرکش و متجاوز است .

کلمه (۱۰)

العلم قيد العبودية و حبس الحق فمن اطلقها بغير علم فقد خرج من العبودية واستعمل الحرية.

ترجمه متن

علم زنجیر حق است که عبودیت بنده مقید بدو میشود، و نیز زندان حق است که عبد در آن زندان (علم) حبس میشود ، پس هر کس زنجیر
۱- کاتب کلمات ۱۰ و ۹۱ را یکجا نوشته و شارح نیز هر دو را با هم شرح نموده است .

بندگی را بدون راهنمایی علم گسسته کند هر آینه از بندگی و مملوکی
حق خارج شده و راه آزادی مطلق را پیشه نموده است .

شرح کلمه (۱۰ و ۹)

شرح: الفاء فی فلا تطلق - للسببية، ولانتهی الغائب المجهول، والسجن
بالکسر ما یسجن فيه، وبالفتح المصدر، فسجن الجوارح ما یحبس فيه من الافعال
والثروک مقيدة بالعلم، ای بسبب ما جعل الله الجوارح فی حبس العلم، لا یجوز اطلاق
جارحة من قیدها العلمی الا بقید آخر منه کاطلاق العین عن قید وجود (حرمة)
النظر الی جواز النظر بقید النکاح فمن اطلقها بغير قید علمی فقد عصی ربه و
تعدی حده .

و تقید النفس بالعبودية بالعلم حقيقة العبودية، فالعلم كما یقید الجوارح
یقید العبودية ایضاً، اذ لا یتحقق حکم العبودية الا به، فاضافة القید الی العبودية اضافة
المصدر الی المفعول، و اضافة الحبس الی الحق اضافة الی الفاعل،
ای العلم قید الحق و حبسه، یقید به العبودية و یحبس فيه العبد، فمن اطلق
الجوارح عن قید العلم بغير علم كما ذکرنا فقد خرج من العبودية المحمودة و
استعمل الحرية المذمومة، فان الحرية محمودة اذا كانت انطلاقاً عن اسر عبودية الخلق
ومذمومة اذا كانت انطلاقاً عن قید عبودية الحق، كما ان العبودية محمودة اذا كانت
لله ومذمومة اذا كانت لغيره .

ترجمه شرح کلمه (۱۰ و ۹)

«فاء» در کلمه «فلا تطلق» برای سببیت است، و «لا» در همان کلمه
برای نهی غائب و نامعلوم است و کلمه «سجن» با کسره بمعنی مکانی است
که در آنجا زندانی میکنند [زندان و بازداشتگاه]، و با فتحه مصدر است،

[بمعنی زندانی کردن].

پس معنی عبارت مصنف [بنا بر احتمال اول یعنی سجن باکسره خوانده شود] این طور میشود :

که علم ودانش چیزی است که تمامی حرکات و سکنات انسان با راهنمایی علم در آنجا زنجیر و محبوس میشود ، و هیچ عضوی از اعضاء آدمی از دستورات و راهنمایی علم خارج نمی شود مگر با دستور و فرمان علم ثانوی .

مانند چشم انسان که از حرمت نگاه کردن خارج نمی شود و آزاد نمی گردد مگر با تزویج آن زن نامحرم با دستورات شرعی و راهنمایی علم پس هر کس آزاد بگذارد عضوی از اعضاء و جارج خود را بدون توجه به راهنمایی علم، او معصیت کار و متجاوز است .

و همچنین روان و جان خود را باید در بندگی و رقیق حق با راهنمایی علم زنجیر و محبوس نماید.

پس علم ودانش چنانکه اعضاء و جوارح را زنجیر و مقید میکند، همچنان نفس و جان را در بندگی خدا حبس و زنجیر مینماید زیرا بندگی حقیقی بدون رعایت این جهت امکان پذیر نیست .

پس اضافه و نسبت «قید» در کلام مصنف، بر عبودیت و بندگی مانند اضافه شدن مصدر است بر مفعول خود و اضافه و نسبت «حبس» بر حق تعالی مثل اضافه و نسبت مصدر است بر فاعل خود .

و نتیجه این طور میشود که : علم زندان خدا است که بندگان خود و اعضاء و جوارح آنها را بوسیله علم در آنجا زنجیر و محبوس می نماید . و هر که اعضا و جوارح خود را از دستورات علم و راهنمایی آن بدون

دستور ثانوی علم خارج نماید از حقیقت بندگی خارج شده و راه آزادی ناپسند و سرکشی را اختیار نموده است.

و همچنانکه بندگی حق پسندیده و بندگی خلق ناپسندیده است. ^۱ آزادی از بندگی مردم، خوب؛ و آزادی از بندگی خدا ناپسند و مذموم است.

کلمه (۱۱)

قال: العلم موکل بالكلام، والوجد مؤکل بالخرس.

ترجمه متن

یعنی خداشناسی با علم و دانش بوسیله کلام و لسان و افاده و استفاده است، ولی خداشناسی با وجد موجب سکوت و گنگی است. [زیرا وجد و جذبه موجب تحیر و خاموشی است].

شرح کلمه (۱۱)

من عرف الله بدلالة العلم طال لسانه، لانه غائب، ومن عرفه بالوجد كل لسانه، لانه شاهد والشاهد يتحير في سطوع اى في غلبات نور الذات، فلا يقدر ان يتكلم بشئ من او صافها، بخلاف الغائب، و لهذا فى الظاهر، نظير سلطان عظيم القدر يقدر وصفه بالغيبة، دون الحضور.

ترجمه شرح

هر که خدا را با راهمنائی علم شناسد زبانش دراز و سخنش بسیار خواهد بود [علم رسمی سر برقیل است و قال] زیرا خدا در این حال از نظر پنهان؛ و شناسائی او قهراً با بیان و زبان است. ولی هر که خدا را با وجد و جذبه شناسد زبانش گنگ خواهد بود، زیرا صاحب وجد و جذبه شاهد و

ناظر اوست، و شاهد جمال معشوق در حیرت و سکوت و مستغرق مطالعه انوار
 ذات و تجلیات اسماء و صفات است، و توانائی تکلم و بیان اوصاف او را
 ندارد، بر عکس کسی که غائب و پنهان است.
 و نظیر آن در ظاهر، مانند پادشاه عظیم الشان و رفیع المنزله ای است
 که در حال غیبت اومیتوان وصفش نمود ولی در حال حضور وی، شوکت و
 عظمت او مانع از تکلم در وصف او است.

کلمه (۱۲)

قال: العلم تطريق، والوجد تفريق، والحقیقة تحريق.

ترجمه متن

علم و دانش گشاینده راهی است بسوی حق، وجد و جذبه جداکننده
 مجذوب و صاحب وجد است از ماسوای حق.
 حقیقت و رسیدن بحق سوزاننده سالک و فانی کننده اوست.

شرح کلمه (۱۲)

التطريق: تخلية الطريق عن المعترض، مصدر اقيم مقام الفاعل ، وكذا
 التفريق، والتحريق، جعل رتبة الوجد فوق العلم، و دون الحقيقة ، لان العلم
 دليل يخلی الطريق، والوجد يقيد الوصول الى الحق والحقیقة يحقق الوصول
 بفناء الواصل في الموصول ، ولذلك اسند اليها التحريق ، لانها مفعلة كالنار.
 والوجد لا يفنى و لكن يستر وجود الواجد في الموجود ، ولذلك اسند اليه
 التفريق، اذا الواجد يتغمر وجوده في بحر الحال باقياً و قد يخرج منه سالماً،
 كالغريق، والحريق بنار الحقيقة فانه لا يعود ما احترق منه سالماً ابداً .

ترجمه شرح

تطریق یعنی برطرف نمودن موانع از راه سالک، کلمه تطریق مصدر است بمعنی اسم فاعل استعمال شده است. و همچنین کلمه تفریق و تحریق مصدرند که بمعنی اسم فاعل استعمال شده اند.

مصنف رتبه وجد را بالاتر از علم و پائین تر از حقیقت قرار داده است، برای اینکه علم راهنمایی است که موانع و خطرات راه را بسالک نشان داده و بمعالجه آنها هدایت میکند. ولی وجد زنجیر بندگی است که او را بحق واصل میکند. و تحریق وصل سالک را با فانی شدن واصل، در وجود موصول محقق و برقرار مینماید. و بهمین جهت «یعنی فانی شدن واصل در موصول» نسبت تحریق (سوزانیدن) بحقیقت داده شده است چون حقیقت مانند آتشی است که سالک را از خودیت و انانیت میسوزاند و لکن وجد سالک را از قید هستی فانی نمی نماید. ولی وجود و هستی سالک را در ذات و وجود معشوق مستتر و پنهان میکند برای همین جهت است که اسناد تفریق به وجد داده شده است. [زیرا جدائی و دوئیت هنوز از میان نرفته است، و ممکن است باین جهت این رتبه را تفریق گویند] چونکه واجد در این منزلت در دریای حال وجد منغمس، و فرو رفته است ولی گاهی هم از آن حال خارج میشود و حال صحو و هشیاری رخ میدهد، و مانند اشخاص عادی میشود.

[و ازین لحاظ این مقام را وجد میگویند «چون از این حال جدا میشود»] مثل آدمی که در دریا غرق شده که گاه ممکن است سالملاً نجات یابد.

واما کسی که در آتش حقیقت سوخته [و مانند پروانه بال و پرش ریخته] وفانی محض شده است. دیگر بر حال اشخاص عادی بر نمی گردد و مانند غافلین نمی شود.

کلمه (۱۳)

قال: العلم تجريب، والوجد تخریب، والحقیقة تلهیب.

ترجمه متن

علم ودانش پاک کننده سالک است، وجد خراب نمودن بنای هستی است و حقیقت وجود سالک را مشتعل کننده است .

شرح کلمه (۱۳)

التجريب : الامتحان والمراد تهذيب الظاهر والباطن عن القبائح ، و تعميرهما بصوالح الاعمال، ومحاسن الاخلاق وسببه العلم، والتخریب هتارفع مبانی العلم بالوجد لان كل ما هو منسوب الى شخص من عمل صالح او خلق سني بنظر العلم، مرفوع عنه بنظر الوجد، اذ الواجد لا يرى الاشياء الا من الله ، والتلهيب كالتهريق ، وقد سبق القول فيه ، ای الحقیقة تفنی الغير ذاتا کان او صفة او فعلا ومعنی هذا القول قريب من السابق بعبارة اخرى .

ترجمه شرح

تجريب بمعنی امتحان است، ومقصود از آن پاک نمودن ظاهر و باطن انسان از اعمال و کردار و اوصاف زشت و آباد نمودن آنها با افعال و اوصاف نیکو و پسندیده است و البته تخلیه از بدیها و تحلیه بانیکی ها بدون علم ودانش محقق نمی شود.

ومقصود از تخریب خراب نمودن و برداشتن چیزهائی است که

بوسیله علم تحقق پیدا می‌کرد که با آمدن وجد و رسیدن باین مقام تمام افعال و اعمال و اوصاف که بسبب علم حاصل میشد از بین می‌رود ، زیرا واجد یعنی کسی که در سیر و سلوک خود بمقام وجد رسیده است همه چیزها را از خدا می‌بیند و غیر از خدا مؤثری را نمی‌بیند و نمی‌داند .

و تلخیص مانند تحریق است ، و شرح آن گذشت یعنی رسیدن بمرتبه حقیقت همه چیز را از افعال و اوصاف و ذوات فانی ، و نابود می‌کند چنانکه بتفصیل ذکر شد و چندان فرقی ندارد .

کلمه (۱۴)

قال: للعلم حرقة ، وللوجد حرقة ، وللحقیقة حرقة ، فمن احرقه العلم وفا ومن احرقه الوجد صفا ، ومن احرقه الحقیقة طفی .

ترجمه متن

برای علم سوزشی است ، برای وجد سوزانیدنی است ، و برای حقیقت سوزندگی است (و لکن آثار آنها متفاوت است :) پس هرکسی را علم بسوزاند بعبود بندگی و اطاعت اوامر و نواهی حق وفانموده . و هرکسی را وجد بسوزاند « از تعلقات دنیوی و اوصاف رذیله و انانیت ، صاف و پاک میشود .

و هرکسی را حقیقت بسوزاند « یعنی فنای در حق بشود » علو مقام پیدا میکند و بر همه مراتب سلوک و سالکین تفوق می‌یابد .

شرح کلمه (۱۴)

عم ههنا حکم الاحراق للثلاثة بعدما خصه با الحقیقة ، لانه يوجد من الكل اثر يناسب اثر النار من الاحراق والافناء . فالعلم يحرق من النفس عرق

المنازعة والطغيان بما يمر بها عليه من الطاعة فيما تؤدبه وتنهى عنه ، والوجد يحرق من العبد عروق تداعى الدواعى فيتركه مسلوب الاختيار متروك الإرادة غير مدع لنفسه شيئاً من المقامات والاحوال والحقيقه تحرق منه حكمية فلا يبقى له شئ في ظلمة الحدوث لما يبدو عليه من نور القدم ، فمن احرقه العلم وفا بعهد الربوبية لنفسه حيث اخذ عليه الميثاق فيمن قال لهم :

الست بربكم قالوا بلى.

فمن احرقه الوجد صفا عن كدورات الاختيار والإرادة .
ومن احرقه الحقيقة طفا أى فاق كل شئ لبقائه بالحق بعد فنائه عن الغير .

ترجمه شرح

مصنف عمومیت داد صفت سوزاندن را برای هر يك از مراحل سه گانه سالک : «علم، وجد، حقیقت» در صورتیکه قبلاً احراق (سوزاندن) را فقط به «حقیقت» اختصاص داده بود .

جهت تعمیم آنست که هر يك از مراحل سه گانه مذکور، خواص آتش را که سوزانیدن وفانی ساختن است دارد، مثلاً:

علم، ریشه های دشمنی و خصومت و طغیان و کلیه صفات رذیله نفس انسانی را میسوزاند، بواسطه عمل کردن سالک به چیزهائی که خدا واجب و امر کرده ، وترك نمودن اموری که خداوند آنها را نهی فرموده است.

وجد، ریشه های تمایلات نفسانی عبد را میسوزاند ، وقهراً و بدون اراده جمیع خواهش های نفسانی را ترك میکند ، و هیچگاه ادعای رتبه از مقامات، و یا اوصاف حمیده را برای خویش نمینماید .

حقیقت، تمام دانش ها و دانستنیهای سالک را میسوزاند ، وبسبب

انواری که (حتی) از قدم برای او درخشیده و ظاهر میشود ، هیچیک از زوایای تاریکی های جدو ث برای وی باقی نمی ماند.

پس هر که را علم بسوزاند بعهود و مواعیق ربوبیت و وظائف بندگی خویش وفادار میشود. زیرا خداوند متعال در روز «الست» و عالم «ذر(۱)» از بندگان خود عهد و پیمان گرفته است که بوظائف بندگی وفادار باشند. و هر که را وجد بسوزاند از ظلمت و تاریکی های اراده و اختیار پاک میشود.

و هر کسی را حقیقت بسوزاند بهمه چیزها تفوق و برتری پیدا میکند ، زیرا از همه چیز فانی و بحق و حقیقت اتصال و همبستگی پیدا نموده است .

کلمه (۱۵)

قال: العلم نار الله ، والوجد نور الله ، فمن خالف العلم احرقه النار. و من خالف الوجد غيره النور .

ترجمه متن

علم آتش خدا است (برای سوزاندن ظلمات جهل و نادانی نفس) وجد نور خداست (برای روشنائی و پاک نمودن نفس) هر کس مخالفت علم کند آتش هواهای نفس او را میسوزاند . و هر که مخالفت حالت وجد نماید نور و روشنائی وجد، دوباره او را از حالی بحال دیگر میکشاند .

شرح کلمه (۱۵)

اشار بقوله : العلم نار الله الى ان العلم بلا وجد لا يخلو عن صفة الشيطنة

۱- آیه ای که اشاره بعالم ذر و روز الست است با ترجمه آن در صفحه ۱۸۱ همین کتاب گذشت .

فان الشيطان خلق من النار وعلمه من نور النار.

وبقوله: الوجد نور الله الى ان الوجد نور محض ، لامدخل للشيطنة فيه كالنور الذي خلق منه الملك وانها لاتخامر صفة الشيطنة نور الوجد، لان الواجد لا يرى غير الله، والشيطنة نور رؤية الغير ، فان الشيطان لم يسجد لآدم حيث رآه الغير، وجبلته تقتضى هذا التفريق ، فان من خواص النار تفريق المجتمعات و اشار بقوله : نار الله، الى ان المراد « بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة (١) » نار العلم الشيطاني واطلاع هذا العلم على القواد لان من علم الحق من الباطل ، و اتبع الباطل ، و نبذ الحق ورائه ، تألم قدر انطوائه على هذا العلم ، وهذا معنى قوله : فمن خالف لعلم احرقه النار.

و اما تغير النور الذي هو نور الوجد من خالقه ، فلان مخالفته وهو ابداء وصف من اوصاف النفس موجب لفقد الوجود مفضية الى تغيير الواجد عن صلاحية قبول الوجد ، فنسب تغييره الى نور الوجد لانه حال تحدث من قبول المخالفة المفضية الى التغير فكانه هو التغير .

ترجمه شرح

مصنف با فرمایش خود « العلم نار الله » اشاره میکند براینکه علم بدون وجد خالی از صفت شیطننت نیست زیرا خلقت شیطان از آتش و نور علمش هم از سنج نور آتش است.

و در کلام مصنف «الوجد نور الله» اشعار میکند براینکه نور وجود نور محض و نور شیطننت در او مدخلیت ندارد .

مانند نوری که فرشتگان را از او آفریده است ، وهمانا صفت

١- ترجمه: آتش افروخته خدای که چیره گردد بر دلها .

(سوره همزه ١٠٤ آیه ٥٥)

شیطنت بانور وجد مخلوط و ممزوج نشده است ، بجهت اینکه شخصیکه بصفت وجد متصف باشد غیر از خدا چیز دیگری نمی بیند ، در حالتیکه نور شیطنت آن نوریست که غیر خدا را می بیند، چنانکه شیطان به حضرت آدم سجده نکرد برای اینکه جنبه غیریت او را با خالق خود نظر کرد و خاصیت نور شیطنت تفریق وجدائی میان صانع و مصنوع و موجودات دیگر است، زیر او از آتش است، و خاصیت آتش تفریق و جدائی میان اشیاء مجتمع است. [این مسئله در حکمت طبیعی فلاسفه قدیم مسلم است] و اینکه مصنف فرمود: «نار الله» یعنی علم آتش خدا است «اشاره میکند بر اینکه مراد از این آتش خدائی که افروخته گردد و بر دلها چیره شود، آن آتش شیطانی است که بر دلها زبانه میکشد و بر قلبها طلوع میکند، زیرا کسی که حق و باطل شناسد. و باین وصف پیروی از باطل نماید ، و حق و حقیقت را پشت سر بیندازد ، قطعاً پشیمان شده و بهر اندازه که مخالفت حق نموده و تبعیت از باطل کرده است، زجر خواهد کشید و قلبش دردناک خواهد شد. و همین است معنی کلام مصنف که فرمود « فمن حالف العلم احرقه النار» یعنی هر کس مخالفت علم نماید آتش او را خواهد سوزانید . و اما جهت اینکه سالک اگر برخلاف نور وجد، رفتار نماید آن نور او را تغییر میدهد و طور دیگر میکند، آنست: کسی که مخالفت نور وجد میکند لابد يك حالت و صفتی در نفس او حاصل میشود که مانع از دوام و بقاء وجد است و سلب صلاحیت از قبول و دوام وجد میکند و این تغییر حالت و صفت را مجازاً و مسامحه نسبت بنور وجد داده است. در صورتیکه نور وجد سالک را تغییر نداده است بلکه تبدل صفت و تغییر حالت مانع از

قبول وجد و دوام آن شده است و در نتیجه تغییراتی در حال سالک پیدا شده است.

کلمه (۱۶)

قال: العلم اشفاق، والوجد احراق .

ترجمه متن

یعنی خاصیت علم ترساندن از عواقب خطرناک جهل است . شاید هم بدینگونه ترجمه شود: (علم عطوفت و رحمتی است که از طرف پروردگار به بنده عنایت میشود) و خاصیت وجد سوزانیدن وفانی نمودن است (چنانکه قبلاً گذشت)

شرح کلمه (۱۶)

الاشفاق على الشيء، التعطف عليه، والاشفاق منه، الخوف؛ و كونه مسنداً الى العلم يحتمل معنيين اى العلم اثر رحمة من الله على العبد يده له على الهدى ، ويرده عن الردى، وسبب خوفه من غضب الله، لان من علم ان الرضا والسخط صفتان از لیتان الله، لا يتغيران بفعل العبد، وان الاعتبار بحسن الخاتمة، لا بصورة الحال، فهو لا زال يخافه، ويقول: كيف السبيل الى مرضاة من غضب بغير جرم؟ ولا ادري له سبباً، وهذا الوجه اظهر.

واما الوجد، فهو سبب احراق الوجود الفانى وتبدل البقاء بالفناء.

ترجمه شرح

یعنی اشفاق نمودن به چیزی، مهربانی و ملاحظت کردن بر او است. و اشفاق کردن از چیزی ترسیدن از او است. و کلام مصنف که فرموده: «العلم اشفاق» هر دو معنی را احتمال دارد.

توضیح مرام اینکه: علم یکی از آثار رحمت خداوند است بر بندگان خودش، که علم انسان را به هدایت و رستگاری میکشد، و از

هلاکت و خطرات می رهاوند. و موجب ترس از غضب و سخط خداوند است زیرا کسی که میداند، خوشنودی و رضا، و غضب و سخط از صفت ازلی [وابدی] خدا است، (و این دو صفت با فعل و کردار عبد تغییر نمی کند، زیرا هیچ چیز در ذات و صفات خدا تغییر نمی دهد) و همچنین کسی که میداند میزان سعادت با حسن خاتمه حال انسان است، نه با حالات فعلی انسان، پس دائماً بسبب این علم از خدا می ترسد، زیرا نمی داند سبب رضایت حق چیست؟ و چه کند که جلب خشنودی خدا را بکند؟ و ظاهر معنی کلام مصنف که فرمود: «العلم اشفاق» همین است. و امام معنی «الوجد احراق» یعنی خاصیت وجد سوزاندن است، ظاهر است، زیرا وجد سبب فناء و تبدل بر بقاء است.

کلمه (۱۷)

قال: العلم يحمله؛ والوجد يدخله؛ والحقيقة تدينه؛ والمعرفة تونسه.

ترجمه متن

اشاره بمراتب سالک است: علم حامل سالک و او را بمقصد میبرد، وجد ویرا داخل مقصد میکند؛ و حقیقت او را نزدیک بحق میکند؛ و معرفت مونس او است.

شرح کلمه (۱۷)

بین بهذا القول مراتب اهل الخصوص؛ و جعل بعضها فوق بعض؛ فالعلم ادنى رتبة منها؛ والمعرفة اعلاها؛ لان اثر العلم ان يحمل العبد الى باب الحق، و اثر الوجد، ان يدخله الدار؛ و امر الحقيقة ان يدینه من الحق؛ و اثر المعرفة ان يونسه بالله؛ فلا دخول في الدار الا بعد الحمل الى بابها؛ و لا دنوا الا بعد الدخول؛ و لا انس الا بعد الدنو.

ترجمه شرح

مصنف در این قسمت از کلام خود مراتب اهل خصوص و سلوک را بیان میکند . و برخی مراتب را از بعض دیگر بالاتر قرار داده، بنابراین علم پائین ترین مراتب، و معرفت عالی ترین رتبه ها میباشد. زیرا اثر و خاصیت علم آنست که بنده را بدر خانه حق ببرد، و اثر وجد آنست که داخل خانه قرار دهد ، و خاصیت حقیقت نزدیک نمودن بحق است، و نتیجه معرفت مأنوس و آشنا ساختن با حق است. پس کسی داخل خانه نمی شود مگر از درب آن، «مراد علم است» و نزدیکی با صاحب خانه ممکن نیست مگر بعد از دخول بنخانه او ، «دخول با وجد محقق میشود، و نزدیکی با حقیقت» و انس برقرار نمی شود مگر بعد از نزدیک شدن .

کلمه (۱۸)

قال: العلم ينفي الجهل، والحقيقة تنفي الحظ، والحق ينفي الاثر.

ترجمه متن

علم ریشه جهل را میکند، حقیقت حظوظ و لذا ید دنیوی انسان را از بین میبرد، (اگر لذت ترك لذت بدانی دگر لذت نفس لذت نخوانی) و حق جمیع آثار شرك و دوئیت و انانیت و بالاخره همه چیزهای غیر حق و وحدانیت را از بین میبرد .

شرح کلمه (۱۸)

اقول: الحق صفة بمعنى الثابت، من قولهم: حق يحق حقاً فهو حق وحقيق ، والتاء في الحقيقة للخروج من الوصفية الى الاسمية، فهي اسم من الوجود ، او

ما یثبت به الحق من الدلیل ، فان لكل حق حقيقة او دلیلا یدل علیه .

كما جاء فی [الحديث] الصحيح : ان الرسول صلى الله علیه وآله وسلم
سئل يوماً حارثة ، وقال کیف أصبحت یا حارثة ؟
فقال : أصبحت مؤمناً حقاً ، فقال [رسول الله] صلى الله علیه وآله وسلم :
ان لكل حق حقيقة ، فما حقيقة ایمانك ؟ فاخذ حارثه یعدد خصا لا یدل علی حقيقة
ایمانه ، وذكر منها اولاً عرف نفسه ، وهو اصل فناء الحظ الدال علی البقاء بالحق
فعلی هذا معنى الحق هنا هو الوجود الثابت بالله ، ومعنى الحقيقة ما یدل علیه
من فناء الحظوظ و زوال الوجود الفانی الدال علی البقاء بالوجود ، كما
ان العلم ینفی الجهل فلذا لك الحقيقة ینفی الحظ لان الحقيقة دلیل الوجود الثابت
ولا ثبات مع الحظ ، فلاحظ مع الحقيقة ، وكذلك الحق ینفی الاثر ، لان العبد
لا یتحقق باسم الحق مادام یبقى من وجوده الفانی .

ترجمه شرح

کلمه «حق» صفت مشبیه است وبمعنی ثابت و برقرار است و در لغت
میگویند: «حق یحق حقاً فهو حق و حقیق» و مراد همان معنائی است که
ذکر شد .

و «تاء» در کلمه «حقیقه» تاء ناقله است که کلمه حقیقت را از
وصفیت به اسمیت نقل میکند ، بنا براین لفظ حقیقت اسم است و نام
یکنوع از وجود و هستی است و یا نام آن دلیلی است که حق با او ثابت
میشود. (و معنی وصفیت را نمی دهد) .

زیرا برای هر حق ، حقیقتی و یا دلیلی است که بر آن حق دلالت
مینماید. چنانکه در حدیث صحیح آمده (۱):

۱- حدیث شریف در کتاب مستطاب اصول کافی مرحوم کلینی در باب
حقیقت ایمان و یقین میباشد مطابق جلد دوم ص ۴۴ اصول کافی معرب چاپ کتابفروشی
←

روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از حارثه سؤال فرمود:
که ای حارثه چطور هستی؟ عرض کرد یا رسول الله، من صبح نمودم در
حالی که مؤمن حقیقی هستم.

حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: برای هر حق، حقیقی
است [یعنی برای هر حق دلیلی است که شاهد بر کلمه حقیقت است و در اینجا
بمعنای وصفی استعمال نشده] پس دلیل ایمان حقیقی توحید است. سپس
حارثه شروع به برشمردن دلائل ایمان حقیقی خود نمود و اول نشانه آنرا
زهد نفس خویش از دنیا ذکر کرد.

[عرض کرد نفس من از متاع دنیا صرف نظر نموده است]. و همین
زهد و چشم پوشی از دنیا و محبت آن، حقیقت اولیه و اصل فانی شدن از
حظوظ دنیا و باقی بودن به بقاء حق است.

بنابراین معنی کلمه «حق» در اینجا (کلام مصنف) آن وجود ثابت
باقی به بقاء الله است. و نیز معنی «حقیقه» آن چیزی است که دلالت بر باقی
بودن وجود ثابت حق کند از فنا نمودن لذا ید و زایل ساختن وجود فانی
که لازمه اش باقی بودن بوجود حقیقی حق است.

[ساده تر بگوئیم اینطور میشود: حقیقه، آن واقعیت و موهبتی

اسلامیه، و حدیث چنین است:

از حضرت صادق علیه السلام روایت شده: استقبل رسول الله صلی الله علیه
و آله حارثه بن مالک بن النعمان الانصاری، فقال له: کیف انت یا حارثه بن مالک؟
فقال یا رسول الله مؤمن حقاً، فقال له رسول الله (ص): لكل شیء حقیقه فما حقیقه قولك؟
فاخذ حارثه... این حدیث در کافی بدو طریق نقل شده و چون مفصل است بمحل
آن اشاره و از ذکر تفصیل آن خودداری گردید.

است که برای سالک از فنا ساختن ماسوی الله حاصل گردد که چنین فنا و فدا مستلزم راهبرداری سالک بدو وجود باقی دائمی حق تعالی شانه می باشد [پس همچنانکه علم چهل را فانی میکند حقیقت هم حظوظ دنیاوی را از بین میبرد زیرا حقیقت نشانه وجود ثابت است ، و وجود ثابتی با حظوظ دنیائست، پس حقیقت با حظ دنیوی جمع نمی شود .
و همچنین حق آثار وجود عاریتی را فانی میکند زیرا عبودیت و بندگی عبد نسبت به حق با بقاء وجود فانی و عاریتی تحقق پیدا نمیکند.

کلمه (۱۹)

قال: العلم حکم والحقیقة حاکم

ترجمه متن

علم فرمان است و حقیقت فرمان دهنده اوست .

شرح کلمه (۱۹)

اقول: الحقیقة هنا بمعنى الوجود الثابت الباقي وهو الحاکم علی العبد بما یشاء و العلم حکمه بالاوامر والنواهی علیه .

ترجمه شرح

حقیقت در اینجا (کلام مصنف) بمعنی وجود ثابتی است که فرمان دهنده مر عبد است بآنچه که می خواهد، و علم فرمان آن حقیقت است که سالک باید انجام اوامر و ترک نواهی ویرا بنماید .

کلمه (۲۰)

فال : استعمال العلم بالجهل غرور ، و بالعلم حقيقة ، و بالمعرفة وجود .

ترجمه متن

عمل نمودن بعلم ظاهری با جهل بعلم سلوک ، موجب غرور و عجب است. عمل کردن بعلوم ظاهری، توأم با علم عرفان، موجب انصاف بحقیقت است ؛ و عمل بامعرفت، هستی حقیقی و دائمی است.

شرح کلمه (۲۰)

اقول: استعمال العلم: العمل بمقتضاه، وذلك ان كان بالجهل عن فائدة اخلاصه لله فهو غرور ، فظنه العبد عملاً صحيحاً ، وهو فاسد لفقدان شرط الصحة ، و هو الاخلاص، لان الله شرطه في العبادات المأمور بها، حيث قال سبحانه وتعالى: «وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين (١) » فالعبد مأمور بالاخلاص ، في عمله كما هو مأمور بالعمل، لان كل ما يتوقف عليه فرض وهو فرض. وان كان بالعلم المؤدى الى الاخلاص فهو حقيقة ، لانه صحيح كما يراه. وان كان بالمعرفة ، اى برؤية الفعل من الله لامن نفسه، فهو وجود، اى وجدان الحق بفقدان النفس ، واستعير كونه اسماً لبقاء الكائن [الكمالين] لانه دليل وجدان الاستعداد الغيبي القابل له ، والامور الغيبية المتعلقة بالعلم الازلى ، والمشية القديمة ، فهو فى معنى الوجدان حقيقة ، و فى معنى بقاء الوجود مجازاً ، و الفرق بين الوجد والوجدان والوجود عند الصوفية ، ان الوجد مصادفة نور التجلى سريع الاستتار ، والوجدان مصادفته بطيئى الاستتار ، والوجود مصادفة بما لا يستتر .

۱ - سورة ۹۸ (البينة) آیه ۵

ترجمه شرح

معنی استعمال علم ، عمل کردن بمقتضای آن است ، و این عمل اگر از اخلاص خالی باشد موجب عجب و غرور خواهد بود هر چند عبد خیال میکند که عمل او صحیح است ، ولیکن در واقع فاسد و ناصحیح است ، چون واجد شرط صحت واقعی که اخلاص باشد نیست .

زیرا خداوند سبحان اخلاص را در عبادات مأمور بها شرط نموده است ، چنانچه در آیه شریفه فرموده : « وما أمرنا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین » (س ۹۸ آیه ۵) یعنی مأمور نشده اند بندگان خدا بر عبادت او مگر از روی اخلاص ، پس بمقتضای آیه شریفه بندگان خدا در اعمالشان مأمور هستند باخلاص همچنانکه باصل عمل مأمورند ، زیرا شرط عمل واجب ، واجب است .

و اگر اعمال انسان توأم باشد باعملی که مؤدی بر اخلاص است ، آن را حقیقت گویند ، چون آن عمل صحیح واقعی است . و اگر عمل از روی معرفت باشد ، یعنی بدانند که این عمل از ناحیه توفیق خداوند است ، نه از طرف خود عبد ، نام آن وجود است . یعنی چنین شخصی بافانی شدن از نفس ، حق و حقیقت را پیدا کرده است .

ولفظ وجود در این مقام استعاره است بر آن مرتبه از واقعیت که حائز کمالات است ، و مصحح استعاره ، عبارت است از واجد بودن این مرتبه از واقعیت و قابلیت قبول انوار غیبی و حقایقی که در علم ازلی و مشیت قدیمی ذات احدیت است .

پس در واقع این مرتبه از وجود حقیقتاً بمعنی وجدان است ، و مجازاً بوجود باقی اطلاق میشود .

و فرق میان : وجد، وجدان ، وجود پیش صوفیه آنست که: وجد گرفتن نور تجلی است که سرعت از بین میرود، و وجدان اخذ نمودن نور تجلی است که از بین میرود نه با سرعت: ولی وجود دریافت نور تجلی دائمی است که هیچگاه پوشیده نمیشود و از بین نمیرود .

کلمه (۲۱)

قال: من استعمل العلم بالعلم خلس عمله : و من استعمل العلم بالمعرفة حبط عمله .

ترجمه متن

هر که استعمال کند علم را با علم یعنی عمل کند به علم خود با دانستن شرائط عمل، اعمال او خالص خواهد شد .
و هر کس بکار برد عمل خود را از روی معرفت و شناختن اینکه هدایت و عنایت از خداست عمل او از نظرش محو خواهد شد .

شرح کلمه (۲۱)

اقول: صرح هنا بان استعمال العلم بالعلم اخلاص العمل لله، كما مر ، فان خلوص العمل نتيجة اخلاص النية فيه ، والعلم كما يدل على العمل ، يدل على الاخلاص فيه، فمن لم يخلص، ما استعمل العلم بالعلم بل بالجهل، واما استعمال العلم بالمعرفة فقد قال فيما سبق انه وجود و حكم هنا على المستعمل بها انه حبط عمله، فهذا يخالفه من حيث الظاهر، ويوافقه من حيث المعنى لان العارف اذا لم ير عمله فعل نفسه ، بل من الله لم يبق له ، و هذا يوافق معنى الوجود المذكور .

ترجمه شرح

مصنف در این قسمت از کلام خود تصریح نموده است بر اینکه عمل

بمقتضای علم، با علم به خصوصیات و شرایط عمل، باعث خلوص عمل خواهد شد چنانچه گذشت زیرا خلوص عمل نتیجه اخلاص در نیت است و علم چنانکه بوجوب اصل عمل راهنمایی میکند براخلاص در نیت عمل هم، راهنمایی میکند. پس کسی که خلوص در عمل ندارد عمل بعلم خود ننموده است بلکه اوجاهل و نادان است و عملش از روی نادانی صورت گرفته است.

و اما عمل بعلم از روی معرفت حق، مصنف آنرا در کلمه قبل وجود نامید، ولی در این جا فرمود: که استعمال علم از روی معرفت موجب از بین رفتن عمل است، و این مطلب برخلاف کلام سابق است بحسب ظاهر، ولی در واقع مخالفتی باهم ندارد و هر دو عبارت يك معنى را میرساند. زیرا عارف وقتی که عمل را از خود ندید بلکه از ناحیه خدا دانست «چنانچه در شرح کلام سابق گذشت» قهراً عمل وی در نظر او محو و نابود خواهد شد.

و معنی کلام سابق مصنف که فرمود: «استعمال علم با معرفت وجود است» همین باشد.

کلمه (۲۲)

قال: العلم جذبی فاقامنی علی شاطئ البحر، والوجد اوقفنی فی البحر و اسلمنی الغرق، فاستعنت فی وسط البحر بالعلم فما انجانی، وغلب الوجد علیّ فما زادنی الاغراقاً فطلبت الخلاص [النجاة] فما خلصنی الا الجهل.

ترجمه متن

علم مرا کشید بسوی دریای معرفت و در کنار دریا نگه داشت، و

وجد مرا داخل دریای ژرف معرفت کرده و تسلیم غرق شدن نمود . در وسط دریا (هنگام غرق شدن) دست بدامن علم زدم تا مرا نجات دهد ولی نجات نداد .

[در اینحال] وجد غلبه نمود ، و موجب مزید غرق شدن گردید ، باز استخلاص نمودم ولی چیزی خلاصم ننمود جز نادانی و جهل .

شرح کلمه (۲۲)

اقول: العلم يجذب المتمسك به الى شاطئ بحر الوحدة، فيقيم عليه، والوجد يدخله في البحر و يوقفه فيه و يسلمه للغرق ، لان العلم يدل على العمل الصالح و هو يزكي النفس عن دسائس الاخلاق والشهوات ، و يذهب الظاهر والباطن عن دنس المخالفات و الغفلات فيتجلى بذلك مرآت القلب عن طبع الطبع ، و تستعد بصفاتها لانعكاس جمال القدم فيها، فحينئذ يظهر لوائح الوجد من المشاهدات و يفرق وجود الواجد في الموجود بتلاطم امواج بحر الوجود و يحيط به سر اذق الفناء في عين البقاء من كل جانب ، ويستعين ماهومو [هو!] كل بكل نفس من الحافظ الالهى المذكور في قوله تعالى :

«ان كل نفس لما عليها حافظ (۱)» و استعانته بالعلم لينجيه من الفناء فلا يجد الى ذلك سبيلا ، ولا على ما يطلبه دليلا ولا ينجيه الا الجهل، اى فناء العلم بفناء الوجود القديم هو به ، وهذا الفناء في الحقيقة هو البقاء الابدی بالباقي الازلي الابدی، والبقاء المتخيل قبله هو الفناء حقيقة، والعلم المتوهم انه ينجي من الغرق والفناء هو المغرق المفنى، والجهل المقابل للعلم الجزئى الفانى في تجلى الذات بالعلم الكلى ، هو المنجى المبقى . فسبحان من حكيم قدير يتجبر في اشعة انوار حكمته و قدرته بصائر الارواح ، و نواظر العقول.

ترجمه شرح

علم ، عامل خود را به کرانه دریای توحید میکشاند ، و در همانجا

(۱) سوره الطارق (۸۶) آیه ۴: نیست کسی جز بر او است نگهبانی.

نگه‌میدارد ، ولکن وجد او را داخل دریا میکند و در توی دریا متوقف نموده و تسلیم امواج تجلیات و استغراق بحر توحید مینماید .

چرا علم بسوی دریای توحید میکشد ؟ برای اینکه علم بر اعمال صالحه راهنمایی میکند و عمل صالح قلب را از کثافات اخلاق رذیله و شهوات پاک میکند، و ظاهر و باطن را از آلودگیهای مخالفت‌ها و غفلت‌ها تزکیه میکند ، و بسبب همین اعمال صالحه آئینه قلب از تاریکیهای عالم طبیعت صاف و برای انعکاس جمال حق مستعد و آماده میشود ، و در این هنگام از شهود جلوات پی‌درپی حق ، وجد حاصل میشود ، و در تماشای تجلیات حق و تلاطم دریای هستی غرق میشود ، و خیمه‌های فناء که عین بقاء است او را از هر طرف احاطه میکند ، و در این موقع بنام حقیقت و ماهیت بسبب علم و راهنمایی آن از نگهبانان موکل الهی که در آیة شریفه «ان کل نفس لما علیها حافظ یعنی نیست کسی ، جز بر او است نگهبانی (سوره الطارق ۱۶ آیه ۴)» . اشاره بآنها شده است ، استمداد میطلبند تا او را از مقام حیرت و فناء نجات بخشند ولی در این مقام راهی برای مقصود و نجات از امواج بیکران شهود ندارد، جز جهل و نادانی . یعنی فنا نمودن علم (فانی شدن) در آستانه وجود قدیم ازلی ، و متصل شدن به هستی لایتناهی که خود از آنجا پیدا شده است، و این گونه فانی شدن در واقع بقاء حقیقی و همیشگی یعنی ازلی وابدی است ، و آنچه را که قبلا بقاء تخیل نموده بود در حقیقت فناء است . و علمی را که وسیله نجات از گردابهای غرق و فناء می‌پنداشت، در واقع همو غرق‌کننده و فانی سازنده او است و جهلیکه «در کلام مصنف» مقابل علم است و آن علم جزئی است که بسبب تجلی ذات

و اتصال بحق بعلم کلی لایتناهی تبدیل میشود ، آن جهل موجب نجات ابدی و بقاء حقیقی سالک مغرق میشود .

[بدانکه مراد از جهل در کلام مصنف و شارح ، جهل مقابل علم نیست بلکه يك نحو علم و ترقی از مقامی بمقام دیگر است چنانچه آیه شریفه «انه كان ظلوماً جهولاً (۱)» هم بنا به بعض احتمالات اشاره بدین معنی شده است .]
پس منزله و پاك است خدای حكیم و قدیری که در اشعه انوار حكمت و قدرت او چشمهای دلها و عقلها خیره میشود .

کلمه (۲۳)

قال : العلم شرك الحق .

ترجمه متن

علم آلت صید بنده است ، زیرا بوسیله علم است که انسان به دام بندگی خدا کشیده میشود .

شرح کلمه (۲۳)

اقول: لانه يصطاد به العبد و يقيده باحكامه كيلا ينطلق في مرائع هواه، و تسترسل في مهواة الطبيعة الرديه .

(۱) انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً يعنى همانا عرضه کردیم سپرده را بر آسمانها و زمین و کوهها، پس نیارستند حمل و برداشتن آنرا و بیمناك شدند از آن، ولی انسان برداشت (تحمل نمود) امانت را ، همانا او بوده است ستمگری نادان . (سوره احزاب ۳۳ آیه ۷۲) .

ترجمه شرح

برای اینکه عبد بواسطه علم شکار حق میشود ، و زنجیر میشود با احکام و قوانین علم ، تا رها نشود در چراگاه هوای نفس ، و فرستاده نشود در پرتگاه طبیعت پست و پلید .

کلمه (۲۴)

قال : العلم صيد ، والاشارة قيد .

ترجمه متن

علم شکارکننده عبد است ، و اشاره زنجیرکننده اوست .

شرح کلمه (۲۴)

اقول: یعنی العلم آله صید العبد کما ذکر ، و اما قوله: والاشارة قيد فهو انها يفيد التعيين و هو التقييد .

ترجمه شرح

یعنی علم آلات صید بنده است چنانچه در جمله سابق گذشت. و اما معنی اینکه «اشاره قيد است» برای اینکه اشاره سبب تعیین مشار الیه است پس اشاره همیشه موجب تعیین و تقیید است . (مثل زنجیری که نمیگذارد دام صید شده فرار کند)

کلمه (۲۵)

قال : العلوم كلها خبر [خير] ، والحقیقة كلها ذكر ، والاشارات كلها وهم ، والمعارف كلها شیمه .

ترجمه متن

همه علوم خبر است تمام حقیقتها تذکر و یادآوری است ، و کلیه اشارات توهم و خیال است ، و جمیع شناسائی و معارف عادت است .

شرح کلمه (۲۵)

اقول: العلم الانسانی، اما عرفانی، يحصل من المشاهدة، و هو الذی قال:

العلم بالمعرفة معرفة، او برهاني يحصل بالاستدلال وهو الذي قال: العلم دليل. او ايماني يحصل بالنقل والسمع وهو المراد بقوله: العلوم كلها خبر، اي العلوم النقلية كلها خبر عن صادق مصدق ومخصص، والعلم هنا بالنقل هو العقل، كما في قوله سبحانه: «الله خالق كل شيء» (١) وهذا الخبر مما لا مساغ فيه للكذب عند السامع المصدق به، لانه يفيد يقيناً والا لم يكن علماً بل ظناً او شكاً او وهماً، لكنه يقين علمي يحصل بالسمع، لاعيني حقيقي يحصل بالمشاهدة كما قال: «الحقيقة المشاهدة بعد علم اليقين» ولما كانت المشاهدة اعلى فروع الذكر وهي عين الحقيقة، قال: «الحقيقة كلها ذكر»

وقوله: والاشارات كلها وهم اي غلط لانها تنقيد التقيد، وهو ينافي التوحيد، فمن اشار الى الباطن قيده بالبطون، والتنزيه، ومن اشار الى الظاهر قيده بالظهور والتشبيه وهو الظاهر الباطن لا يقيد وصفه ولا يحصره نعت.

واما قوله: والمعارف كلها شيمة اي عادة، فلان العادة ما يتكرر الشيء على صفة واحدة، والمعرفة لا يكون الا كذلك، ثابتة غير متغيرة بتكرر ظهور المعروف والا لم يكن معرفة، والمراد ان الحق تعالى جلت ذاته عن الادراك بالطرق المذكورة، فان الخبر قاصر عن العيان، وكذلك الذكر عن المذكور والوهم عن الموهوم، والعادة عن نفس الامر، فان المعروف تعالى قدسه لا يتكرر في التجلي لسعة حضرته.

ترجمه شرح

علوم انساني يا از مشاهدات و رأى العين حاصل ميشود، آنرا علم عرفاني نامند، و مراد مصنف در كلمه ٧ از «العلم بالمعرفة معرفة» همان

١ - الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل (سورة زمر ٣٩ آية ٢٦)

است، یا بسبب برهان و استدلال پیدا میشود که مراد از قول مصنف در کلمه ۳ «العلم دلیل» آن علم است. و یا بجهت ایمان و اعتقاد بقول و نقل کسی تحصیل میشود که مراد از فرمایش منصف «العلوم کلها خبر» همین است. یعنی همه علوم نقلیه خبر از صادق مصدق و برگزیده «یعنی پیامبران و امامان و پیشوایان دین» میباشد. و علمی که بسبب نقل حاصل میشود برگشت او بعقل است زیرا اگر تصدیق و اعتماد بقول صادق مصدق نکند این علم حاصل نمیشود همچنانکه در آیه شریفه فرماید: «الله خالق کل شیء» یعنی خداوند متعال آفریننده همه چیز است سوره زمر (۳۹) آیه ۶۲.

[با اینکه بعضی چیزها مخلوق بشر است ولی چون خداوند قادر انسان را خلق نموده است لذا هر چیزی را هم که انسان بوجود آورد، سبب آن خداوند است، بنابراین هر مخلوق انسانی با واسطه مخلوق پروردگار عالم میباشد مانند علوم نقلی که میتوان آنرا با واسطه علوم عقلی (نه بمعنای مصطلح حکماء) نامید].

پس در اینگونه خبرهائی که از صادق مصدق یعنی پیامبر و امام شنیده میشود هیچگونه احتمال دروغی نیست، زیرا این قبیل خبرها و علوم افاده یقین میکند. و اگر مفید یقین نباشد، علم نخواهد بود، بلکه ظن و یاشک و یا وهم باشد (۱) لکن خبر مذکور (شنیده شده از پیشوایان و صادق)

۱- اعتقاد جازم و رای حتمی نسبت بامری را «قطع و یقین» نامند و تردید

بین طرفین قضیه ای در اثبات و نفی و یا وجود و عدم، بطوریکه هیچیک از طرفین رجحانی بر طرف دیگر نیابد آنرا «شک» گویند، ولی هرگاه در نزد عقل آدمی جانبی بر جانب دیگر ترجیح پیدا نمود، طرف را جج را «ظن» و جانب مرجوح را «وهم» شمرده اند.

آن نوع از یقین علمی است که منشاء پیدایش آن سماع و شنیدن است ، نه آن علوم عینی عرفانی حقیقی است که از مشاهده باطنی و دید شخصی حاصل آید، چنانکه گفته شده :

« الحقيقة المشاهدة بعد علم اليقين » یعنی حقیقت مشاهده‌ای (عین‌الیقینی) است که بعد از علم‌الیقین (۱) حاصل میشود .
و چون مشاهده بالاترین مرتبه و فرد اعلاّی ذکر است که از او تعبیر به عین‌الیقین میگردد ، بدینجهت مصنف فرمود : « الحقيقة كلها ذكر »
یعنی حقیقت تمامش ذکر است .

و معنی قول مصنف : « والاشارات كلها وهم » یعنی اشارات جملگی غلط است ، زیرا اشاره سبب تقیید و تحدید مشارالیه است و این معنی منافات با توحید دارد چون تعیین و تحدید فرع وجود دیگری است ، و لازمه آن اثبات موجود دیگر است ؛ و توحید نفی وجود غیر است ، و این دو معنی با هم متناقض است .

پس هر کس اشاره به باطن کند ، خدای را عقید به بطون نموده ؛ و این قید مستلزم تنزیه است و هر کس اشاره بظاهر نماید ، پروردگار را عقید بظهور نموده ؛ و ظهور هم مستلزم تشبیه است .

در صورتیکه تنزیه و تشبیه (چنانچه در محل خود ذکر شد) هر دو نسبت به ایزد تعالی غلط است . و خداوند آن ظاهر و باطنی است که

۱- یقین را سه مرتبه است : علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین ، مثلاً اگر کسی بداند که زهر کشنده است این علم‌الیقین است ؛ و اگر دید که برابر چشم او کسی زهر خورد و مرد ، این عین‌الیقین ؛ و اگر فی‌المثل خود او زهر خورد و به حالت نزاع افتاد ، این حق‌الیقین است .

هیچ صفتی او را مقید و هیچ نعتی او را محدود و محصور نمینماید.

[چنانکه در آیه کریمه وارد شده : « هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم » یعنی او است آغاز و انجام و پیداو نهان هر چیزی و اوست بهمه چیز دانا، سوره حدید ۵۷ آیه ۳ .]

و اما قول مصنف: «المعارف کلها شیمه» یعنی همه معارف عادت است، زیرا شیمه بمعنای خوی و عادت؛ و عادت عبارت از تکرار چیزی است بطور یکنواخت. و این قبیل تکرار که همیشه ثابت و برقرار و یکنواخت باشد سبب معرفت میشود؛ و اگر متغیر باشد معرفت حاصل نمیشود.

مقصود و مراد مصنف از این جملات آنست: که ذات خداوند سبحان را نمیشود با این گونه از علوم و معارف شناخت زیرا خبر در قول مصنف: «العلوم کلها خبر تا آخر» قاصر از بینائی و شناسائی واقعی حق است، و نیز ذکر مستغنی از مذکور نمیکند و همچنین وهم از موهوم، و عادت از واقع و نفس الامر بی نیاز نمینماید. زیرا معروف یعنی خدای تعالی تجلیاتش مکرر نیست تا معروفیت محقق شود چون ذات و قدرت و تجلیات حق بقدری وسعت دارد که تکرار در او متصور نیست .

کلمه (۲۶)

قال : العلم اختبار، والحقیقة اختیار، والمجاهدة افتقار .

ترجمه متن

علم ظاهری شرعی برای آزمایش است، حقیقت که از مشاهدات تجلیات صفای جمال حق حاصل میشود از اختیار و انتخاب الهی است نسبت به بنده اش . مجاهدت و ریاضت که کوشش و نیازمندی است برای رسیدن به مطلوب ، افتقار و احتیاج است .

شرح كلمه (٢٦)

اقول:الاختبار الامتحان وهو من الله لافادة التميز ؛ لا لاستفادة العلم،
كالممتحن للذهب المغشوش والعالم بكمية الذهب و الغش لايمتحنه لاستفادة
العلم بكميتها بل للتمييز بينهما، والنشأة الانسانية لاشتمالها على الروح العلوية
الطيبة ، والطبيعة السفلية الخبيثة يحتاج في تميز خبيثه من الطيب الى امتحان
الهي ليهيز الله الخبيث من الطيب و كما ان امتحان الذهب بالنار كذلك
امتحان الآدمي بنار العلم المستفادة من نوره ، فان للنور الذاتي نارا عارضة،
كما ان للنار الذاتية نورا عارضا ، مثال النار العارضة للنور الذاتي حرارة
نور الشمس و مثال نور العارض للنار الذاتية ضوء النار، فاختبار الله الآدمي
بنار العلم ان يميز صفاء روحانيته عن كدورة جسمانيته ، وطيب سريره عن
خبث طبيعته ليست الا العمل بمقتضى العلم .

ويتجه ان يقال: طبيعة الآدمي مختلفة في الطهارة و الخبث، فمن طينته
لم يمسه قدم ابليس حين داس الارض بقدميه ، و منها فطرة الانبياء
والاولياء، ومن طينته مسها قدمه ومنها فطرة الكفار والعصاة، ويظهر الطهارة
والخبث بقبول العلم ورده ، فمن قبله و عمل به فطينته طاهرة ، والا فخبثه ،
وقوله: « والحقيقة اختيار » اى المشاهدة اصطفا من الله يصطفى بها من يشاء
من عباده، فالحقيقة نعمة خاصة يختار لها خواص عباده ، و العلم نعمة عامة
يختبر بها جميع المؤمنين .

وقوله: « والمجاهدة افتقار » اى جهاد النفس والشیطان سبب افتقار العبد
الى مولاه و عياده بربه من شرهما لانه لا يقدر عن دفعهما الا باقتدار الالهى
والحفظ الربانى، وقول النبى (ع) فى الاستعاذة بربه: اللهم آت نفسى تقوايها
و زكها انت و ليها و موليا « اشارة الى ذلك ، و دوام ما افتقر به العبد
من الشرفى دفعه الى مولاه يوجب دوام الا فتقار اليه و دوام الا فتقار يستلزم
دوام اللجوء الى الحضرة الربانية وفى ذلك استغراق الروح فى بحر الفتوح،
ولا يفضى المجاهدة الى المشاهدة الا اذا كانت على وفق العلم و هذا سبب
انخراط العلم والحقيقة والمجاهدة فى سلك واحد .

ترجمه شرح

اختبار بمعنی امتحان است، و امتحان کردن خداوند برای تمیز بندگان است، نه برای تحصیل علم، چنانکه شخصی که طلای مخلوط به مس را مثلاً امتحان میکند، در صورتیکه بمقدار طلا و مس هم اطلاع کامل دارد، فقط میخواهد مقدار طلا را از مس جدا کند. نه اینکه میخواهد علم بمقدار آنها حاصل نماید، (زیرا علی الفرض مقدار آنها را می داند) و چون حقیقت انسان مرکب است از روح که از عالم علوی است، و طبیعت که از عالم سفلی و خبائث است، پس تمیز دادن پاک و ناپاک آن محتاج بامتحان خداوندی است تا اینکه تمیز دهد خداوند متعال خبیث را از پاک (مانند امتحان طلا و تمیز دادن طلای خالص از مس) پس چنانکه امتحان طلا و تمیز دادن آن با آتش است همچنان امتحان انسان و تمیز دادن پاک و ناپاک آن با آتش علم است که حاصل از نور آن است، پس چنانچه آتش ذاتی دارای نور و روشنائی عارضی است، همچنان نور ذاتی علم دارای حرارت و آتش عارضی است، مانند حرارتی که عارض به نور خورشید است و مثل نوری که عارض بر آتش ذاتی است؛ (پس همیشه آتش دارای نور، و نور دارای آتش است).

پس امتحان نمودن خداوند بنده خود را با آتش علم، آنست که تمیز دهد صفا و روحانیت او را از تاریکی و کدورت جسمانیت آن و پاکی طبیعت آنرا از ناپاکی و خبائث طبیعت وی با عمل نمودن بمقتضای علم و دانش خود، و خلاصه سخن اینکه طبایع انسان و اشخاص باهم مختلف است. و از جهت پاکی طینت و ناپاکی آن باهم فرق زیادی دارند.

بعضی افراد بشر هستند که قدم شیطان موقعی که بزمین آمده به طینت و گل آنها نخورده است مانند انبیا و پیامبران و اولیاء که طینت آنها

پاك است و شیطان گل آنها را لمس و مس ننموده است.

و برخی از افراد انسان طینت آنها از خمیره ایست که شیطان آنها را مس نموده مانند معصیت کاران و کفار و آنهایی که ایمان بخدا نیاورده اند ، و تمایز این اشخاص که از طینت های مختلف خلق شده اند با پذیرفتن علم و عمل بمقتضای آن و یا نپذیرفتن علم میباشد، و هر کس که عمل بعلم خود نماید طینت آن پاك و هر که عمل ننماید طینت آن خبیث و ناپاك است است، و خلاصه فرمایش منصف که فرمود : «العلم اختبار» همین است.

و معنی قول مصنف : «الحقیقة اختیار» یعنی مشاهده از ناحیه لطف و انتخاب خداوند است که بهر شخصی بخواهد عنایت میفرماید ، بنابراین حقیقت نعمت خاص خداوند است که به بندگان مخصوص خود مرحمت میفرماید و لکن علم يك نعمت عامی است که همه بندگان خودش را بوسیله آن امتحان مینماید.

و معنی قوله: «المجاهدة افتقار» یعنی مجاهده سالك با نفس و شیطان در سفر بسوی خدای خود نشانه احتیاج و فقر است که بمولای خود دارد، و همچنین بناه بردن عبد از شر شیطان و نفس به پروردگار خود که بدون توفیق و یاری پروردگار نمیتواند تخلص از آن دو بنماید، باز دلیل فقر و بیچارگی است .

چنانچه فرمایش پیغمبر علیه السلام در پناه بردن بخدای خود که فرمود : «الهی خودت نفس مرا پاك کن و لباس تقوی را بر او بپوشان تو مولا و آفریننده اوستی» اشاره بهمین معنی است .

و احتیاج همیشگی عبد بپروردگار خود جهت دفع شیطان، نشانه نیازمندی دائمی اوست بخداوند خود؛ و احتیاج پیوستگی، مستلزم توسل و چنگ زدن بذیل عنایت حق است. و چنین تمسك دائمی موجب انبساط خاطر و استغراق در دریای رحمت و لطف الهی است .

و مجاهده هیچگاه سالک را بمقام مشاهده نمیکشاند مگر از روی علم و بمقتضای آن باشد و همین تلازم سه مقام باعث گردیده که سه مهره توحید: علم، حقیقه، مشاهده، برشته واحدی درآمده و در کنار هم قرار گیرند. (اشاره بکلام مصنف است که فرمود: العلم اختبار والحقیقة اختیار والمجاهدة افتقار).

کلمه (۲۷)

قال : من وجد حسه فی معنی الاشارة ، اویری نفسه فی حقایق العبارة فعلمه دنیاوی ، [والاشارة كلها وهم] ومن احترق حسه ، وفنی نفسه به حرّ [فی بحر] الاشارة فعلم لدنی .

ترجمه متن

یعنی هر سالکی که با علم صوری و حواس ظاهره معنی اشارت را بفهمد «معنی اشاره در فصل خود خواهد آمد» پس علم او دنیاوی و ادراک او حادث است ، و همچنین است اگر سالک خودش را در میان الفاظ و عبارات ببیند .

ولی هر سالکی که خود و ادراکانش را بآتش اشاره بسوزاند و فانی کند علم اولدنی و قائم بذات خداست .

شرح کلمه (۲۷)

اقول : الحس هیهنا مجرد الادراك ، و فی غلبة الاستعمال ادراك آلی كالسمع والبصر ، یعنی : علم العالم بمعنی الاشارة الی التوحید والعبارة عنه ، اما دنیاوی ای حادث قائم بحادث و من فنا ذاته وصفاته و احترق بنار الاشارة الی شاهد العظمة والجبروت ورأه علم والله القائم بذاته فعلمه لدنی ای من عند الله قائم بقیومیتة .

ترجمه شرح

مقصود از «حس» در این مقام صرف درک نمودن است نه درک نمودن

با حواس پنجگانه هر چند در غالب استعمال درك با آلات را مانند چشم و گوش و غیره که انسان بوسیله آنها چیزی را درك میکند و میفهمد حس و یا احساس گویند .

و مقصود عبارت مصنف آنست : که هر گاه نحوه دانش و آگاهی شخص عالم با اشارات علوم ، یعنی بعلم توحید، بسبب علم حادثی که قائم بر حادث دیگر است باشد ، آنرا علم دنیاوی گویند . و هر گاه طریقه دانستن او با فانی نمودن ذات و صفات خود در آتش اشارت عظمت و جبروت حق ، و دیدن حقیقت باشد ؛ آن علم را لدنی خوانند . یعنی از طرف خداوند و قائم بذات او است . (و از اشرف فیوضات الهی است) .

کلمه (۲۸)

قال : العلم داعی الحقيقة . والحقیقة داعی الحق ، و یجیب المجیب بداعی الحق .

ترجمه متن

یعنی علم انسان را بسوی حقیقت و مشاهده حق دعوت میکند ، و حقیقت سالک را بسوی حق و مشاهده جمال و کمال پروردگار میطلبد . و میکشاند ، و مجیب جواب میگوید (یعنی حق که جواب دهنده است) برداعی حق نه بر حقیقت .

شرح کلمه (۲۸)

اقول : المراد بالحقیقة المشاهدة و بالحق اسم من اسماء الله بمعنی الثابت ، الذی لا یتغیر اصلاً و قوله : العلم داعی الحقيقة ، لانه لا زال يدعو الی العمل الصالح ، و هو الی تزکیة النفس و تصفیه القلب و صفاء مرآت القلب ینمر الاستعداد لانعکاس انوار المشاهدة فیها فیدعو الی الحقیقة . وقال : المشاهدة فی البدایه غیر مستقر (۱) بل یدو فیخفی و یرسم لایحاً و بادیا و بادها و طالعا یطلع تارة و یأفل اخرى الی ان یرتقر و یرتبط و یطلق علیه اسم الحق ، فلهذا قال :

(۱) عبارت : (المشاهدة فی البدایه غیر مستقر » در کلام مصنف دیده نشد ؛

شارح گویا خواسته است منظور نظر مصنف را بیان کند .

الحقیقة داعی الحق ، و حال المشاهدة التي هي الحقيقة يدعو المشاهدة الى فناء
 في المشهود وهو لا يجيبه بالكلية الى ان يدعو الحق فيجيبه بالكلية ويسلم اليه
 وجوده فهذا معنى قوله : و يجيب المجيب بداعي الحق .

ترجمه شرح

مراد از حقیقت مشاهده است ، و مراد از حق نامی از نامهای خدا
 است که بمعنی ثابت و غیر قابل تغییر است که هیچگونه تغییر و تبدیل در
 او ممکن نباشد ، و توضیح کلام مصنف که فرمود : علم داعی بر حقیقت است ،
 این است که علم دائماً انسان را بعمل صالح دعوت میکند و عمل صالح هم
 موجب تزکیه نفس و تصفیه قلب است ، و جلاء آئینه قلب موجب پذیرش
 و انعکاس انوار مشاهده الهی است در قلب ، پس علم داعی بر حقیقت است
 و بسوی حقیقت که عبارت از مشاهده باشد میکشاند .

و مصنف فرموده است (۱) که : مشاهده ، در ابتداء حال سالک ثابت
 و برقرار نیست بلکه گاهی پیدا و گاهی ناپیدا و گاهی بر قلب سالک طلوع
 میکند و گاهی از آنجا غروب میکند و زائل میگردد (و این مراتب مختلف ،
 نامیده میشوند : لایح (آشکار و هویدا) و بادی (آفریننده و بوجود آورنده)
 و باده (مات و مبهوت مانده) و طالع (ظاهر شونده) . تا اینکه بتدریج ثابت و برقرار
 و لایتغیر باشد که در این صورت کلمه حق که بمعنی ثابت است چنانچه
 گذشت بر او اطلاق میشود ، برای همین منظور فرمود : « الحقیقة داعی
 الحق » یعنی حقیقت بحق میکشاند . و همچنین مشاهده که عبارت از حقیقت باشد
 سالک را بسوی مشهود میکشد و او را در مشهود فانی میکند ، ولی این
 فناء حاصل و ممکن نمی شود تا اینکه حقیقت مبدل بحق شود یعنی ثابت
 و برقرار شود ، و مادامیکه ثابت و لایتغیر نشده است فناء در مشهود حاصل
 نمیشود و دعوت حقیقت اجابت نمیگردد و بعد از رسیدن باین حد و مرتبه

(۱) به باور قی صفحه قبل مراجعه شود .

(یعنی مرتبه حق) مشهود و معشوق دعوت اورا قبول واجابت میکند. و مراد از فرمایش مصنف که فرمود: «فیجیب المجیب بداعی الحق» یعنی جواب میگوید جواب دهنده (که خدا باشد) برداعی حق دعوت حق نه دعوت حقیقت.

کلمه (۲۹)

قال : العلم رسول ، والحقیقة اصول ، والحق صئول.

ترجمه متن

یعنی علم رسولی است که بسوی حقیقت دعوت میکند چنانچه گذشت و حقیقت اصول و پایه هائی است که متفرع میشود بر او رسیدن بحق و فروعات آن که در شرح توضیح خواهد شد ، ولی حق صولت دارد یعنی حمله میکند بردشمنان حقیقت، و سالک را قوی نموده و بردشمن غالب ساخته و بسوی مشهود و محبوب میکشاند.

شرح کلمه (۲۹)

اقول : قوله اصول مضاف اليه اقيم مقام المضاف المحذوف وهو المشاهدة والصئول بناء مبالغة في الصولة على الخصم لافئائه . ای العلم رسول الحق يدعوا العبد الى ربه ، والحقیقة مشاهدة اصول يتفرع منها فروع الوجود ، فالذات الاحدية اصل يتفرع منها وجود ذوات الممكنات ، والصفات الازلية اصول يتفرع منها وجود صفات الممكنات ، لوجود كل سمع من اصل السمع الاحدى، وكذلك البصر والعلم والقدرة والارادة الى غير ذلك و مشاهدة هذه الاصول في البداية لا يغني [لاينفع] وجود العبد بالكلية لعدم استقرارها، فاما في النهاية اذا ثبت واستقرت واطلق عليها اسم الحق يقتضى فناء العبد بالكلية كما مر ، وهذا معنى قوله: والحق صئول .

ترجمه شرح

قول مصنف که فرمود: «الحقیقة اصول» کلمه اصول مضاف الیه است

و مضاف آن که «مشاهده» باشد محذوف است، و مضاف الیه جای مضاف قرار گرفته است یعنی حقیقت، مشاهده اصول است، که فرو عانی بر آن مترتب میشود چنانچه ذکر خواهد شد. و کلمه صؤل در جمله «والحق صؤل» صیغه مبالغه است و از صولت مشتق است که بمعنی حمله بردشمن و ازین بردن آن است.

یعنی علم رسول حق است که بنده را بسوی خدای خود دعوت میکند، و حقیقت عبارت از مشاهده اصولی است که موجودات و مخلوقات و ممکنات بر آن متفرع میشود، و بنا بر این ذات احدیت اصلی است که تمام وجود ممکنات بر آن متفرع میشود و همچنین صفات ازلیه خداوند اصولی است که صفات ممکنات از آن پیدا شده و بر آن متفرع است. مانند قوه سامعه همه موجودات که از سمع ذات احدیت و شنوائی او پیدا شده است و همچنین باصره و بصر و علم و قدرت و اراده و غیره که در ممکنات است همه و همه از بصر و علم و قدرت و اراده ذات واجب الوجود پدیدار شده است. (این است معنی فرمایش مصنف که فرمود: «والحقیقة اصول») و باید دانست که مشاهده این اصول در ابتدای حال سالک، چندان مفید فائده نیست چون مستقر و پایدار نشده است. اما وقتی که این مشاهده دائمی و برقرار و ثابت شد بطوری که معنی حق تحقق پیدا کرد و لفظ حق بر او اطلاق شد بنحویکه موجب فانی شدن عبد در مشهود گردید چنانچه در جملات قبلی مذکور شد آنوقت منتج نتیجه و فائده مطلوبه میشود، و معنی فرمایش مصنف: «والحق صؤل» همین است یعنی حق که عبارت از شهود دائمی باشد بر طرف کننده موانع راه و ازین برنده راهزنان است.

کلمه (۳۰)

قال: الرجوع بالعلم الى العلم فعل الصادقین، والرجوع من الحقیقة الى العلم فعل الخاسرین، والرجوع بالله الى العلم برؤية الحقیقة فعل العارفين.

ترجمه متن

یعنی رجوع از علم بسوی علم دیگر کار راستگویان است (مانند آنکه سالک با علم باطنی خویش ظواهر خود را با علوم شرعی آراسته گرداند) ، و رجوع از حقیقت بسوی علم، کار زیانکاران است (نظیر کسیکه بحقیقت رسیده ولی حقیقت را رها کرده و فقط بظواهر شرع پردازد) و رجوع بعلم با توجه بخداوند و نیز رؤیت حقیقت و واقعیت کار عارفان است .

شرح کلمه (۳۰)

اقول: الرجوع يقتضى مرجوعاً منه واليه ، و الباء فى العلم وبالله وبرؤيته لله صاحبة وبرؤيته بدل بالله اعلم ان الوقوف على معنى هذا الكلام متوقف على ذكر مقدمة ، وهى ان سالك طريق الحق بنور العلم اما واصل الى كعبة الحقيقة ام لا ، والواصل لا بد له من الرجوع الى العلم فى كل وقت اداء الحق الربوبية بالعبودية ، فرجوعه الى علم اما ان يكون فى الحقيقة وهو فعل الخاسرين لانه نقصان الحال ، او مع الحقيقة ومشاهدتها وهو فعل العارفين ، لانه كمال الحال واما غير الواصل الى الحقيقة فرجوعه من العلم الى العلم بالعلم فعل الصادقين فى الارادة كرجوع المسافر من وجوب الصوم الى جواز الافطار مع العلم بان الافطار اصلح فى الوقت من الصوم ، وبغير العلم بل يشتهى فعل الغافلين والى غير العلم فعل المعرضين نعوذ بالله منه .

ترجمه شرح

شارح میفرماید: لفظ رجوع بحسب معنی احتیاج به مرجوع منه و مرجوع الیه دارد یعنی از چیزی بچیز دیگری رجوع نماید، و حرف باء در کلام مصنف که بکلمه علم، واللّه، و رؤیت داخل شده است، باء مصاحبت است و کلمه برؤیت بدل است از کلمه «بالله» .

بدانکه فهمیدن این کلمات (یعنی کلمات متن) احتیاج به بیان

يك مقدمه دارد و آن اینست كه : كسیكه با نور علم و دانش راه حق را میپیماید ، یا بكعبه مقصود واصل شده است ، و یا اینکه هنوز بمقصد نرسیده است ؛ وطنی منازل و مقامات مینماید . در صورت اول بدیهی است كه سالك ناچار است در اداء وظیفه بندگی رجوع بعلوم ظاهری شرعی بنماید ، و این مراجعه به علم ظاهری یا با صرف نظر كردن از حقیقت است البته این كار ، عمل زیان كاران بوده و رجوع از كمال بنقص است ، و یا با حفظ حقیقت و مشاهده آن است البته این رویه رویه اهل عرفان و آشنایان بحق و حقیقت بوده و موجب مزید كمالات و مقامات میباشد .

و اما غیر واصل بكعبه مقصود و حقیقت ، اگر از علمی ظاهری بعلم ظاهر دیگر با توجه و علم بو وظیفه خود رجوع نماید ، در این صورت عمل او فعل صادقین و راستگویان و درست كاران است مانند شخص مسافر در ماه رمضان كه رجوع میکند از وجوب صوم و روزه داری ، به جواز افطار و روزه خواری با توجه بر اینکه در مسافرت باید افطار نمود نه روزه گرفت و مصلحت در آن است .

و اگر با عدم توجه بو وظیفه خود از علمی بعلمی و از وظیفه بو وظیفه دیگر رجوع نماید این كار ، كار اهل غفلت است . و اگر از علمی به غیر علمی كه وظیفه آنست مراجعه نماید این عمل ، عمل اهل اعراض از وظائف بندگی است ، كه پناه میبریم بدرگاه خداوند از اینگونه اعمال زشت و عدم توجه بو وظائف عبودیت .

كلمه (۳۱)

قال : من تعلق بالعلم نجا ، ومن تعلق بالحقیقة علا ، ومن تعلق بالله خفا

ترجمه متن

یعنی هر كس در راه سلوك و اداء وظائف بندگی تشبث بعلوم ظاهری

نماید نجات یابد و گمراه نمی شود و هر کس تمسک بحقیقت نماید با توجه به علم رتبه او بالا میرود . (و اندك اندك درجات عالی را طی میکند).
و هر کس متعلق و متمسک بحق شود از انظار مردم مخفی و از هستی خود تهی میشود .

شرح کلمه (۳۱)

اقول : ای من تمسک بمقتضی العلم من الایمان والعمل فقد نجا من خلود العذاب ، ومن تمسك بالحقیقة فقد علا مقاماً فوق مقام المؤمنین ، ومن تمسك بالله فنی فیہ عن رسوم وجوده ، وخفی عن الاشارة لتخلصه عن التقید الى الاطلاق وقوله : خفا بفتح العین لغة طائیه لانهم یفرون من الكسرة وبعدها الیاء الى الفتح فیقولون بقایبقی بالفتح

ترجمه شرح

یعنی هر کس تمسک جوید باقتضاء علم در مقام عمل و عقیده ، بتحقیق از خلود در عذاب الهی نجات پیدا کرده است . و هر کس تمسک نماید بمشاهده و حقیقت بتحقیق مقام او از مقام مؤمنین و کسی که در درجه اول ایمان است بالاتر میرود .

و هر کس تعلق و تمسک کند بخدای خود و از همه چیزها صرف نظر نماید از رسوم انانیت و آثار وجود خود محو و فانی میشود و از اشاره بخودیت مستخلص میگردد زیرا از حدود و قیود امکان رهایی یافته و بدریای هستی مطلق پیوسته است .

کلمه (۳۲)

فال: قبول العلم بموافقة الحقیقة رجحان، وقبول العلم بموافقة النفس خسران.

ترجمه متن

یعنی عمل بعلم شرعی ظاهری اگر توأم با حقیقت گردد و باطن را با ظاهر

موافق سازد موجب رجحان و سبب نهایت برتری است .
ولی قبول علم و عمل بر آن با موافقت هوای نفس باعث خسران
وزیانکاری و بدبختی است.

شرح کلمه (۴۲)

اقول : ای من قبل العلم و عمل بمقتضاه لایخلو امان یكون مخلصاً او
غير مخلص، فان دعاہ الى ذالك محض موافقة الحقیقه و رضاء الحق سبحانه فهو
مخلص، ثقلت موازينه و رجحت ، وان دعاہ الى ذالك داعية حظ النفس عاجلاً
او آجلاً فهو غير مخلص خفت موازينه و خسرت صفقته .

ترجمه شرح

یعنی هر کس که قبول علم کند و عمل بمقتضای آن نماید یا نیت او
خالص است و داعی بر این عمل تحصیل حقیقت و جلب رضای حق تعالی
است اینگونه شخص مخلص، و میزان اعمال او سنگین و راجح است .
ولی اگر داعی بر این اعمال هوای نفس و خواهش آن باشد چه در حال
و چه در آینده، این شخص زیانکار و غیر مخلص، و میزان اعمال او سبک و
ومتاع او در بازار حقیقت زیان و ضرر کرده است.

کلمه (۴۳)

قال: العلم قید المرید و مفتاح العالم

ترجمه متن

یعنی تبعیت از علم ظاهری زنجیر است که مرید راه حقیقت را
بمقصد و مقصود میکشاند. و نسبت بعالم عارف کامل کلیدی است برای گشودن
گنجهای معرفت و مزید شناسائی حق.

شرح کلمه (۴۳)

اقول: ای من سلك طريق الارادة غير واصل الى مقام المعرفة، کان علمه

قيداً لتقييده بذلك ومن وصل الى المعرفة كان علمه الباعث على العمل مفتاحاً
ينفتح به مغاليق ابواب العرفان.

ترجمه شرح

يعني کسیکه راه ارادت و رسیدن بمقصود را می پیماید ، یا بمقام
معرفت رسیده است یا نرسیده، اگر نرسیده است علم نسبت بر او بمنزله
زنجیر است که وی را بسوی معرفت میکشد. و اگر بمقام معرفت نائل شده
است علم نسبت بر او کلیدی است برای گشودن درهائی از عرفان که هنوز
گشوده نشده.

کلمه (۳۴)

قال: العلم تاج العارف، والمعرفة تاج العالم .

ترجمه متن

يعني عمل بعلم ظاهري شرعي بعد از کسب معرفت و پیمودن مقامات
عرفان تاج عارف است، و همچنین کسب معرفت و شناسائی حق بعد از
کسب علوم ظاهري شرعي و عمل بمقتضای آن تاج عالم است.

شرح کلمه (۳۴)

اقول: ای کل واحد من العلم والمعرفة يكمل بالآخر، ويزين به، فكل عالم ليس
له معرفة فهو قاصر وكل عارف لا علم له فهو ناقص ، وكل عالم عارف يعمل بعلمه
فهو كامل .

ترجمه شرح

يعني هر يك از علم و معرفت مكمل يكديگر و زينت بخش ديگری
هستند، پس هر عالمی که معرفت ندارد او قاصر است و همچنین هر عارفی که علم
ندارد او ناقص است، و هر عالم عارف يعني هر کسی که علم و معرفت در او
جمع شده است او كامل است.

کلمه (۳۵)

وقال: الصادق لا يضلّ بالعلم ، ولا ينزل الى الجهل.

ترجمه متن

یعنی عارف صادق که قدم بسیر و سلوک از روی صدق نهاده است بسبب ترک تعلم بضالات و گمراهی نمی افتد زیرا از روی خلوص و صدق نیت راه معرفت را پیش گرفته است خداوند متعال در هر قدم راهنمای اوست و هرگز هم به پرتگاه جهالت و نادانی نمی افتد.

شرح کلمه (۳۵)

اقول : ای العارف الصادق فی حاله ، لا يضلّ بسبب تفرقة العلم طريق الجمع و يتميز عن اضله الله على علم (۱) ولا ينزل بتركه الى حضيض الجهل بارتکابه .

ترجمه شرح

یعنی عارف صادقی که با خلوص نیت و پاکی دل قدم در راه سلوک گذاشته است و لو ترك اکتساب علم توأم با معرفت کند ، هرگز بگمراهی و ضلالت نیفتد. و اینگونه سالک بی علم با آن سالکی که علم دارد ولی در راه معرفت خالص و قدمش صادق نیست فرق دارد ، بدین معنی که اولی بضالات نمی افتد و به پرتگاه نادانی سقوط نمی کند؛ بخلاف دومی که ضال و گمراه است. چنانچه خداوند متعال فرماید :

«افرايت من اتخذ الله هويه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه

وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون (سوره جاثیه ۴۵

آیه ۲۳) یعنی آیا ندیدی آنرا که خدای خویش را از روی هوس خود پرستش کرد، خداوند گمراهش ساخت بادانائی که داشت، و مهر نهاد بر گوش

۱- آیه دال بر استشهد شارح با ترجمه آن در ترجمه شرح کلمه ۳۵ بتفصیل

در بالا ذکر شده .

او ودش، و پرده‌ای بردیده بصیرت او نهاد، پس چه کسی بعد از خدا میتواند او را راهنمایی کند، آیا یادآور نمیشوید؟! .

شرح کلمه (۳۶)

قال: العلم بالغفلة جهل، والجهل بالمعرفة علم .

ترجمه متن

یعنی علم توأم با غفلت جهل و نادانی است زیرا شخص عالم، باید بیدار و هوشیار باشد و از معرفت خدای خود غافل نگردد. برعکس جهل و نادانی توأم با معرفت، در حقیقت علم میباشد؛ زیرا معرفت نتیجه علم است .

شرح کلمه (۳۶)

اقول : الباء في « بالغفلة و بالمعرفة » للمصاحبة ای العلم الظاهر مع وجود الغفلة من الله جهل، لعدم فائدته . والجهل بالعلم الظاهر مع وجود المعرفة علم بالله ، وفي هذا الكلام تفضيل مجرد المعرفة على مجرد العلم ، مع انه لا يكمل احدهما الا بالآخر .

ترجمه شرح

حرف «باء» که بکلمه غفلت و معرفت در کلام مصنف داخل شده برای مصاحبت است، یعنی علم ظاهری با غفلت از خداوند متعال، جهل و نادانی است، زیرا که این علم فائده نبخشیده، و چیز بی فایده در حکم نبود است. ولی جهل بعلم ظاهری با داشتن معرفت به خداوند در واقع علم است زیرا نتیجه علم موجود است.

مصنف در این قسمت از کلام خود اشاره میکند بر اینکه معرفت بدون علم، از علم بدون معرفت بهتر است، با اینکه معرفت، بدون

علم کامل نمی شود ؛ و کمال معرفت با علم است ، و از این کلام معلوم میشود که معرفت بی علم ممکن است .

الباب الثاني في المعرفة

کلمه (۳۷) قال : المعرفة وجد التفصيل .

ترجمه متن معرفت درك نمودن مطالب تفصیلی است .

شرح کلمه (۳۷)

اقول: معناه ان المعرفة وجدان التفصيل لما اجمله العلم ، كما علمت ان الوجود المطلق هو الله ، و ان ماسواه كله هو معدوم الاصل ، فهذا علم الاجمال ، فاذا وجدته مفصلا في صور تفاصيل الموجودات فهذه معرفة

ترجمه شرح

معنای فرمایش مصنف آنست که : معرفت درك نمودن مطالب مبسوط و مشروح و مفصلی است که آنها را انسان بوسیله علم فقط بطور اجمال و ابهام می فهمد ، همچنانکه دانستی : موجود مطلق و نامتناهی و حقیقی فقط و فقط خداست و غیر از خدا همه موجودات ذاتاً معدوم هستند ، ما عدمهائیم و هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما ، این نوع شناسائی مبهم و مطلق را معرفت و علم اجمالی گویند . اما وقتی که حقیقت الهی را بطور تفصیل در ذات همه موجودات و ذات همه ممکنات درك نمود و فهمید که همه عوالم مثل صور خیالیه است و قائم بذات خداوند متعال است آنوقت است که معرفت حاصل شده است . شیخ محمود شبستری گوید :

دلی کز معرفت نور خدا دید زهر چیزی که دید اول خدا دید...

کلمه (۳۸) قال : معرفة الجهل علم...

ترجمه متن

یعنی فهمیدن جاهل و نادان جهل خویش را علم است، زیرا که از جهل مرکب خارج شدن خود علم میباشد .

شرح کلمه (۳۸)

اقول: ای من علم مجملاً ان العالم الحقیقی هو الله ، و کل من یری عالماً ممن سواه فهو جاهل نظراً الى نفسه ثم عرف هذا المعنى في تفصيل العلماء فمعرفة [فمعرفة] جهل انفسهم ، علم المعرفة.

ترجمه شرح

یعنی اگر کسی بداند بطور اجمال که عالم حقیقی فقط خدا است ، و نسبت بخود درک کند که هر عالمی غیر از خدا ذاتاً جاهل است چنانکه در آیه شریف فرموده « لا علم لنا الا ما علمتنا » یعنی ما چیزی را دانا نیستیم مگر آنمقداری که بما یاد داده ای ، (سوره دوم بقره آیه ۳۲). سپس این معنی را در سایر افراد علما بررسی کند و بفهمد که همه آنها علومشان از غیر است و ذاتاً، جاهل هستند در این صورت برای این شخص علم حاصل میشود که ذاتاً همه کس غیر از خدا جاهل است و این خود نوعی علم است .

آنکس که نداند و بداند که نداند لنگان خړک خویش بمنزل برساند

کلمه (۳۹)

قال : تحير العارف في وقت نهايته غفلة حاله ثم الدهشة خروجه من الحال بغير رؤية الحال فهو في حال الحيوة شاهد لحاله ، متعلق بوجوده ،

وفي حال الدهشته غائب عن حاله، واجد لوجوده، فاذا بهت [بميت] العارف في ميدان الدهشة صار بلا حل ولا رؤية وجود، ولا اشهاد غيبوبة حال، ولا يكون له في الحال حجة، ولا في الوجود محجة، فيبقى بلا حال ولا رؤية ولا وجود، وذلك نهاية البهتة.

ترجمه متن

يعني حيرت عارف هنگام نهايت تحير (نه ابتدای تحير) عبارت از غافل بودن اوست از حال خود، که تحير او را از علائق هستی غافل نموده است. ودهشت «کد سالک را بسبب تجليات حاصل ميشود» خروج اوست از حال خود بدون توجه و التفات بهمين حال خروج از خود. پس عارف در حال حيات (مقابل موت اختياري) حال خود را مشاهده ميکند و توجه بحال خود دارد.

ولي در وقت دهشت از حال خود غايب و غافل است ولي توجه بوجود و هستی خود دارد و لکن وقتیکه عارف در موقع دهشت زياد از خود بيخود شد و حال بهت بر او دست داد. در اين وقت حال خود و وجود خود را درک نمی کند، و نه غايب بودن حال خود را می بيند، و نيست برای او دليلی بر وجود حالی و يا دليلی بر هستی خود، پس باقی ميمانند در اين موقع بدون حال و بدون ديدن حال و بدون ديدن وجود خود و اين نهايت بهت است.

شرح کلمه (۲۹)

اقول: الاشهاد : الاحضار، والتنكير في «بلا حال و لا رؤية ولا وجود»

يفيد العموم لوقوعه في سياق النفي.

اعلم ان المعرفة في البداية لا تذهل من التميز لكونها مقصورة على الافعال

والصفات، واما في النهاية فتذهل وتحير لانتهائها الى مشاهدة الذات فقوله : «تحير العارف في وقت نهايته» تبين وقته لا تقيد به او لا يكون تحير العارف الا في وقت مشاهدة الذات التي هي النهاية ، وهو مبتداء ، خبره غفلة حاله. وحال العارف ، المعرفة فتحيره الغفول عنها ، و للعارف في هذا المقام ثلاثة احوال : مرتبة الاول الحيرة ثم الدهشة ، ثم البهتة ، فالحيرة ان يغفل عن حال المعرفة مع رؤية وجوده، و رؤية حال الحيرة . والدهشة غفوله عن حال المعرفة والحيرة مع رؤية وجوده، والبهتة غفوله عن حالين وعن رؤية وجوده . وقوله: الدهشة الخروج من الحال، اي من حال المعرفة بغير رؤية الحال، اي حال الحيرة ، و اشار الى هذا الحال، قوله: «غائب عن حاله» و«صار بلا حال» و المبهوت لا يكون له شعور بحال البتة حتى بهذا الحال، ولادليل يدل على حاله و لا طريق في وجوده يسلكه، وهو المراد بقوله: « ولا اشهاد غيبوبة حال» ولا يكون له في حجة ولا في الوجود محجة وهذا هو النهاية في الحيرة .

ترجمه شرح

لفظ اشهاد در كلام مصنف بمعنی احضار است ، و نكرة آوردن مصنف لفظ: حال، ورؤیت: و وجود را، در كلام خود كه فرموده است : «فيبقى بالاحال. ولا رؤية ولا وجود» برای افاده عموم است چون در سياق نفی واقع شده [چنانكه مسلم است كه نكره در سياق نفی افاده عموم ميكند] يعنى هيچگونه توجه بحال خود ويا دیدن آن حال، ويا وجود خود ندارد بدانكه معرفت كه بشخص سالك حاصل ميشود در ابتدای حصول ان ، (بدايت) عارف از حال خود ووجود خود بيخود و غافل نمى شود زيرا در بدايت، معرفت فقط بافعال و صفات خداوند حاصل ميشود، واما در نهايت معرفت و شهود ذات ، شخص عارف بكلى از خود بيخود و متحير ميشود . و اينكه مصنف فرموده است : «تحير العارف في وقت نهايته الخ»

یعنی تحیر شخص عارف در وقت نهایت آن ، موجب غفلت از حال خود می باشد .

کلمه: «فی وقت» برای توضیح و بیان حقیقت حیرت است که در آن وقت، عارف از خود بیخود میشود نه اینکه برای تقید و احتراز از نوع دیگر تحیر است .

زیرا مقام تحیر برای عارف حاصل نمیشود مگر در وقت مشاهده ذات آنچنانیکه، او نهایت و آخر اشیاء است .

و کلمه «تحیر العارف» مبتدا است. و خبر آن «غفلة حاله» می باشد .

وعارفی که بمقام معرفت و مشاهده ذات رسیده است قهراً در این حال حیرتی برای او حاصل میشود یعنی بطوری از خود بیخود و مجذوب وفانی میشود که خبر از فانی شدن و مجذوب شدنش هم ندارد . و در این حال (یعنی در حال نهایت) برای عارف سه مقام متصور است : ۱- حیرت ، ۲- دهشت ، ۳- بهت .

حیرت آنست که از حال معرفت خود بی خبر و غافل است ولی توجه بحال حیرت وجود خود دارد .

دهشت آنست که از حال حیرت و معرفت خود غافل است لکن ، از وجود خود غافل نیست و اما حالت بهت آنست که از حال معرفت و حیرت و وجود خود بیخود و بی خبر است.

(گفته مصنف در صدر عبارت : «تحیر العارف...» راجع بمقام اول و نیز «ثم الدهشة...» اشاره بمقام دوم، و «اذا بهت» بیان مقام سوم است) . و قول مصنف: «الدهشة الخروج من الحال» یعنی خروج از حال معرفت بدون توجه و رؤیت حال حیرت، و فرمایش مآتن : «غایب عن حاله» اشاره بهمین حال حیرت است و اما مبہوت یعنی کسی که در حالت بهت است، توجه به هیچ

حالی حتی بحال بهت خود ندارد، و وسیله‌ای هم برای درك حال خود ندارد، و هیچ راهی در وجودش نیست که آنرا بپماید (که از حال بهت خارج شود، زیرا از خود بیخود و هیچگونه توجه و التفات بخود ندارد) و همین مراد قول مصنف است که فرموده: «ولاشهاد غیوبة حال ولا یكون له فی حجة ولا فی الوجود محجة» و این آخرین مقام حیرت و تحیر است .
حافظ در این مقام گوید (از غزل ۱۷۲)

عشق تو نهال حیرت آمد	وصل تو کمال حیرت آمد
نه وصل بماند و نه واصل	آنجا که خیال حیرت آمد
از هر طرفی که گوش کردم	آواز سؤال حیرت آمد

کلمه (۴۰)

قال: اسباب المعارف فی حقيقة المعرفة حجة، و حقيقة المعرفة فی ذات الحقيقة حجة، وذات الحقيقة فی معرفة الذات حجاب، و معرفة الذات للمعرفة حجة، والحجب كلها معارف، والمعارف كلها انكار.

ترجمه متن

- یعنی چیزهایی که سبب معرفت حق است ، مانند رؤیت آثار قدرت و علم حق در موجودات ، حجاب و مانع از شناسائی خود حق است ، و خود معرفت و شناسائی در ذات حق و مشهود ، سبب احتجاب ذات است از نظر عارف ، مانند دیدن صورت اشیاء در آئینه که سبب غفلت از خود آن اشیاء است . و خود حقیقت (یعنی آنچه که مشهود عارف است) در ذات خود مشهود، حجاب عارف است.

و ذات حق در معرفت ذات حجاب است (زیرا معرفت ذات برای کسی ممکن نیست چون هیچگونه نام و نشانی ندارد) و معرفت ذات هم برای معرفت و شناسائی ذات حق حجاب است با اینکه اسباب معارف به تفصیلی

که گفته شد حجاب است، معذک همه آن‌ها معرفت و شناسائی حق است؛ و همه معرفت‌های مذکور خود انکار و عدم شناسائی است. [در حق کاملین چنانکه فرمود: ما عرفناك حق معرفتك.]

شرح کلمه (۴۰)

اقول: الحجة مصدر بمعنى الحاجب، والمعارف جمع معرفة، والانكار ضد المعرفة، والمراد باسباب المعارف ما يظهر به المعرفة من عارف و معروف، وانما كانت هذه الاسباب حاجبة في حقيقة المعرفة لان حقيقتها علم الله المفصل في صور تفاصيل اشخاص العارفين، وهو في الظاهر منسوب اليهم ولان حقيقتها واحدة لوحدة المعروف، وهي متكررة المظاهر، فعين ما يظهر به المعرفة حجابها.

واما قوله: «و حقيقة المعرفة في ذات الحقيقة حجة» فمعناه ان الحقيقة المطلقة اذا اضيفت الى المعرفة تقيدت بها، و القيد حجاب المطلق، وهكذا اضافة الذات الى حقيقة، و اضافة المعرفة الى الذات سبب تقيدهما بالحقيقة والذات.

والحاصل ان كل حقيقة مطلقة مقيد بالاضافة الى اخرى و اما قوله: «والحجب كلها معارف» فمعناه ان الحقائق المطلقة لا تعرف الا بالقيود وهي الحجب ومن هذا قيل: الاضافة تقيد المعرفة و اما قوله: و المعارف كلها انكار فلان حقيقة المعرفة وجدان المعروف بعد سابقه فقدانه وذلك يوهم ان العارف غير المعروف، والحق انهما واحد وهذا خلاف المعرفة الموجبة لادراك الشئ على ما هو عليه.

ترجمه شرح

لفظ حجب مصدر است، و کلمه معارف جمع معرفت است، و معنی انکار، ضد و خلاف معرفت است، و مراد از اسباب معرفت آنچیز هائی است که معرفت به سبب آن‌ها ظاهر میشود، چه آنچیز خود عارف باشد که معرفت بسبب او قیام و تحقق پیدا میکند، و چه معروف باشد که بسبب او

معرفت حاصل میشود (زیرا اگر معروف نباشد معرفت وجود ندارد چون عارف و معروف و معرفت از قبیل متضایف است .)

بعد از این لغات و اصطلاحات، چرا اسباب معرفت حجاب عارف است و جهت آن چیست ؟

جواب از این اشکال آنست که حقیقت معرفت عبارت از علم الهی است که بصور مختلفه در اشخاص و وجودات عارفین ظهور پیدا کرده است، (شاید مقصود از این عبارت علم تفصیلی و انبساطی و انفصالی حق است که در موضع خود بحث شده است) و این علم در ظاهر صفت عارفان و منسوب بدانها است نه در واقع. وجه دیگر در جواب آنست که حقیقت معرفت یکی است و بیش نیست زیرا معروف و مشهود یکی است (بنابر اتحاد عارف و معروف و معرفت) و لکن در ظاهر متعدد و متکثر است زیرا در مظاهر متعدده ظهور پیدا میکند، پس آنچه یکد سبب معرفت است، خود، حاجب و حجاب است. و اما معنی قول مصنف که فرمود: « حقیقة المعرفة فی ذات المعرفة حجبہ، آنست که حقیقت معرفت چنانکه قبلاً گفته شد یکی است ولی در خارج در مظاهر متعدده و مختلفه تحقق پیدا میکند و بدیهی است که مطلقاً را مقید بنمائیم قهراً از اطلاق خود خارج میشود و محجوب میشود (مانند آب که يك ماهیت مطلقه و وسیعی است، وقتی که آنرا مقید بآب فلان دریا نمودیم قهراً محدود میشود و محدودیت خود حجاب است) و همچنین اضافه ذات بسوی حقیقت و اضافه معرفت بسوی ذات سبب تقید آنها با حقیقت و ذات است و چنانچه گفته شد تقید مطلق سبب محجوبیت او است. پس حاصل سخن و خلاصه مطلب این شد که هر حقیقت مطلقه و سیاله و کلی وقتی که اضافه بسوی چیزی شد قهراً مقید و محجوب میشود .

و اما معنی قول مصنف که فرمود: «والحجب کلها معارف» یعنی حجابها همه سبب معرفت است، برای اینکه هیچ حقیقت مطلقه و وسیعی را بدون اضافه

و تقید بقیدی نمیتوان شناخت و معرفت آن ممکن نیست هر چند که قیودات خود، حجاب است و برای همین جهت است که گفته اند : اضافه و نسبت و تقید سبب معرفت است .

و اینکه فرمود: «والمعارف كلها انكار» یعنی چیزهایی که سبب معرفت است خود آنها موجب عدم معرفت و انکار است ، برای اینست که حقیقت معرفت شناختن چیزی است که قبلاً شناخته و دانسته نشده و لازمه این مطلب اینست که انسان توهم کند که شناسنده غیر از شناخته شده میباشد، و حال اینکه هر دو یکی است، و این بخلاف آن معرفتی است که سبب ادراك شیء دیگری آنچنان که هست بشود.

کلمه (۴۱)

قال: نسيان الحق بالمعرفة توحيد ، وذكر الحق بالجهل كفر .

ترجمه متن

یعنی فراموشی خدا بسبب معرفت عین توحید است « چنانچه در ترجمه شرح خواهد آمد» و بالعکس یاد کردن خدا برای کسی که خدا را نشناخته است عین کفر است «کفر در اینجا بمعنی سترو پوشیده است»

شرح کلمه (۴۱)

اقول: الذاکر العارف، قد يستغرق في مشاهدة مذکوره عن الذکر ، و يغيب عن جهتی الذاکر والمذکور وهذا النسيان عين التوحيد، لانه مقرون بحقیقة المعرفة، واما غير العارف فلا يجدی ذکره توحیداً ينتج بل کفرأ فانه مع الجهل عن المعرفة .

ترجمه شرح

شخص عارف متذکر بیاد خدا گاهی بسبب استغراق در مشاهده مشهود و جمال مقصود از خود ذکر که وسیله وصول بحق و حقیقت است

غافل شده، و در اینحال توجهی باصل ذگر خود و معرفت خویش ندارد، (چنانچه بعضی امور را آدمی میداند و می بیند ولی توجهی بدانش و بینش خویش ندارد) ولی این نسیان و عدم توجه عین توحید است؛ زیرا سالک در این هنگام باصل حقیقت معرفت نزدیک شده و از عوارض آن باید غافل باشد.

و اما بیاد خدا بودن شخص غیر عارف و جاهل، سبب توحید برای وی نمیشود، بلکه بالعکس نتیجه کفر یعنی مستوریت میدهد. زیرا اینگونه بیاد خدا بودن و یاد کردن حق در حال عدم شناسائی بوده، و صرف یاد نمودن خدا سبب توحید نیست، بلکه باید خدا را از روی معرفت و حقیقت یاد نمود.

کلمه (۴۲)

قال: ليس للعارف اختيار، ولا يخلو المرید من الاختيار، و الاختيار من الحق اختيار.

ترجمه متن

برای شخص عارف اختیاری نیست (بسبب رسیدن بمقام معرفت اختیار از او سلب میشود) ولی مرید یعنی کسی که بنهایت معرفت نرسیده و در حال سلوک است، خالی از اختیار نیست چون هنوز بحد کمال معرفت نرسیده است، و اختیار حقیقی اختیار حق است.

شرح کلمه (۴۲)

اقول: المرید فی بدایة امره لا یخلو عن الاختیار، و فی النهایة لما کوشف بصریح المعرفة یتروک اختیاره. فلا یختار لنفسه الا ما اختار الله فانه هو المختار، لصدوره عن العلم المحيط بكل شیء و الرحمة التي وسعت كل شیء

ترجمه شرح

سالک مرید در ابتدای سیر خود خالی از اختیار نیست و لکن

در نهایت کار و هنگام کشف معرفت صریح و کامل، اختیار از او سلب میشود و اختیار نمی‌کند برای خود چیزی را مگر آنچه را که خداوند برای او اختیار کند؛ چون خداوند مختار حقیقی است. زیرا اختیار او از يك علم کلی و محیط بهمة اشیاء سرچشمه میگیرد و از يك رحمت و سببی منبعث میشود.

کلمه (۴۳)

قال : حقيقة المعرفة، العجز عن المعرفة.

ترجمه متن: شناسائی کامل و حقیقی خداوند، اعتراف بعجز و عاجز ماندن از شناسائی است.

شرح کلمه (۴۳)

اقول : العبد مادام محجوباً بنفسه عن عوالم قدرة الله وحكمته وعجائب ملكه وملكوته و عظمة سلطانه وجبروته، يترآ له معرفة الله والاطلاع على دقائق صنعه وحقايق ابداعه امر آيتمكن منه، حتى اذا انكشف الغطاء وظهرت له طلائع المعرفة وعلم عجزه عن الاطلاع على كنهها وانه ليس مقدوراً لاحد من الخلاق كان رؤية هذا العجز حقيقة المعرفة، وهذا معنى ما قيل: العجز عن درك الادراك ادراك.

ترجمه شرح

عبد و سالک راه خدا مادامیکه از عوالم قدرت و حکمت و عجائب ملک و ملکوت و عظمت سلطنت و جبروت حق تعالی محجوب است و شناسائی برای او حاصل نشده است خیال میکند که معرفت دارد، او تصور مینماید که معرفت خداوند بر او حاصل شده، و اطلاع بر دقائق مصنوعات و حقایق مبدعات و موجودات ایزد ممکن گردیده. تا موقعیکه حجابها پاره گشته و پرده‌ها برداشته شد، و حقیقت معرفت در قلب او ظاهر گردید، و فهمید که عاجز از

شناسائی کامل حق است و برای احدی شناسائی کامل ممکن نیست، در این صورت؛ خود اینطور معرفت، معرفت حقیقی است. و آنچه که بزرگان اهل معرفت گفته اند: «عجز از درك معرفت معرفت است» همین است.

کلمه (۴۴)

قال: المعرفة تصحح اليأس عن المعرفة .

ترجمه متن: معرفت سبب یأس و نومیدی از معرفت است.

شرح کلمه (۴۴)

اقول: يفصح عن هذا المعنى عبارة اخرى، لان تصحح اليأس عن المعرفة

برؤية العجز عنها .

ترجمه شرح

عبارت مصنف: «المعرفة تصحح...» توضیح جمله سابق است که فرمود: «حقیقه المعرفة العجز الخ» و همان مطلب را بایان دیگر آشکار مینماید، زیرا انسان چه وقت از معرفت مأیوس میشود آنوقتیکه به بیند از معرفت حق عاجز است .

کلمه (۴۵)

قال : اول المعرفة تصحح بالاسم ، و اوسطها اثبات الصفة من حيث

الموصوف و اخرها الجهل بحقايقها.

ترجمه متن

مرحله اولیه معرفت که برای سالک از روی برهان و استدلال حاصل میشود، فقط اسمش معرفت است و حقیقت معرفت در بین نیست در مرتبه دوم و میانه شناسائی (که بوسیله شهود حاصل میشود) اطلاق و اثبات معرفت بعارف متصف بآن حقیقتاً صحیح است. و سومین مرتبه معرفت (که از اتصال شاهد در مشهود وفانی شدن آن در ذات مشهود محقق میگردد) بدانجا منتهی

میگردد که موجب جهل بحقیقت معرفت و عجز از درک کنه آنست.

شرح کلمه (۴۵)

اقول: اعلم ان للمعرفة بداية ووسطاً ونهاية، فبدايتها معرفة استدلالية بالاثر على المؤثر وبالصنع على الصانع كما مر ذكره، وهي معرفة العوام لا يصح الا بالاسم، لانها رسم المعرفة لاحقيقتها. ووسطها معرفة شهودية تحصل بمشاهدة المعروف، وهي معرفة الخواص يصح بالحقيقة اثباتها للموصوف بها بخلاف المعرفة الاولى فانها لا يصح اثباتها للموصوف بها بالحقيقة بل بالاسم والرسم ونهايتها معرفة اتصالية تحصل باتصال العارف بالمعروف لفنائيه فيه وهي معرفة اخص الخواص، يعلم العارف منها ان حقايقها كما هي لا تدرك، ولا يحيط بها الا العلم الازلي القديم.

ترجمه شرح

بدانکه برای معرفت ابتدا، ووسط، و آخری است، مرحله ابتدائی معرفت آنست که اثار بمؤثر استدلال شود و از مصنوع و یا معلول پی ب صانع و علت برده شود چنانچه قبلاً گفته شد. (۱)

و اینرا معرفت عوام و برهان عامه نامند و این نوع شناسائی فقط اسمش معرفت است و حقیقت معرفت وجود ندارد.

مرحله دوم و وسط، معرفتی است که با شهود حاصل میشود و این معرفت مخصوص خواص بندگان خداست و شخصی که دارای این گونه معرفت است حقیقتاً میتواند گفت که معرفت دارد و اطلاق معرفت و عارف بر این شخص حقیقی است نه فقط نام خالی از حقیقت باشد؛ بخلاف معرفت ابتدائی، که اطلاق معرفت و اثبات آن برای صاحب معرفت حقیقی نیست بلکه اسمی و رسمی است.

و نهایت معرفت معرفتی است که بسبب اتصال عارف بمعروف و شاهد بمشهود و فنای وی در ذات معروف محقق میشود. و این معرفت مخصوص اخص خواص از اهل معرفت است. و کسی که بمرحله سوم از معرفت رسیده است میفهمد که معرفت حقیقی برای کسی ممکن نیست، و گنه آنرا نمیتوان درك نمود و احاطه بکنه آن امکان ندارد، مگر با علم محیط ازلی خداوند قدیم تعالی.

کلمه (۴۶)

قال: كان الله ولاشيء معه، ويكون الله ولاشيء معه، فوجود الخلق بين حالين، دلائل واسباب المعرفة، والمعرفة شهود وقت عدم الخليفة بوجود الحق واقرار، ثم نطق بمادعي الخلق اليه بعلم لايحاله.

ترجمه متن

خداوند موجود بود و کسی با او وجود نداشت، و همین طور خداوند خواهد بود و کسی با او نخواهد بود، پس موجودات بین این دو حال دلائل و اسباب معرفت است برای عموم مردم (زیرا موجودی که قبلاً نبوده و بعداً هم نخواهد بود حادث است و محتاج بوجود محدث و موجود است) ولی معرفت حقیقی که مخصوص خواص است، مشاهده حق است در موقع نبودن مخلوقات و معرفتی است که فقط بوجود خود حق حاصل میشود و برقرار میگردد.

و بعد از اینکه این گونه معرفت بشخص عارف حاصل شد خلق را بسوی خدا و معرفت آن دعوت میکند با علم و بیان نه با حال و بدون کلام

(شرح کلمه ۴۶)

اقول: الخلق والخليفة والمخلوق بمعنى [واحد]، والضمير في اقراره ای اثباته للحق، ورفع النطق بالعطف على شهود، والباء في بمصلة النطق، وفي بعلمه و

بحاله صلة دعا، واراد بالخالين حال كون الحق في الازل قبل وجود الخلق و في الابد بعده ووجود الخلق بين خالين دلائل المعرفة و اسبابها لان كل موجود وجد بعد عدمه لا يوجد الا بايجاد موجد موجود بذاته لا بالغير كما ثبت في الادلة فهو دليل معرفته وسببها ، وهذه المعرفة عامة ، والمعرفة الخاصة شهود وقت عدم الخلق مع وجود الحق و اثباته فمن رأى وجود الحق في الخلق وعدم الخلق في الحق فهو عارف حقاً، ومع هذا يقتضى المعرفة ان يتكلم العارف بما يدعوا الخلق اليه و هو الحق بعلمه لا بحاله ، لان العلم يثبت للحق وجوداً و للخلق وجوداً وانتفاع الخلق و نظام عالم الاسباب والحكمة يتعلق بهذا وحال الشهود المذكور يثبت الوجود للحق فقط، وفي ذلك يتلشى اسباب الوجود ولصاحب هذا الشهود المذكور دعوتان دعوة بالعلم ولا يجوز تكلمه الابه ودعوة بالحال من غير ان يتكلم فيها .

ترجمه شرح

خلق ، وخليقه، ومخلوق هر سه بیک معنی است ، وضمیر «اقراره» که بمعنی اثبات است به لفظ «حق» بر میگردد و لفظ «نطق» مرفوع است و عطف شده است بر «شهود»، و «باء» در «بما» صلة نطق است و نیز در «بعلمه و بحاله» صلة «دعا» است «یعنی بآء در این سه مورد برای تعدیه است نه برای معانی دیگر» و مراد از «خالین» حال بودن خداوند متعال است در ازل و قبل از خلقت موجودات . و در ابد و بعد از فانی شدن موجودات ، و وجود موجودات در میان این دو حالت دلائل و اسباب معرفت است، زیرا هر موجودی که قبلاً نبوده و بعداً موجود شده است لابد موجد و خالق دارد و بدون ایجاد کننده محال است موجود شود و باید ایجاد کننده وجودش ذاتی و از خود باشد نه از دیگری چنانچه در جای خود محقق و مسلم شده است « مقصود تمسک با بطلان دور و تسلسل است » پس این موجودات که

حادث هستند دلیل و سبب معرفت خدا میباشند و البته این نوع استدلال متعلق به عموم مردم است که از شناسائی حقیقی خداوند بهره دیگری ندارند و فقط با دلیل و برهان خدا را می شناسند.

و اما خواص بندگان خدا آنهایی هستند که مشاهده میکنند خدا را از ازل و پیش از خلقت مخلوقات پس هر کس که خدا را در مصنوعاتش ببیند، و نبودن مخلوقات را با بودن خدا در ازل مشاهده نماید، آنکس عارفی حقیقی است و خدا را بحقیقت شناخته است.

و باید این چنین عارفی که بحقیقت معرفت رسیده است، مردم را بسوی حق و حقیقت دعوت کند، و فقط دعوت حالی کافی نیست و باید دعوت مقالی هم داشته باشد یعنی باز بان هم دعوت بسوی حق بنماید، زیرا امید اند که خالق و مخلوقی هست، و مخلوقات خدا، باید از وجود حق استفاضه فیض بنمایند و نظام عالم هستی بر قرار نمیگردد مگر دائماً فیض از جانب فیاض مطلق بسوی خلق خود برسد و موجودات، بلسان حال و هم بلسان قال از وجود حق استمداد بنمایند و بفیوضیات کامل برسند و الا صرف مشاهده حق بدون خلق و عدم انتفاع خلق از حق موجب متلاشی شدن عالم هستی و نابودی آنها خواهد شد پس کسی که دارای معرفت کامل است باید دو طریق دعوت داشته باشد یکی بزبان حال و بدون تکلم و دیگری بزبان مقال علمی چنانچه توضیح داده شد.

کلمه (۴۷)

وقال: التوحيد اثبات الاسم، والمعرفة نسيان الحقيقة [الحق]

ترجمه متن

توحید ظاهری که با گفتن کلمه توحید (لا اله الا الله) حاصل میشود اسمش توحید و معرفت است و معرفت حقیقی آنست که عارف حقیقت خود را در شهود

حق فراموش کند وفانی شود .

شرح کلمه (۴۷)

اقول: التوحید اثبات الوحدة لله وهو اما ظاهر بقول : «لا اله الا الله»
ویصح به اسم المعرفة وهو المراد هنا، واما باطن باعتقاد ان لاموجود سوى
الله، ویصح بذلك حقيقة المعرفة. والمعنى ان التوحید القولى سبب اثبات اسم
العارف لقائله بالحققة، والمعرفة الحقيقية ان ينسى العارف حقيقته فى شهود الحق
بعد تحققها بالمعرفة .

ترجمه شرح

معنى توحید ثابت نمودن صفت وحدت برای پروردگار است. و این توحید
یا ظاهری است یعنی با گفتن کلمه «لا اله الا الله» حاصل میشود که نامش معرفت
است، ولی معرفت حقیقی نیست؛ و یا باطنی است که با عقیده و اذعان بر این که
خدائی نیست جز خدای یگانه؛ محقق میشود. و اطلاق حقیقت معرفت در
این صورت صحیح بوده و ظاهری نیست و حاصل معنی کلام مصنف این است. که
توحید قولى و لسانی سبب اثبات اسم عارف است بر آنکسی که بکلمه
توحید تکلم میکند. ولی معرفت حقیقی آنست که شخص عارف حقیقت و
هویت خود را در شهود حق فانی و فراموش نماید و این معنی بعد از شناسائی
کامل محقق میشود.

کلمه (۴۸)

قال: ليس فى الدنيا اعراب من العارفين تغربوا بالموافقة وتغيّبوا
بالمباينة فهم بالغربة مفردون ، وبالغيبة فانون .

ترجمه متن

یعنی در دنیا کسی غریب تر از عارفان نیست که بسبب موافقت حق
از دیگران دوری جسته اند و بسبب دوری و جدائی از خلق پنهان و غائب

گشته‌اند . پس آنها بواسطه اجتناب از مردم در عبادت‌تنها و بی‌نظیرند و
بجهت غیبت واستتار (از عوارضات و یا هستی خود) فانی هستند.

شرح کلمه (۴۸)

اقول: اغرب بمعنی اعجب و هو افعال التفضیل فی قولهم : امر غریب ای
عجیب كما ورد فی الخبر : «الاسلام بداء غریباً و سيعود غریباً» ای عجیباً ،
وقوله : تغرب ای صار بعيداً . و تغیب : تستر ، و ارادوا الموافقة متابعة العلم
فی الظاهر ، و بالماینة المباعدة عن احکام التفرقة فی الباطن ، و المفرد اسم
فاعل من الافراد و هو افراد الحق بالتعبد له ، و فانون جمع فان .
المعنی : لیس فی الدنيا اعجب حالا من العارفين فانهم متغربون عن
وطن الجمع الى سفر التفرقة ، و بموافقة العلم فی الظاهر متغیبون فی طی الفناء
بمباینة احکام التفرقة فی الباطن فهم بسبب الغربة مفردون لله العباد و بسبب
الغیوبة عن احکام الظاهر فانون عن التقید بشیء دون اخر .

ترجمه شرح

«اغرب» بمعنی «اعجب» وصفیه افعال التفضیل است ، مأخوذ از
قول عربها: که میگویند : «امر غریب» یعنی امری عجیب و شکفت‌انگیز
چنانچه در روایت وارد شده : «الاسلام بداء غریباً و سيعود غریباً» یعنی
پیدایش اسلام عجیب بود و عجیب هم خواهد شد ؛ و معنی «تغرب»
در کلمه . «تغربوا» در متن ، یعنی دور شده است ، و «تغیب» نیز در کلمه:
«تغیبوا» بمعنای پنهان شده است ، میباشد . و مقصود از «موافقت» در
کلام مصنف متابعت علم در ظاهر است ، و منظور از «مباینت» دوری از
قوانین تفرقه در باطن است . و مفرد در «مفردون» اسم فاعل از افراد است
یعنی در بندگی حق تنها هستند . و «فانون» جمع فانی است .
و حاصل معنی کلام مصنف آنست که : عجیب‌تر از اهل عرفان
(گروه اهل معرفت) در دنیا از حیث حالات و مقامات هیچ گروهی نیست .

زیر آنان در سیر الی الله بعالم جمع الجمع می پیوندند و سپس از عالم جمع بعالم تفرقه برگشت مینمایند . (عالم جمع و تفرقه از اصطلاحات حکما و عرفا است که گاهی نیز بعالم وحدت و کثرت از آن تعبیر میکنند) و چون در عالم تفرقه میباید متابعت از احکام و علوم ظاهری نمایند لذا باید مشی و طریقه خاص فنای خود را پوشیده دارند ، زیرا احکام ظاهری که متعلق بعالم تفرقه است با علوم باطنی که در عالم جمع موظف و مکلف بآن هستند ، اختلاف و مابینت دارد .

بنابراین گروه اهل معرفت بسبب متابعت از احکام عالم جمع که لازمه آن غیوبت و جدائی از قوانین عالم تفرقه است ، از افراد عادی جدا و در پرستش و عبادت حق تنها و بی نظیرند . و از طرف دیگر بسبب غیبت یعنی در حال (غیبت از احکام ظاهری) ، رها و فنای از تقید بیعضی اشیاء دون بعضی میباشند ، و برای همینکه باید مقید بقیودات عالم جمع و تفرقه باشند حالات عارفین عجیب تر تن حالات است .

کلمه (۴۹)

قال : اهل العلوم مطالبون بالاستعمال ، و اهل الحقيقة مطالبون بالاخلاص
و اهل المعرفة مطالبون بالحرقة

ترجمه متن

اهل علم ظاهری و صوری موظف باستعمال علم خود هستند ، و از آنان عمل بمقتضای علم مطالبه میشود ، و از اهل حقیقت ، اخلاص در عمل خواسته اند ، و از اهل معرفت سوز و گداز در راه معشوق و محبوب مطالبه میشود .

(شرح کلمه ۴۹)

اقول : ای الموافقون علی مجرد العلوم الظاهرة مطالبون بمجرد استعمالها . واما اهل الحقیقه والشهود، فمطالبون باخلاص العمل لله و اخراج الخلق عن معاملته لان النظر عن المشهود الحقیقی الی مالا وجوده ، سوء ادب مخصوص بحال اهل الشهود ، و اما اهل المعرفة والوصول فمطالبون بحرقة الوجود و فناءه فهم الاعلون لمجاوزتهم حد الحدوث ، و اهل العلم الادنون لوقوفهم جمع الظاهر، و اهل الحقیقه المتوسطون لمجاوزتهم الظاهر الی الباطن و هم مخلصون لغنائهم بانفسهم، و اهل المعرفة مخلصون لغنائهم عن انفسهم و بقائهم بالله .

ترجمه شرح

یعنی آنهاییکه طالب علوم ظاهری بوده و اکتفاء بدان نموده اند، از آنها استعمال علم مطالبه میشود و مأمور هستند بعلم خود عمل نمایند (چون حدود معرفت و لیاقت آنان بیش از این نیست: لایکلف الله نفساً الاوسعها). و اما از اهل حقیقت و مشاهده علاوه از عمل ، اخلاص در طاعت هم خواسته اند و آنان مأمور هستند که عمل مخلصانه برای خدای انجام دهند ، و در هنگام عبادت مخصوص پیروردگار ، خلق و غیر خدا را از مشارکت در اعمال خارج نمایند ، زیرا توجه نمودن بغیر از محبوب و مشهود حقیقی برخلاف ادب و وظیفه حال اهل شهود است . و اما اهل معرفت و وصول از آنها مطالبه سوختن میکنند ، یعنی آنان موظف و مأمور هستند بسوزانیدن وجود و هستی خود وفانی نمودن خویش را در مقابل معبود ، و مقام اینان بسیار شامخ و بلند است زیرا از حدود امکان و حدوث خارج گشته و متصل به هستی مطلق گردیده اند .

مقام و مرتبه اهل علوم ظاهری پائین است زیرا آنها در مراحل بدوی متوقف شده اند و از حدود ظاهر تجاوز ننموده اند . و مقام اهل حقیقت در

درجه متوسط واقع شده ، چون آنها از مرحله ظاهر تجاوز کرده و بمقام باطن رسیده اند و آنان مخلصانی هستند که با اراده خود، خویش را فانی کرده اند، و اما اهل معرفت مخلصانی هستند که از هستی و وجود خود بی نیاز شده و باقی به بقاء الله میباشند .

کلمه (۵۰)

قال : ضرورة العالم علمه ، و ضرورة المرید مراده ، و ضرورة العارف ربه .

ترجمه متن: یعنی احتیاج و علاقه عالم بعلم خود میباشد، و علاقه و احتیاج مرید راه حقیقت ، مراد و مقصود او است ، و علاقه شخص عارف پروردگار او است .

شرح کلمه (۵۰)

اقول : الضرورة ما لا بد منه ولا تجاوز عنه ، و لكل احد ضرورة ، فضرورة العالم علمه ، و ضرورة المرید مراده ، و ضرورة العارف ربه . يتقيد كل منهم بمطلوبه، الا ان العارف المقيو بر به لا يريد شيئا بنفسه الا بر به، ولا يريد القرب ان اراد الله به البعد، ويصدق في حقه .

ما قيل: وقف الهوى هي حيث انت فليس لي متاخر عنه ولا متقدم . وما قيل: ارید وصاله ويرید هجرى فترك ما ارید لما يريد . والمرید يتقيد بمراد مخصوص وكذا العالم ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، حكاية عن ربه : « انابك الالزم فالزم بك » اشارة الى ضرورة الحق له ، وسئل سهل عن الضرورة فقال : هو الله .

ترجمه شرح

ضرورت چیز را گویند که انسان ناگزیر و ناچار از او باشد

و غیر از او را نخواهد، و البته برای هرکسی چیزی ضروری و مورد نیاز است که برای دیگری نیست، روی این اصل عالم، احتیاج و ضرورت بعلم دارد، و مرید بمراد خود، و عارف به پروردگار خویش نیازمند است. و هر يك از سه طایفه، دلبسته و پای بند بمطلوب و مقصود خود هستند ولی عارف يك امتیاز دیگری بر دیگران دارد و آن اینست که عارف چیز را برای خودش نمیخواهد، و هر چه میخواهد برای خدای خود میخواهد یعنی همیشه خواسته پروردگار را مقدم میدارد و در مقابل خواسته او تسلیم است و اگر عارف تقرب بخدای خود را بخواهد ولی محبوب و معشوق او عکس آنرا دوست داشته باشد، مطلوب او را بمطلوب خویش مقدم میدارد و چه خوش سروده است شاعری وقف الهوی ... یعنی :

مطلوب و خواسته من در آنجا است که توهستی و برای من تقدم وتأخر از آن ممکن نیست و شاعر دیگری گوید : من وصال و نزدیکی او را میطلبم ولی او هجران مرا، و من خواسته خود را ترك میکنم بجهت خواسته او. ولی مرید مقید بمراد خویش است، و عالم بعلم خود، و عارف این طور نیست و رضای پروردگار را میخواهد و در روایتی از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده : که خداوند متعال فرموده : یا محمد من ناگزیر توام و از ناگزیر خود جدا نشو، (این روایت اشاره بمقام عارف است) و از سهل (که از عرفا است) سؤال شد که معنی ضرورت چه باشد یعنی آنچه که برای بنده عارف بخدا ضروری است چیست ؟ در جواب فرمود : خدا .

کلمه (۵۱)

قال: المعرفة ضرورة الطالب بصحة الطلب .

ترجمه متن : برای سالک طالب حقیقت که طلب او بر مبنای صحیحی باشد معرفت ضروری و لازمه او است.

شرح کلمه (۵۱)

اقول: یعنی من طلب معرفه الله بالصدق، وصح طلبه فضروته المعرفة.

ترجمه شرح: یعنی هر کس طالب معرفت خدا باشد و از روی صدق و حقیقت طلب کند بناچار معرفت ضروری و لازمه او خواهد بود .

کلمه (۵۲)

قال: العارف، ظاهره ظریف و باطنه طریف .

ترجمه متن: یعنی شخص با معرفت ظاهرش نظیف و پاک است و باطنش تروتازه و خرم است .

شرح کلمه (۵۲)

اقول: الظریف، النظیف، والظریف الجدید ، یعنی ظاهر العارف طاهر، و باطنه ناضر یتجدد فی کل لحظ فنضارته لتجدد النظر الی ربه كما قال الله تعالی: وجوه یومئذ ناضرة ، الی ربها ناظرة (۱)

ترجمه شرح : ظریف بمعنی نظیف و پاک است ، و طریف بمعنی تازه است ، یعنی ظاهر عارف پاک و پاکیزه است و باطنش در نتیجه نظر و توجه بخدای خود در هر لحظه تازه و درخشنده است . چنانچه خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است : در روز قیامت روی یک عده

۱-- سورة القيامة (۷۵) آیه ۲۲ و ۲۳

درخشان و خرم است و بسوی خدای خود نظر میکنند یعنی در اثر توجه
به خدای خودشان روی آنها درخشنده و تابناک است.

کلمه (۵۳)

قال: من ادعى المعرفة جهل . ومن اشار الى التوحيد عدل ، و من
استسلم في الامرين عقل .

ترجمه متن: هر که ادعای معرفت کند جاهل است (زیرا ادعا
دلیل خودبینی است) و هر کس اشاره کند بسوی توحید عادل است، و هر کس
تسلیم و منقاد شود در این دو معنی و دواهر عاقل است . (مراد از دو معنی
ادعا و اشاره است) .

شرح کلمه (۵۳)

اقول : عدل من العدالة ای التسوية بالحق ، والاستسلام الانقياد ، یعنی
من اعتقد ان العارف غير المعروف و ادعى المعرفة لنفسه فهو جاهل بحقيقة
الامر ومن وجد العارف و المعروف فهو عادل في حكمه و من انقاد لحكم
الحق في الامرين ای في ادعاء المعرفة لنفسه و هو حكم المعرفة فهو عاقل
لان حكم العلم بالفرقة وظيفة الظاهر و حكم المعرفة بالتوحيد وظيفة
الباطن ، و العاقل ينقاد للحكمين ، ومن باب الى احد الطرفين فهو مائل عن
الصراط المستقيم .

ترجمه شرح

کلمه «عَدَل» در کلام مصنف مشتق از عدالت است که بمعنی تسویه
و مساوی است (۱) ، و استسلام بمعنی انقیاد و تسلیم است ، پس حاصل
معنی کلام اینست که : اگر کسی در مقام معرفت ادعا کند که عارف غیر

۱- بعضی عَدَل را از عدول و بمعنای روی گردانیدن معنی کرده اند .

معروف است یعنی خودش را جدا از حق ببیند و برای خود انیت ثابت کند البته این شخص جاهل و نادان بوده، و حقیقت مطلب را درک نکرده ولی هرکس عارف و معروف را باهم ببیند و بخالق و مخلوق هر دو توجه پیدا کند این شخص در حکم و قضاوت خود راه عدالت را پیموده است. و هرکس منقاد و تسلیم شود بر قضاوت و حکم واقعی در دو جهت، یعنی از جهت معرفت مغایرت میان عارف و معروف نبیند و خود را از حق جدا نداند، و از نظر علم ظاهری حکم بر تفرقه نماید یعنی عارف را با معروف یکی نبیند این شخص عاقل است. زیرا هم جنبه ظاهری و هم جنبه واقعی را رعایت نموده است. پس مقتضای عقل آنست که عاقل هر دو جهت را در نظر بگیرد و ذوالعینین باشد. و لازمه این کلام اینست که هرکس که یکی از دو طرف گراید، یعنی تنها جنبه واقعی را ببیند و یا فقط جهت ظاهری را ملاحظه کند از صراط مستقیم خارج شده است.

کلمه (۵۴)

قال: من وجد نفسه في معرفة عاد وجوده في وقته جهلاً في معرفة.

ترجمه متن: یعنی هرکس در مقام معرفت، وجود خود را در میان ببیند این شخص در معرفت خویش جاهل و نادان است.

شرح کلمه (۵۴)

اقول: الوجود بمعنى الوجدان، في هذا القول تصريح بما فرنا به قوله: «من ادعى المعرفة جهل» يعني من وجد العارف من معرفة نفسه صار هذا الوجد في حاله و وقته جهلاً في معرفة.

ترجمه شرح

لفظ وجود در عبارت مصنف بمعنی وجدان است (یعنی معنی مصدری دارد) این کلام مصنف صریح است در تفسیری که ما برای کلام او در کلمه قبل : « من ادعی المعرفة جهل » نمودیم و حاصل مضمون کلام مصنف این است : اگر شخص عارف در معرفت خود، خویش را ببیند و توجه بخود داشته باشد این معرفت در همان وقت و همان حال جهل و نادانی است زیرا خودبینی و خدا بینی باهم جمع نمی شود.

کلمه (۵۵)

قال : الخروج الى الجهل جحود، و الرجوع الى الجهل معرفة.

ترجمه متن: یعنی برگشتن بطرف جهل و نادانی بعد از تحصیل علم و معرفت بمنزله کفر و انکار حق است ، و برگشتن بسوی جهل بعد از علم و معرفت و اعتراف نمودن بعجز از معرفت حقیقی ، عین معرفت و شناسائی است .

شرح کلمه (۵۵)

اقول : الانسان في مبدأ امره يكون في الجهل ، ثم يخرج منه الى العلم ، ثم يرجع الى الجهل، وهو غاية العلم ونهايته لان العالم بالله اذا بلغ اقصى غاية علمه علم ان الله فوق الادراك ، وان نور العلم يتلشى من اشعة عظمته و كبريائه ، والخارج من الجهل الاصابي اما ان يعمل بمقتضى العلم من الاقرار بربه و الطاعة و هو المؤمن المسلم الخارج من الجهل الى العلم او لا يعمل به وهو الجاحد الخارج من الجهل الى الجهل لان جحوده مع العلم جهل اقبح من الجهل الاول فلذلك قال: «الخروج الى الجهل جحود» والجهل المرجوع اليه في نهاية العلم هو غاية العلم فلذلك قال : « والرجوع الى

الجهل معرفة». فالجهل على ثلاثة أضرب : جهل لعدم العلم و هو ذميمة، و جهل لعدم العمل بالعلم ، و هو اذم، ولهذا نفى الله العلم عن طائفة لم يعملوا بعلمهم ؛ في قوله سبحانه : «ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق . ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون» (١) . و جهل لوجود العلم بان كنه الحق لا يعلم و هو حميد فكما كانت البداية جهلاً كذلك النهاية ، وهذا معنى قول الجنيد رحمة الله عليه : حين سئلت عن النهاية فقال الرجوع الى البداية ، و قال الله تعالى : «لكيلا يعلم بعد علم شيئاً» (٢)

ترجمه شرح

انسان در ابتداء پیدایش خود که بدنیا آمده است جاهل و نادان است بعداً بتدریج تحصیل علم و معرفت میکند و عالم میشود ، و بعد از نهایت جدیت و کوشش در کسب علم و معارف میفهمد که چیزی نمی داند زیرا کسیکه میخواهد علم بخدا پیدا کند هنگامیکه باعلی درجه علم و نهایت مرتبه دانش خویش بخداوند ذوالجلال برسد ، نازه میفهمد که حق تعالی شأنه برتر و والاثر از مقام درك و ادراك او است . و نیز میداند که نور علم مكتسب وی در مقابل اشعه تابناك عظمت و کبرياء حق معدوم و مضمحل میشود .

پس کسیکه اول جاهل بوده و بتدریج عالم شده و سپس فهمیده است که از درك عظمت و کبریا حق عاجز است ، یا بمقتضای علم و معرفت ناقص خود که اعتراف و اقرار به خداوندی حق و اطاعت از دستورات وی ، باشد عمل نموده و انجام وظیفه بندگی کرده ، در اینصورت این شخص مؤمن و مسلم و مطیع است که از جهل و نادانی رهائی یافته است و علم و معرفت نصیب او شده است ، و یا اینکه بمقتضای علم خود که اطاعت و

(١) سورة البقره [٢] قسمت آخر آیه ١٠٢ .

(٢) سورة النحل [١٦] تنه آیه ٧٠

بندگی است عمل نمیکند ، اینگونه دارندگان علم جاهل و جاحدانی هستند که از جهل ابتدائی خارج شده و دچار جهل غرور و تعصب و خودبینی گشته‌اند و در واقع منکر حق می‌باشند ، زیرا انکار حق و عمل نکردن بعلم بعد از عالم شدن و دانستن حق از بدترین جهل و نادانی‌هاست. و کسی که دارای جهل ابتدائی بوده و چیزی نمی‌داند خلی بهتر ازین شخص است که عالم بوده و بعلم خود عمل نمیکند . و بهمین معنی مصنف اشاره نموده در قول خود که فرمود : « الخروج الى الجهل جحود » و جهلی که بعد از علم برای انسان حاصل میشود بدین طریق که هر چه عالم سالک زیاده‌تر میگردد بجهل خود بیشتر پی‌میبرد ، این جهل نهایت درجه علم بوده و شخص متصف بآن عالم حقیقی است ، زیرا عجز از معرفت که ممدوح است برای او حاصل شده ، روی این اصل بوده که مصنف فرمود : « والرجوع الى الجهل معرفه » . پس جهل بر سه قسم است : ۱- جهلی که برای انسان قبلا بوده است و این گونه جهل مذموم است و باید آن جهل را مبدل بعلم نماید . ۲- جهلی که بسبب عمل نکردن بعلم از انسان انتزاع میشود ، و این طور جهل بدتر از نادانی اولی است که انسان داشته است و لذا خداوند سبحان در قرآن مجید از کسانی که بعلم خود عمل نمی‌نمایند نفی علم کرده و می‌فرماید : ولقد علموا لمن اشترا به الخ (۱) یعنی همانا دانسته بودند که هر کس خرید و فروش آلات سحر و جادو و اسباب فساد اخلاق عمومی را بنماید حرام است و کسی که مرتکب آنها میشود ویرا بهره‌ای و حظی از ثواب عالم آخرت نیست ، و چه زشت است آنچه که خود را بدان فروختند ، اگر میدانستند . (چنین کسانی که با داشتن علم و آگاهی کامل بمفاسد این آلات و اعمال زشت ، اقدام بخريد و فروش و

(۱) دنباله آیه در شرح کلمه ۵۵ گذشت .

استعمال آنها نمودند آنها جاهل هستند و عالم نیستند).

۳- جهلی که منشاء آن علم است یعنی بعد از معرفت فهمیده است که از معرفت کنه حق عاجز است، این گونه جهل ممدوح و پسندیده است. و چنانچه در ابتداء جاهل بوده است بعد از کسب علوم و معارف هم جاهل است که نهایت و غایت علم است. ولذا وقتی که از جنید بغدادی (متوفای ۲۹۷ یا ۲۹۸ ق) که از عرفا و اهل تصوف است پرسیدند که نهایت چیست (یعنی عاقبت معرفت) فرمود همان بدایت است یعنی همانطوریکه قبلاً جاهل بوده بعداً هم بفهمد که جاهل است و هرگز معرفت کامل برای او ممکن نیست.

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم .
و همچنین خداوند متعال در آیه شریفه میفرماید : « لکیلا یعلم بعد علم شیئاً » (۱) یعنی انسان را از عالم طفولیت بعالم کهنوت و پیری می‌رسانیم و درجات کمال را می‌پیماید تا اینکه بعد از فهمیدن تمام مراتب علم و دانش بداند که چیز را نمی‌داند .

کلمه (۵۶)

قال: آخر العلم جهل، و آخر العقل حيرة، و آخر المعرفة التسليم.

ترجمه متن

عاقبت و نتیجه علم جهل است (با توضیحی که در جمله سابق گذشت) و نهایت عقل و تفکر تحقیر میباشد، و نتیجه معرفت تسلیم است .

(۱) والله خلقکم ثم یتوفیکم و منکم من یرد الی اذل العمر لکی لا یعلم بعد

علم شیئاً ان الله علیم قدیر ، سورة النحل (۱۶) آیه ۷۰

شرح کلمه (۵۶)

اقول : یعنی نهایت العلم الجهل الحمید كما ذکر ، و غاية الادراك العقل التحیر ، و آخر مقام المعرفة الاعتراف بالعجز ، و هذا كله تفسیر قوله : الرجوع الى الجهل معرفة.

ترجمه شرح

یعنی نهایت علم جهل محمود و ممدوح است چنانچه گذشت .
و غایت ادراک عقل ، تحیر است ، و آخر مقامات معرفت اعتراف بعجز
از معرفت است و در واقع تمام این جملات مصنف تفسیر فرمایش قبلی او است در
کلمه (۵۵) که فرمود : « الرجوع الى الجهل معرفة » .

کلمه (۵۷)

قال: ليس من حكم المعرفة الخروج الى الجهل، ثم حقيقة المعرفة الرجوع الى الجهل .

ترجمه متن: چنانچه قبلاً گذشت خارج شدن و برگشتن از معرفت
بسوی جهالت جحود و انکار است « بانفصیلاتی که گذشت » و نهایت معرفت
اعتراف بعجز و نادانی است .

شرح کلمه (۵۷)

اقول: لما علم ان الخروج الى الجهل جحود ، وهو ضد المعرفة ، علم
ان الخروج اليه ليس من حكم المعرفة وقوله: حقيقة المعرفة الرجوع الى الجهل
معلوم مما سبق.

ترجمه شرح

چون از توضیح و تفسیر کلمه شماره (۵۶) معلوم شد که برگشت از
معرفت بسوی جهالت جحود و انکار است یعنی رجوع بضداست، لذا دانسته
میشود که برگشتن از معرفت بسوی جهالت از احکام معرفت نیست، و فرمایش

مصنف که فرمود: حقیقت معرفت رجوع بجهل است از توضیحات گذشته معلوم است .

کلمه (۵۸)

قال: من عرفه بمعرفة نفسه استقبله في طريق المعرفة به ، و من عرفه فطرته اختبره بعزائم بليته و من عرفه عزته حبسه بزاجر غيرته .

ترجمه متن

هر کس بشناسد خدا را باشناختن نفس خودش استقبال و یاری میکند خدا او را در شناسائی او و هر کس بشناسد خدا را بوسیله مصنوع و مخلوق او ، خداوند بشدیدترین بلاها او را مبتلا و امتحان میکنند و هر کس بشناسد خدا را بسبب عزت او، خدا او را باموانع غیرت خود مواجه و منع میکند .

شرح کلمه (۵۸)

اقول: الفطرة: الخلق، قال الله تعالى: فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله (۱)، والاختبار: الابتلاء، والبليّة والبلاء: بمعنى الامتحان وهو من الله تصفية القلوب للتقوى، قال الله تعالى: اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى (۲)، والعزائم جمع عزيمة: عمل فيه بشدة؛ ضد الرخصة: عمل فيه بتساهل وضمير الفاعل في عرفه مخففا عايدا الى «من» الاولى وكذلك الهاء في نفسه واستقبله ومعرفة (۳) وضمير الفاعل في استقبله لله وكذلك الهاء في عرفه. والهاء في عرفه مشدداً عائدة الى «من» الثانية والثالثة وكذا في اختبر وحبس . واما في فطرته وبليته وعزته وغيرته فعائدة الى الله وكذلك الضمير المستكن في اختبر وحبس وفطرته وعزته مرفوعان على الفاعلية. التقدير من عرف الحق بمعرفة نفسه استقبله الله في طريق معرفته اياه ومن جعله صنع الحق عارفا به ابتلاه بشدائد ابتلاه ومن جعله

۱- سورة الروم ش ۳۰ آیه ۳۰ .

۲- سورة الحجرات ش ۴۹ آیه ۳ .

۳- گویا عبارت متن در بعضی نسخه ها : «فی طریق معرفته» بوده .

عزته عارفاً به حبسه بزاجر غیرته، جعل دلیل معرفه الله احد امور ثلاثه . معرفه نفس العارف ، و فطرة الله ، و عزته . و جعل معرفه النفس اول الدلیل حیث حکم باستقبال الله، من عرفه بها ، و عنی باستقبال الله اياه بتقصیر و تیسیر طریق الوصول، علیه، وذلك لان من عرف الله وان العارف عین المعروف وجد الله فی نفسه فکانه استقبله وقصر علیه الطريق، و من عرفه بخلقه و صنعہ ولا یجده خاصراً فی نفسه بل غائباً عنه فیکدّ طلبه و یمتحنه بالبلیات الشداد والاعمال الشاقة ، و من عرفه بعزته و علم ان الحادث لیس ان یحوم حول حمی القديم، اوقفه زواجر غیرة الله عن الاقدام علی طلب معرفته لان الله تعالی غیور و من غیرته ان لا یطرق الی حضرت عزته الا من یشاء من عباده المخلصین.

ترجمه شرح

کلمه فطرت در کلام مصنف بمعنی خلقت است چنانچه در آیه شریفه میفرماید: «فطرة الله التي الخ (۱)» یعنی آنچنان خلقتی که خداوند خلق فرموده است روی آن خلقت، و کسی نمیتواند آن خلقت را تغییر بدهد. و لفظ اختیار بمعنی ابتلاء است و کلمه بلیة بمعنی امتحان از طرف خداوند متعال برای تصفیة قلوب بندگان است ، چنانچه در آیه شریفه میفرماید: « اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى (۲) » یعنی آنها اشخاصی هستند که خداوند متعال قلوب آنها را برای تقوی و پرهیز کاری بیازموده است. و عزائم جمع عزیمت است که بمعنی شدت و سختی در تصمیم بر کار میباشد و ضد آن رخصت است که بمعنی نرمی و سهل و آسانی است. و فاعل «عرفه» بتخفیف راء (بدون تشدید) لفظ «من» است که در

۱ - فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل

لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون (سورة الروم، ۳۰:۳۰)

۲ - ان الذين يغضون اصواتهم عند رسول الله اولئك الذين امتحن الله قلوبهم

للتقوى لهم مغفرة واجر عظيم (سورة الحجرات، ۳:۴۹)

ابتداء جمله است، و همچنین ضمیرهای «نفسه» و «استقبله» و «معرفة» برگشت به «من» مینمایند، [از عبارت شارح استفاده میشود که در نسخه او کلمه «فی طریق المعرفة به» فی طریق معرفته بوده است] و ضمیر فاعل در «استقبله» و ضمیر مفعول در «عرفه» به الله بر میگردد. و ضمیر مفعول در «عرفه» بتشدید راء در جمله دوم و سوم به لفظ «من» که در ابتداء جمله دوم و سوم است بر میگردد، و همچنین است ضمیر «اختبره» و «حبسه» که بلفظ «من» بر میگردد و اما ضمیر در «فطرته و بلیته و عزته» همگی به الله بر میگردد. و همچنین است ضمیر فاعل در «اختبره و حبسه» که به الله بر میگرددند. و لفظ «فطرته و عزته» هر دو بنابر فاعلیت مرفوع است، و حاصل معنی کلام مصنف اینست:

هر کس بشناسد حق را بوسیله شناختن نفس خود: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) یاری میکند خدا او را در شناسائی حق، و هر کس قرار دهد مصنوع و مخلوق خدا را سبب شناسائی خودش خدا او را بشدیدترین بلاها و گرفتاریها مبتلا و امتحان میکند.

و هر کس قرار دهد عزت خدا را سبب معرفت خودش، خداوند او را با غیرت خود از شناسائی نگه میدارد.

(شارح برای توضیح بیشتر در این مقام، چنین اضافه نموده است): مصنف در این جملات از کلام خود، سبب شناسائی خدا را یکی از امور سه گانه قرار داده است.

۱- معرفت نفس خود عارف. ۲- فطرت و خلقت خدا. ۳- عزت خدا. (مقصود از عزت، جدائی و غیریت است) و شناسائی بوسیله نفس را دلیل و سبب اول قرار داده است، زیرا مصنف فرموده: خداوند در این شناسائی او را استقبال میکند و مقصود از استقبال پروردگار اینست که ایزد

راه اورا کوتاه و طریق وصول را بر او آسان میکند زیرا هر کس که خدای را شناخت و فهمید که شناسنده از شناخته شده جدانیست، در اینصورت خدایرا در قلب خود می یابد و مثل این است که خداوند اورا استقبال کرده و راه را براو کوتاه مینماید .

و هر کس بشناسد خدا را با مخلوق و مصنوع او بخواهد حق را در دیگران پیدا کند و اورا حاضر در نفس خویش نداند و از خود جدا بداند قهراً طلب و معرفت او سخت و بانواع بلیات و گرفتاریها مبتلا خواهد شد و این معنی واضح و روشن است.

و هر کس بشناسد خدا را بعزت و جدائی خداوند از مخلوقات خودش و خیال کند که خدا از خلق خود جدا است و چگونه موجود ممکن و حادث، دستش بدامن واجب الوجود میرسد (و این التراب و رب الارباب، را زمزمه کند) در اینصورت بازدارنده و موانع غیرت الهی چنین طالبی را از شناسائی و طلب معرفت الهی باز میدارند، زیرا خدای تعالی غیور است و دوست ندارد جهت شناسائی وی راهی بغیر از طریق خود اوطی شود، و یا دری سوای باب معرفت او کوبیده شود . مگر کسانی را از بندگان مخلص خود که خود میخواستند. (یعنی هر بنده مخلص را که خدا بخواهد از هر راه که باشد هدایت مینماید) .

کلمه (۵۹)

قال: اهل العقول اهل الدرجات ، و اهل العلوم اهل الفضائل و الحسنات و اهل المعرفة اهل الحرمة و الكرامات.

ترجمه متن

اشخاصی که عقل آنها بیشتر است درجات آنها بالاتر است، و آنهایی که علمشان بیشتر است حسنات و ثواب اعمالشان بیشتر است و هر کس اهل

معرفت است مورد کرامت واحترام خدا است.

شرح کلمه (۵۹)

اقول : الحرمة بمعنى الاحتشام والتعظيم، والكرامات مواهبه الهية. والعقل قوة غريزية يتهبأ به الانسان لادراك العلوم الكلية والعلم فضيلة، في النفس تدل على اكتساب الحسنات من الاعمال الصالحة والمثوبات عليها لان الله تعالى سماها حسنات في قوله: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها (۱)» وامثال الحسنه هي المثوبات ولاهل العلوم في هذه الفضائل والحسنات درجات متفاضلة بحسب درجات العقل، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ان الله قسم العقل بين عباده اشتاتا وان الرجلين يستوى عملهما وبرهما وصومهما وصلواتهما ولكنهما يتفاوتان في العقل كالذرة في جنب احد، وسئلت عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قالت: قلت: يا رسول الله اليس يجزى الناس باعمالهم؟ قال: يا عائشة وهل يعمل بطاعة الله الا من قد عقل، فبقدر عقولهم يعملون وعلى قدر ما يعملون يجزون، فظهر من هذا معنى قوله: «اهل العقول اهل الدرجات، واهل العلوم اهل الفضائل والحسنات» واما معنى قوله: «واهل المعرفة اهل الحرمة و الكرامات» فهو ان العارف يعرف آداب الحضرة ويراعى حقوق التعظيم والحرمة فيثاب على ذلك بانواع المواهب والكرامات، منها الاستقامة فانها كل الكرامة وقد يفتح لبعضهم شيء من خوارق العادات وليس ذلك من ضرورة الكرامة بل لا يقدح في الكرامة الا عدم الاستقامة.

ترجمه شرح

حرمت در کلام مصنف بمعنی حشمت و عظمت است، و کرامات بمعنی موهبت های الهی است، و عقل قوه غریزیه ایست که انسان را برای درک و فهم مطالب و معلومات کلی آماده می کند، و علم فضیلتی است در نفس، که

انسان را برای کسب حسنات از فضائل و اعمال صالحه و جزای بر آنها راهنمایی میکند . و حسنات عبارت از اعمال صالحه است چنانچه در آیه شریفه فرماید: « من جاء بالحسنة فله عشر امثالها (۱) » یعنی هر کس حسنه آورد و نیکوئی کند از خیرات و طاعات، واجبات و مندوبات او را ده چندان جزا دهند .

پس کلمه حسنه در عمل صالح استعمال شده و امثال حسنه، در ثوابهای اعمال، بکار رفته است . و اشخاصی که اهل علم هستند در کسب فضائل و حسنات، درجات آنها مختلف و متفاوت است و مربوط به زیادتى و نقصان عقول آنهاست. هر کس عقلش بیشتر است قهرأ درجات او در کمالات بالاتر است، چنانچه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله میفرماید: « ان الله قسم العقل الخ » یعنی خداوند متعال عقل را در میان مردم به تفاوت تقسیم نموده است و چه بسا دو نفر از حیث عمل صالح و کارهای خوب و روزه داری و نماز گذاری متساوی هستند ولیکن از جهت عقل متفاوت میباشند و یکی در مقابل دیگری مانند ذره ایست در مقابل کوه احد، (و درجات آنکس که عقلش زیادتى است بالاتر است هر چند که از حیث عمل با دیگری متساوی است).

وعایشه (رض) از پیغمبر اکرم (ص) سؤال نمود: آیا خداوند ثواب مردم را در مقابل اعمال آنها نمیدهد ؟ پیغمبر فرمود : ثواب در مقابل

۱- من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي الامثلها

و هم لا يظلمون. یعنی هر که نیکوئی کند او را ده چندان جزا دهند و هر که گناهی کند ویرا جزای آن ندهند مگر مانند آن، انعام، ۶: ۱۶۰. مراد از «حسنة» عمل نیکو است ولی بعضی گفته اند که حسنه عبارت از کلمه اخلاص است یعنی «لا اله الا الله» و نیز «سيئة» گناه و کار زشت را گویند لکن برخی آنرا به شرك، معنی کرده اند . (تفسیر جلاء الاذهان یا گازر ج ۳ ص ۱۴۳).

اطاعت و بندگی خدا است و هر کس که عقل او بیشتر است اطاعت او زیادتر و قهراً ثواب او هم زیادتر است پس اعمال صالحه مردم مربوط به عقول آنها است. و زیادتی ثواب منوط با اعمال است. پس از آنچه که در توضیح عقل و علم و فصیلت آنها گفته شد معنی قول مصنف که فرمود: « اهل العقول اهل الدرجات، و اهل العلوم اهل الفضائل والحسنات » معلوم و روش گردید. و اما معنی قول مصنف که فرمود: « و اهل المعرفة اهل الحرمة و الکرامات » پس معنی اینست، که البته شخص عارف آداب و مراسم بندگی را در حضور مولی بهتر میشناسد. و حقوق بزرگی و احترام را بهتر رعایت میکند، پس جزا داده میشود بر این بهتر شناسائی با انواع مواهب و کرامات خداوندی، و از جمله کراماتی که خدای منان به بنده با معرفت خود میبخشد، استقامت در راه بندگی است که بالاترین کرامتها است. و گاهی بر بعضی از این عارفان باب خوارق عادات گشوده میشود؛ و لکن این موهبت، پایدار و از لوازم حتمی کرامت نیست بلکه هیچ چیز بر کرامت ضرر نمیرساند مگر عدم استقامت و پایداری.

کلمه (۶۰)

قال: لا يعرف طريق المعرفة الا من سلك طريق الانكار. و لا يعرف طريق العلم الا من سلك طريق الجهل.

ترجمه متن

راه معرفت و شناسائی را کسی درك نمیکند مگر اینکه راه انکار و عدم معرفت را پیشه گیرد یعنی بداند که معرفت ندارد و راه علم را نمیتواند برود مگر آنکه راه جهل را پیمايد یعنی هر چند هم عالم باشد بداند که جاهل است.

شرح کلمه (۶۰)

اقول: الانتكار خلاف المعرفة اى لايعرف طريق المعرفة الا من انكر معرفته وعرف انه لايعرف لانه غاية المعرفة ولايعرف حقيقة العلم الا من بلغ فى علمه مبلغ الجهل و ذلك ان غاية العلم ان يبلغ العبد مصدره وهو علم الله ، والمكاشف بعلم الله يرى علوم الكل باسرها فى جنبه اقل واحقر من قطرة فى جنب بحر المحيط فكيف حصة منه فعلامة كمال علمه هذا الكشف ورؤية الجهل من نفسه .

ترجمه شرح

انكار در كلام مصنف بمعناى خلاف و ضد معرفت است، يعنى شخص عارف نمیتواند راه معرفت را طى کند مگر اينکه منكر معرفت خود باشد و بفهمد که نمى فهمد و معرفت ندارد ، زيرا غايت معرفت و نهايت شناسائى آنست که انسان بفهمد که نمى فهمد ، و همچنين حقيقت علم را كسى درك نميکند ، مگر اينکه در علم خود بحدى برسد که بداند که نمى داند ، زيرا غايت و نهايت علم تا بداند جا است که آدمى بمبداء اصلى يعنى علم الله برسد ، و سالک عارفى که در مقام کشف علوم الهى است کليه علوم کائنات را در مقابل علم خداوند کمتر و کوچکتر از قطره اى در مقابل درياى محيط مى بيند ، تا چه رسد بعلم خودش که حصة اى از مجموع کائنات ميباشد . بنا بر اين علامت کمال علم سالک همين کشف و مشاهده نادانى و ناتوانى خویش است .

کلمه (۶۱)

قال: من عرف الغيرة من الحسد ، و ذكر النعمة من التزكية ، و الاخلاص من الغرة فهو عارف .

ترجمه متن: هر کس بشناسد غیرت را از حسد ، و ذکر نعمت را از تزکیه نفس ، و اخلاص را از غرت و تکبر؛ آن شخص عارف حقیقی است .

شرح کلمه (۶۱)

اقول: حکم علی من فرق بین المشابهین فی ثلاثة مواضع بانه عارف ، احدها الفرق بین الغيرة والحسد فانهما متشابهان فی ان كلا من الغيور و الحسود يريد بعد الغیر عن محبوبه ، و الفرق بينهما ان الغيور يريد تقدیماً لجنات المحبوب كغيرة الملك علی آدم . و الحسود يريدہ تفرداً بالحظ من المحبوب كحسد ابليس علی آدم علیه السلام . وثانيها : الفرق بین ذكر النعمة والتزكية ، فانهما يشتركان فی اظهار جميل النفس ونفى قبحها ، و يفترقان فی ان ذكر النعمة تعظیم للمنعّم تعالى ذكره ، و التزكية تعظیم لنفس المزكى قال الله تعالى: «فلاترکوا انفسکم» . وقال : «واما بنعمة ربك فحدث» . وثالثها الفرق بین الاخلاص والغرة والكبر كما فی قوله تعالى: «بل الذين كفروا فی عزة وشقاق (۱)» فانهما يشتركان فی عدم المبالاة بالناس ونظر هم، و يفترقان فی ان المخلص لا يبالي بهم تحقيقاً لخالصه ، و العزيز لا يبالي بهم تكبراً عليهم.

ترجمه شرح

مصنف در این جملات از کلام خود حکم کرده است براینکه هر کس فرق بگذارد میان دو چیز شبیه و متشابه بهم ، آن شخص عارف است ، اول فرق میان غیرت و حسد ، زیرا این دو صفت مشترکند در اینکه غیور و حسود هر دو میخواهند کسی بمحسوب آنها نزدیک نشود ولی در این جهت باهم متفاوتند که شخص غیور نمیخواهد کسی بمحسوب او نزدیک شود برای تنزیه و تقدیس مقام محبوبش از نزدیک شدن اغیار

۱ - سوره ص ، ۳۸ : ۲ در آیه شریفه «فی عزة» و در کلام مصنف و شارح «غرة» نوشته شده و بیک معنی است .

بر او وحسود نمیخواهد کسی نزدیک محبوب بشود برای اینکه قرب و حظ محبوب منحصر بر او باشد ، مانند فرشته‌ها و ابلیس که هر دو گروه نمیخواستند بر آدم علیه‌السلام سجده کنند ولی سجده نکردن ملائکه بر آدم برای آن بود که سجده مخصوص خداوند است و نباید بکسی دیگر سجده نمود اما وقتی که خداوند امر کرد که سجده کنند همگی سجده کردند ، ولی سجده نکردن ابلیس بر آدم بجهت حسادت وی بود بر آدم علیه‌السلام که بالاخره روی نفسانیت هم سجده نکرد .

دوم- فرق گذاشتن میان یادکردن نعمت و تزکیه است که هر دو مشترکند در اینکه شخص ذاکر و مزکی هر دو خوبی‌های خود را اظهار میکنند و از خود نفی قبائح و زشتیها را مینمایند ولی فرق میان آن دو در اینست که شخص ذاکر از جهت تعظیم و تشکر از منعم، یادنعمتهای خدا را میکنند ، و شخص مزکی برای تزکیه نفس و خودنمایی، ذکر نعمت‌های الهی را مینماید ، چنانچه خداوند متعال میفرماید: فلا تزکوا انفسکم « یعنی خویشتن را نستائید ، (سوره نجم، ۵۳: ۳۲) ولی فرموده است: « واما بنعمة ربك فحدث ، یعنی نعمتهای پروردگار خویش را برگوی (سوره ضحی، ۹۳: ۱۱) . سوم فرق نهادن میان اخلاص و غرت و یا کبر ، که هر دو مشترك هستند در اینکه اعتناء بمردم و توجه بآنها ندارند و باك ندارند از اینکه مردم از حال آنها باخبر باشند، ولیکن فرقی در این است که عدم اعتنای شخص مخلص بمردم برای آنست که اخلاص او کامل و محقق گردد ؛ ولی شخص عزیز النفس برای اظهار تکبر و نخوت خود توجه بمردم ندارد .

و خداوند متعال میفرماید: «بل الذین کفروافی غرة و شقاق» سوره

ص ۳۸ : ۲) یعنی : بلکه آنانکه کفر ورزیدند در سرکشی و ستیزه هستند .

کلمه (۶۲)

قال: من عرف رجوعه الى الحق لم يضره الوسواس .

ترجمه متن : هر کس نحوه توجّه خود را ، بر حق تعالی بفهمد ، وسواس و شیطان براو راه ندارد و ضرر باو نمیرساند.

شرح کلمه (۶۲)

اقول : اراد بالرجوع: الیاذوالعیاذ بالله من شر الشیطان ، والوسواس الشیطان الذی یوسوس فی صدور الناس من الجنة والناس و حقيقة العیاذ الذی یدفع معرفته من الوسواس التبری من الحول والقوة للنفس واثباتهما لله فان الحوقله مطردة للشیطان .

ترجمه شرح

مقصود از رجوع در عبارت مصنف پناه بردن بخدا از شر شیطان است ، و مقصود از وسواس، شیطان است که در قلوب و سینه های مردم ایجاد تردید و وسوسه میکند چه این شیطان از سنخ انسان باشد و چه از طائفه جن ، و حقیقت پناه بردن بخداوند متعال آنست که انسان از قدرت و قوت خود مأیوس و عاجز شود و بداند که با قدرت خود نمیتواند از شر شیطان مصون بماند و فقط با قوه و قدرت الهی میتواند از گزند ابلیس ایمن باشد و « حوقله » یعنی گفتن « لا حول ولا قوة الا بالله » با اعتقاد کامل، شیطان را از انسان دور میکند نه با صرف لقلقه زبان (و همچنین است گفتن: « اعوذ بالله من الشیطان الرجیم » .

کلمه (۶۳)

قال: اول بدايات اهل المعرفة تحقیق خواطر القلوب وعوارض الاسرار

ومطالبة خفي الحظ بمعرفة خفاء السر، وغلبة غير الوجود، حتى يكون المعرفة محيطة بالجمع.

ترجمه متن

اول بدايات اهل معرفت شناختن خاطرات قلب است و همچنين شناختن عوارض اسرار قلب است، (يعنى تشخيص دادن اينكه فلان خاطره و حالت كه در قلب پيدا شده است منشاء و علت آن چيست چنانچه در ترجمه شرح خواهد آمد) و نيز شناختن و تحقيق نمودن چيزهائى كه خيلى مخفى است بشناسائى احوالات پنهانى و مخفيا نه قلب و همچنين شناختن غلبه غيرت وجود كه بمعنى وجد ميباشد. تا اينكه معرفت او احاط تام پيدا كند بر جميع امور و جوانب آن،

شرح كلمه (۶۳)

اقول: التحقيق بيان الحقيقة، والخاطر ما يخطر بالقلب وقد يطلق على القلب، والسرفى الاصل بمعنى الخفى وقال الله سبحانه: يعلم السر واخفى، ويطلق تارة على القلب وهو المراد فى هذا الموضع، وتارة على ما فيه من المعانى، والخفاء مصدر. بمعنى الخفى هنا، وحتى بمعنى كى، وللمعرفة بدايات وهى معرفة افعال الله اى المخلوقات و نهايات وهى معرفة الذات والصفات الازلية، و الشيخ رحمة الله عليه جعل اول البدايات تحقيق امور ثلاثة، وهى خواطر القلوب، وعوارض الاسرار، و مطالبة الحظ الخفى باحد امرين، معرفة خفيات احوال القلب، وغلبة غير الوجود بمعنى الوجد، فالنظر فى مطلبين تحقيق الامور الثلاثة، وكونه اول بدايات اهل المعرفة. اما تحقيق خواطر فمعرفة مصادرها، وهى اربعة: لان صدور الخاطر اما من الحق، وآيته نفى الحظ، او من النفس وآيته طلب الحظ، او من الملك و علامته الحث على الطاعة، او من الشيطان و علامته الحث على المعصية. و ما جاء فى الحديث الا ذكر للمتين لمة الشيطان و لمة الملك لان بين خاطر الحق و لمة الملك موافقة كما بين خاطر النفس و لمة الشيطان موافقة، فخاطر الحق و الملك

یرى الاشياء بحقایقها و خاطر النفس والشيطان تسول الابطال فى صورة الحق ، واما تحقيق عوارض الاسرار اى ما يعرض للقلوب سوى الخواطر من القبض والبسط والخوف والرجاء والهيبة والانس وغيرها من الاحوال فبمعرفته اسباب عروضا وكونها ماثوبة، او عقوبة، وان غلبة، كل منهما یرى الاشياء بلونها. واما تحقيق مطالبة الخفى فبمعرفة خفيات احوال القلب و غلبة غیره الوجد على محض الحق ان لا يشوبه طلب حظ فيكون الوجد غير صحيح .

واما كون هذا التحقيق اول بدايات اهل المعرفة فلان بداياتهم معرفة الاشياء المخلوقة، وصحتها مبنية على تحقيق الخواطر والعوارض و تخليصها عن طلب الحظ فالاحاطة بجميع المعارف لا يمكن الا بعد هذا التحقيق ولذلك عللها به فى قوله «حتى يكون المعرفة محيطة بالجميع» .

ترجمه شرح كلمه (۶۳)

تحقيق يعنى بيان كردن حقيقت ، خاطر آن چیز را گویند كه به قلب آدم مى افتد و گاهى بخود قلب هم خاطر میگویند ، سرّ بمعنی خفى آمده چنانچه در آیه شریفه است: «يعلم السر واخفى (سوره طه، ۲۰: ۷) » يعنى بهنگام دعا و خواندن خدا فریاد بر نیاور زیرا خدا امور مخفی و مخفی تر را میداند. و گاهى اطلاق میشود بخود قلب و در کلام مصنف مراد خود قلب است و گاهى بمعانى دیگرى كه برای قلب شده استعمال میگردد و خفاء در این مقام مصدر و بمعنی خفى است، و حتى بمعنی لفظكى است . و معرفت بداياتى دارد و آن شناختن افعال خدا يعنى مخلوقات و مصنوعات خداست و نیز نهاياتى دارد كه آن شناختن ذات و صفات ازلیه پروردگار میباشد و شیخ مرحوم يعنى «بابا طاهر» اول بدايات را، دانستن و شناختن سه چیز قرار داده است ۱- خواطر قلوب. ۲- عوارض اسرار ۳- مطالبه حظ خفى، و مطالبه حظ خفى بیكى از دو طریق است: اول شناختن خفيات احوال قلب ، و دوم شناسائى غلبه غیرت وجود، و مقصود از او وجود، جداست. پس بحث در دوم مطلب

است، یکی تحقیق، امور سه گانه، و دیگری بودن آن، اول بدایات اهل معرفت؛ اما تحقیق خواطر، پس باید دانست که تحقیق خواطر و شناختن آن موقوف بشناختن منشا و مبداء آن است، و مبادی خاطرات چهار امر است، زیرا خاطر یعنی چیزی که بقلب سالک می افتد یا از حق است و علامت آن از بین رفتن حظ نفسانی است، و یا از نفس بوده و نشانه آن طلب نمودن حظ و خواهشهای درونی میباشد. یا از ملک و فرشته است و علامت آن وادار نمودن به اطاعت و امتثال اوامر خدا است، و یا از شیطان است و آن وادار کردن بر مخالفت اوامر و معصیت خدا است. و در حدیث شریف فقط دو خاطره از این خاطرات چهارگانه ذکر شده یکی القائنات و خواطر شیطانی و دیگر القائنات ملائکه و فرشتگان، یعنی خاطراتی که منشاء آن شیاطین و خواطری که مبداء آن فرشتگان است و اما خاطراتی که مبداء آن حق و یا نفس است ذکر نشده است. و جهت آنکه فقط دو خاطره از خاطرات چهارگانه در حدیث شریف ذکر شده: آنست که خاطرات ملائکه با خاطرات حق یکی است (زیرا ملائکه جنود حقند) چنانچه خاطرات شیاطین و خاطرات نفس یکی است، پس در واقع علامت خواطر چهارگانه در حدیث، مذکور است.

خاطراتی که منشاء آنها حق و فرشتگان است واقعیات را کاملاً نشان میدهند، ولی خاطراتی که سبب آنها نفس و شیطان است خلاف واقع را بصورت واقع جلوه میدهند. (اینها مطالبی بود راجع به توضیح و تفسیر خاطرات قلوب). و اما راجع بدعوارض اسرار، یعنی چیزهایی که عارض قلب سالک میشود غیر از خاطراتی که گذشت و آن عبارت از قبض و بسط، و خوف و رجاء و هیبت و انس نسبت به حق و امثال اینها میباشد که احوالات مذکوره را هم باید بوسیله اسباب و منشاء آنها شناخت و نیز باید دانست چه عمل ثوابی

یا عقابی سبب عروض این حالات گردیده است، و هر يك از این حالات غلبه داشته باشد اشیاء خارجی را برنگ آن حالت نشان میدهد. (مثلاً اگر صفت رجاء در قلب انسان زیاد باشد هر چیزی که در خارج می‌بیند حالت رجا و امیدواری از آن در قلب منعکس میشود و همچنین است حالات دیگر). و اما تحقیق مطالبه خفی، یعنی شناختن چیزهایی که در قلب سالک موجود است ولیکن مخفی است و نمیداند سبب آنها چیست، راه شناسائی و فهمیدن مطالبه خفی حظ دو طریق است یکی شناختن احوالات مخفیانه‌ای که عارض بر قلب سالک می‌شود، و دوم غلبه صفت وجد است که فقط برای ایزد تعالی باشد و آلوده نشود به طلب حظ نفسانی، زیرا در صورت مشوب شدن وجد، صحیح نیست.

و اما اینکه تحقیق و شناختن این اموره گانه اوائل بدایات اهل معرفت است، نه خود بدایات. برای اینست که بدایات اهل معرفت عبارت از شناختن چیزهای موجود است که لباس خلقت را پوشیده‌اند.

و معرفت کامل آنها موقوف به تشخیص و تحقیق خواطر و عوارض قلب و خالص نمودن آنها از شائبه حظوظ نفسانی است و احاطه کامل و صحیح بجمیع معارف و تمیز دادن میان صحیح و باطل آن ممکن نیست مگر پس از تحقیق امور سه گانه مزبور، و بدینجهت هم مصنف معلل نمود معرفت کامل را به تحقیق مذکور در قول خود: «حتی یکون المعرفة محیطة بالجمع» عبارت دیگر (تا معرفت و شناسائی، محیط و کامل نباشد، امکان تشخیص و تحقیق حقیقی بدایات محقق نمیشود پس همین مقدار که برای سالک در ابتدای سیر و سلوک، معرفت آنها ممکن است فقط اوائل بدایت است نه بدایت حقیقی).

الباب الثالث في الالهام والفراسة

باب سوم در الهام و فراست

کلمه (۶۴) قال: معرفة الالهام بعلم الالهام.

ترجمه متن: شناختن الهام بعلمیکه الهام است میباشد.

شرح کلمه (۶۴)

اقول: الالهام ان يقذف الله بالحق في قلوب اوليائه. كما قال: «قل ان ربي يقذف بالحق» وحقيقة الالهام لا يعرف الا بعلم الالهام.

ترجمه شرح

الهام عبارت است از القاء حق تعالی، حقیقت و واقعیت را در قلب دوستان، (یعنی حقیقت الهام آنست که خداوند متعال مطلبی را بقلب اولیاء خود میاندازد)

چنانچه در آیه شریفه فرماید: بگو: پروردگار من حقیقت را بقلب میاندازد (سوره سباء، ۳۴: ۳۸) «بنابر این حقیقت الهام و تشخیص آنرا بغیر از الهام با چیز دیگری نمیتوان شناخت.

کلمه (۶۵)

قال: من عرف الالهام من الوسوسة واللمة من الها جس صح له الفراسة»

ترجمه متن هر کس فرق میان الهام و وسوسه را بشناسد و تمیز دهد لمة را از حاس اودارای فراست است.

شرح کلمه (۶۵)

اقول: اراد بالالهام خاطر الحق، وبالوسوسة خاطر الشيطان، وباللمة خاطر الملك، وبالهاس خاطر النفس. واللمة في قوله صلى الله عليه وآله «ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، الحديث» اعم، والهاس ما يقع في القلب من حديث النفس والفراسة اطلاع بنور الله على باطن احوال الخلق كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله».

وقوله: « من عرف الالهام من الوسوسة: » ای میز بین خاطر الحق و الشيطان و خاطر [ولمة] الملك و النفس ، صح له الفراسة لانها نتيجة خاطر الصحيح و هذا كما قال : « اول بدايات اهل المعرفة تحقيق خواطر القلوب » وانما ذكر الالهام والوسوسة في قرن واحد فانهما يشتركان في قذف معنى في القلب، ويتميزان بان الالهام قذف الحق من الله في باطن القلب المسمى فوآداً ، والوسوسة قذف الباطل من [قذف] الشيطان في ظاهر القلب المسمى صدرأ. كما قال سبحانه من وصفه : « الذي يوسوس في صدور الناس » . وكما ان الحق ثابت لثبات العارف له سبحانه ، فالباطل زائل لزوال القاذف به ، لان الوسواس خناس يخنس عن الذكر، قال صلى الله عليه وآله وسلم : « ان الشيطان ليضع خطامه على قاب ابن آدم فاذا ذكر الله خنس » ، وكذلك جمع بين اللمة والهاجس لاشتراكهما في جنس الحث على الشئ و افتراقهما بالنوع اذ الملك يحث على موافقه العلم ظاهراً و باطناً والنفس على مخالفته وهي وان اظهرت في الظاهر موافقته اضمرت في الباطن مخالفته بطلب حظ خفي وغرض دني .

ترجمه شرح كلمه (۶۵)

مقصود مصنف از الهام ، خاطره و القاء حق ، و از وسوسه ، خاطره شيطان است و از لمة القاء و خاطره فرشته و از حاجس خاطره نفس است كه شرح آنها گذشت ولكن « لمة » در فرمایش رسول اکرم ص كه فرموده : « ان للشيطان لمة بابن آدم ، و للمك لمة » يعنى همانا برای شيطان القائاتی است نسبت به بنی آدم و همچنین برای فرشتگان ... اعم از كلمه « لمة » است كه در كلام با با طاهر استعمال شده زیرا الهام در كلام مصنف فقط برای خاطرات و القائات فرشتگان بكار رفته ولی در حدیث نبوی لمهم برای القاء شيطان و هم جهت القاء ملك استعمال شده . و هاجس ، القائات و خطراتی است كه از حدیث نفس در قلب آدمی پیدامیشود .

و فراسه مطلع شدن بر باطن مخلوقات است بوسیله نور خدائی چنانچه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم فرموده: «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» یعنی از فراست شخص مؤمن بر حذر باشید زیرا که بنور خدائی نگاه میکند و حقایق را میفهمد.

و قول مصنف که فرمود: «من عرف الا لهام من الوسوسة» : یعنی هر کس تشخیص بدهد خاطرات حق و شیطان و ملک و نفس را فراست او صحیح و کامل است زیرا فراست نتیجه خاطرات صحیح است و این مطلب همانند آنست که فرمود: «اول بدايات اهل المعرفة تحقيق خواطر القلوب» که توضیح آن گذشت. و چرا مصنف الهام و وسوسه را در يك ردیف قرار داد در صورتیکه اینها ضد همدیگر میباشند؛ جواب اینست که الهام و وسوسه هر دو در يك جهت مشترك است و آن القاء و انداختن مطلب است در قلب طرف مقابل، و جهت فرقیشان آنست که الهام عبارت از القاء حق است از ناحیه پروردگار در باطن قلب آدمی که نام آن فوآد است، و وسوسه القاء باطل است از جانب شیطان بر ظاهر قلب که اسم آن صدر است چنانچه خداوند سبحان در توصیف وسوسه گوید: «الذی یوسوس فی صدور الناس» (سوره ناس، ۱۱۴: ۵) یعنی خناس شیطانی است که وسوسه در صدور مردم می اندازد، و باز هم الهام و وسوسه فرق دیگری دارد: همچنانیکه حق بواسطه ثبات ذات ایزد تعالی ثابت و برقرار است باطل (وسوسه) بر خلاف آن، زائل شونده است چون عامل آن که شیطان باشد زوال پذیر است. و سواس نام شیطان است که انسان را از ذکر خدا دور میکند (خناس بمعنی تاخیر اندازه و مخفی دارنده است و روایت در مجمع البیان نقل شده است که) پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «ان الشيطان لیضع خطامه علی قلب ابن آدم...» یعنی

شیطان افسار خود را بر قلب اولاد آدم میگذارد، و وقتی که او میخواهد ذکر خدا را بگوید شیطان ویرا منع میکند و باتسویلات خود یاد خدا را بتأخیر می افکند (مانند اینکه ، بهنگام انجام اکثر اعمال عبادی شیطان وسوسه میکند و میگوید: حالا زود است و وقت باقی است بعدها ممکن است این کار را بکنی) . و همچنین مصنف جمع نمود، میان لمة وحاجس که ضد یکدیگرند ؛ برای اینکه هر دو در تحریص و ترغیب و ادا کردن شخص بر کارها مشترکند. و در جهت دیگر باهم فرق دارند: ملك انسان را تحریص و ترغیب میکند بر اعمالی که موافق با علم است ظاهراً و باطناً، ولی نفس آدمی را وادار میکند بر مخالفت علم و اگر چه در بعضی موارد ظاهراً موافقتی با علم دارد ولی در باطن امر باز هم متضمن مخالفت علم است بواسطه طلب حظوظ خفیه و اغراض پست و مقاصد رذیله.

کلمه (۶۶)

قال : الوسوسة لموافقة النفس ، واللمة لموافقة العلم ، والالهام لموافقة الحق .

ترجمه متن: وسوسه برای موافقت نفس و لمة جهت موافقت علم و الهام برای موافقت حق است .

شرح کلمه (۶۶)

اقول: هذا تفصيل لما أجمله القول السابق، لانه فرق بين الالهام والوسوسة بان الالهام لموافقة الحق . و الوسوسة لموافقة النفس ، فالمفهوم منه ان موافقة النفس مخالفة الحق و ان موافقة الحق مخالفة النفس لكون الالهام خلاف الوسوسة ، وقال : « اللمة موافقة العلم » يدل بمفهومه ان الهام جس لمخالفته و موافقة الحق قد يكون مخالفته لظاهر العلم كافعال الخضر التي

انكرها موسى عليهما السلام حيث خالفت ظاهر العلم وهي في الباطن موافقة
للحق، لانها عن امر الله ولذلك قال: «وما فعلت عن امرى» .

ترجمه شرح

این جملات از کلام مصنف برای توضیح کلام سابق ایشان است
زیرا در این کلام فرق گذاشتند میان الهام و وسوسه براینکه الهام عبارت از
موافقت حق است ، و وسوسه موافقت نفس ؛ پس مفهوم این کلام آنست
که موافقت نفس مخالفت باحق است و بالعکس زیرا که الهام خلاف وسوسه
است پس تقاضای هریک از اینها خلاف تقاضای دیگری است . و
مصنف که فرمود : لمة موافقت علم است ، مفهومش آنست که حاجس
مخالفت علم است . و باید دانست که گاهی موافقت حقیقت مخالف با مقتضای
علم ظاهری است مانند قضایای حضرت خضر و حضرت موسی علیهما السلام
که در قرآن مجید ذکر شده است (۱) و چون حضرت موسی مأمور بعلم
ظاهری بود از ایرا مخالفت کرد کارهای حضرت خضر را ، و لکن قضایای
مزبور در باطن امر موافق حق و مطابق علم بود و لذا حضرت خضر
فرمود این کارها از ناحیه خدا بود و بنا بخواهش نفسانی خود بجا
نیاوردم .

کلمه (۶۷)

قال: الفراسة میزان حسن الظن .

ترجمه متن

میزان حسن ظن فراست است، یعنی اگر ظن انسان توأم با فراست
باشد آن ظن مطابق واقع و نام آن حسن ظن است .

۱- کارهای حضرت خضر در مقابل حضرت موسی علیهما السلام
عبارت بود از : سوراخ کردن کشتی و کشتن غلام و درست کردن دیوار که
شرح مفصل آن در سوره کهف (۱۸) آیات ۶۵-۸۲ ذکر شده.

شرح کلمه (۶۷)

اقول : الظن الحكم باحد الطرفين المحتملين لامارة يغلبه وهو يخطئ
ويصيب وحسن الظن بمعنى اصابته ، وقبحه بمعنى اخطائه و الفراسة صادقة
ليست الا ، فمتى و افقها ظن ظهر بها اصابته فهي ميزان حسن الظن ، و
الفراسة على نوعين استدلالية يستدل فيها بالهيئات الظاهرة و الاشكال
البدنية على الاحوال الباطنية ، و الاخلاق النفسانية ، والالهامية لخواص
العارفين .

ترجمه شرح

ظن عبارت از حکم کردن و ترجیح دادن یکی از احتمالات است
برطرف دیگر ، بسبب قرائن و امارات خارجی که برای انسان، حاصل
میشود و این ترجیح دادن یکی از احتمالات، گاهی باواقع مطابقت میکند
و گاهی خطا می‌رود و برخلاف واقع حکم میشود. و فراست آنرا میگویند
که حکم او همیشه مطابق واقع باشد و برخلاف واقع نباشد ، پس اگر
این فراست توأم باظن شد قهراً آن ظن مطابق واقع خواهد بود ، و
اسم آن را حسن ظن مینامند . همچنانکه اگر ظنی برخلاف واقع باشد نام
آنرا سوء ظن میگویند . نتیجه این میشود که فراست میزان حسن
ظن است . و باید دانست که فراست دو نوع است یکی فراست استدلالی
که انسان از روی قرائن و امارات و همچنین از روی اشکال و هیئات
ظاهری بدن شخص ، پی به باطن آن میبرد ، و اخلاق و حالات نفسانی و
روانی آن شخص را میفهمد . (این نوع فراست را علم قیافه شناسی
گویند .) و گاهی فراست از روی الهام است و بر قلب شخص القاء میشود ،

اینگونه فراست مخصوص عرفای عالمقام میباشد .

کلمه (۶۸)

قال: الفراسة خطرات والاشراف ثابت .

ترجمه متن

فراست خطوری است که بر قلب آدمی ظاهر میشود ولی غیر ثابت است، اما اشراف که بمعنی اطلاع است خطور ثابت در قلب را گویند که زائل نمیکردد .

شرح کلمه (۶۸)

اقول: الاشراف: الاطلاع على الغيب الا ان الفراسة مخصوصة باول خطوة [خطوة] يقع بها الاطلاع . والاشراف مستمر ، فلذلك قال : الفراسة خطرات والاشراف ثابت و هذان اللفظان وردا في الايمان واليقين عن صدر الرسالة عليه افضل الصلوات بقوله: « الايمان ثابت واليقين خطرات » .

ترجمه شرح

اشراف اطلاع یافتن بر غیب را گویند ، و لکن فرق اشراف با فراست در این است که فراست اول خطوری است در قلب انسان که از غیب واقع میشود و اشراف اطلاعی دائم و مستمر است و بدینجهت مصنف فرمود : فراست خطرات است و اشراف ثابت است . و نظیر این از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم راجع به ایمان و یقین روایت شده است که فرمود : ایمان ثابته است . و یقین خطرات است . مضمون روایت بهمان معنایی است که راجع به فراست و اشراف گفته شد .

کلمه (۶۹)

قال : الفراسة ابراز السر باخراج السر .

ترجمه متن

فراست ظاهر نمودن مخفیات است بخروج قلب از ظلمات ،
بانوار شهود .

شرح کلمه (۶۹)

اقول: اضافة الابرأى الاظهار الى السر بمعنى الامرا لـخفى، اضافة
المصدر الى المفعول وكذلك اضافة الاخراج الى السر بمعنى القلب ؛ ای
الفراصة اظهار الامر لـخفى باخراج القلب من ظلمة الحجاب الى نور الكشف.

ترجمه شرح

ابرأى بمعنی اظهار است و اضافة ابرأى برسر از قبیل اضافه مصدر
بسوی مفعول است و سر در اینجا بمعنی خفی است ، و همچنین است
اضافه ، اخراج برسر ، و سر در اینجا بمعنی قلب است پس حاصل معنی
این است که : فراست ظاهر نمودن امر مخفی است باخراج نمودن قلب
از ظلمت حجاب بسوی نورکشف و شهود .

الباب الرابع فی العقل

(باب چهارم در عقل)

(کلمه ۷۰)

قوله فی معرفة العقل و الروح و النفس و القلب ، قال : العقل آلة
التمييز ، و التمييز فی المعرفة تكلف ، و التكلف للمعرفة اكتساب ، و المعرفة
بالاكتساب حيرة ، ولا يعرف الله الا بالله .

ترجمه متن

مصنف در تعریف عقل و نفس و روح و قلب میفرماید: عقل آلت تمیز

است، و تمیز در اکتساب معرفت، تکلف است؛ و تکلف بر معرفت اکتساب است؛ و معرفتی که با کتساب بدست می آید موجب حیرت و سرگردانی است زیرا معرفت خدا باید با خود خدا باشد.

شرح کلمه (۷۰)

اقول : الآلة ما يقع بواسطة اثر الفاعل في المنفعل ، و هي صناعة كالقدوم للنجار، و علمية كالعقل الرافع بواسطة اثر المميز في المميز و اراد بالتميز تمیز العارف من المعروف، و التکلف اظهار الفاعل با لكلفة من نفسه شيئاً ليس فيه حقيقة واللام في التکلف لتعريف العهد ، والا کتساب : السعي في طلب تحصیل المطلوب سواء حصل ام لا، و الکسب مجرد الحصول سواء بالسعي ام لا کسب الموارث و اشار الى هذا الفرق قوله سبحانه: «لها ما کسبت و عليها ما اکتسبت» لان المثوبة قد يكون على مجرد النية دون العمل و العقوبة لا يكون الا باقتران العمل بها واللام في للمعرفة صلة الاکتساب ، اي تکلف العارف في معرفته باظهار التميز سعي لحصول المعرفة و المعرفة الحاصلة بالسعي حيرة و هيمنان لان الله سبحانه لا يعرف الانفسه،

ترجمه شرح

آلت، آنچه را گویند که اثر فاعل را به منفعل (پذیرای فعل) میرساند و آلت دو نوع است یکی مادی مانند تیشه نجار، که بوسیله آن نجار چوب را می تراشد و دیگری علمی و معنوی است مانند عقل که انسان بواسطه آن حق را از باطل جدا میکند ، و اثر ممیز را که اثر شخص عارف باشد از اثر معروف تمیز میدهد، و مقصود مصنف از تمیز، تمیز دادن عارف از معروف و متحد ندانستن آنها باهم میباشد. و تکلف عبارت از اظهار نمودن فاعل است فعلی را با مشقت و زحمت و بدون

حقیقت و واقعیت و نداشتن طیب خاطر؛ و الف و لام در کلمه تکلف برای تعریف عهد است یعنی مقصود از تکلف همان معنای معهود است که توضیح دادیم .

و اکتساب عبارت از کوشش کردن در تحصیل مطلوب است چه متعاقب آن مقصود حاصل بشود یا نشود و لکن معنای کسب ، مجرد حصول مقصود است چه برای آن سعی شده باشد یا نشده باشد ، مانند مالی که به انسان از راه ارث میرسد در حالیکه برای تحصیل آن کوششی بعمل نیاورده ، آیه شریفه : «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت یعنی مراورا است آنچه بوی رسیده و برای او است آنچه که در طلب آن کوشش میکند و سعی مینماید . سوره بقره ، ۲ : ۲۸۶ (۱) باین دو معنی اشاره شده است زیرا گاهی اجر و ثواب بدون عمل و بامجرد نیت هم به انسان داده میشود . ولی عقاب بدون گناه و معصیت به انسان ، نمیرسد . و لام در کلمه « للمعرفة » صله اکتساب و برای تعدیه میباشد و جهت علیت نیست ؛ و حاصل معنی آنکه : تکلف عارف در معرفت و شناسائی خود به تمیز دادن اثر خود از اثر معروف است و سعی و کوششی که در حصول معرفت اعمال میکند با اکتساب است نه بکسب . و معرفتی که با اکتساب برای عارف حاصل میشود موجب تحیر و سرگردانی است ، زیرا خدایتعالی را باید بخود او شناخت نه با تکلف و اکتساب .

۱- فعل وافتعل اینجا بیک معنی است ولیکن برای قرینه لها آن را بر خبر تفسیر دادیم ، و برای علیها این را برشر حمل کردیم : لها ما کسبت : او را است خبر و ثواب و نفع آنچه او کرده باشد و علیها : وبراو است و زر ، و وبال و عقوبت آنچه کرده باشد... تفسیر ابوالفتوح چاپ دوم ج ۱ ص ۵۰۲ .

كلمه (٧١)

قال: العقل سراج العبودية يعرف به الحق من الباطل ، والطاعة من المعصية، والعلم من الجهل، فاذا نظر الناظر بسراج العبودية الى معرفة الربوبية، اطفأ نور الربوبية سراج العبودية فصار الناظر من ظلمة الحيرة لا يعرف عبودية ولا يهتدى الى ربوبية.

ترجمه متن

عقل چراغ بندگی است، شناخته میشود بوسیله آن حق از باطل، و اطاعت از معصیت، و علم از جهل، اگر بیننده ای با چراغ بندگی به معرفت پروردگار خود نگاه کند، نور ربوبیت چراغ بندگی را از بین می برد و در این هنگام شخص ناظر در ظلمت حیرت می ماند و راه بندگی را گم میکند و هدایت بسوی ربوبیت پروردگار نمیگردد .

شرح كلمه (٧١)

اقول : ای العقل نور يهتدى به العبد الى طريق العبودية فكما يهتدى السالك بالنور الحسى الى سواء السبيل ويعرف المسالك من الممالك والغى من الرشده، فكذلك العبد يهتدى بالنور العقلى الى طريق المعرفة و يعرف الحق من الباطل، والطاعة من المعصية والعلم من الجهل وتقييده بالاضافة الى العبودية يفيد انه آلة الاهتداء الى العبودية لا الربوبية ، وبين ذلك بقوله : « فاذا نظر الناظر بسراج العبودية الى معرفة الربوبية، اطفأ نور الربوبية سراج العبودية لان نور الربوبية اقوى و النور القوى يطفى النور الضعيف كاطفاء نور الشمس نور السراج، واذا انطفى نور العقل صار الناظر في ظلمة الحيرة لا يعرف العبودية ولا الربوبية . استعار لنور العقل لفظ السراج اشارة الى معنيين الاول ان نور العقل لا يزيل ظلمة الجهل بالكلية، كما ان نور السراج لا يزيل ظلمة الليل بالكلية، والنور الذى يزيل ظلمة الجهل بالكلية نور الكشف بمثابة نور الشمس الذى يزيل ظلمة الليل بأسرها والثانى من نور العقل الواحد يقتبس انوار العقول الكثيرة كما يقتبس السراج الكثير من سراج واحد .

ترجمه شرح

یعنی عقل نور است که بنده را براه بندگی راهنمایی میکند، همچنانکه بنور ظاهری حسی سالک براه مستقیم هدایت میشود و راه‌ها را از چاه‌ها و پرتگاه‌ها بازمی‌شناسد و همچنین ضلالت و گمراهی را از هدایت و رستگاری تشخیص میدهد، همین‌طور هم عبد با نور عقل، براه معرفت و تشخیص حق از باطل، و اطاعت از معصیت، و علم از جهل، راهنمایی میشود.

و مفید نمودن مصنف نور عقل را بعبودیت بسبب اضافه نمودن عقل را به «سراج العبودیة» مفید و مفید این معنی است که: عقل آلت و وسیله هدایت سالک است بر بندگی نه بر خداوندی. و این مطلب را با عبارت: «فانظر الناظر بسراج العبودیة...» توضیح داد؛ بدین معنی که اگر ناظری با چراغ عقل که مخصوص هدایت بسوی بندگی است نگاه به پروردگار خود نماید، نور خداوندی چراغ بندگی را خاموش میکند؛ زیرا نور الهی قوی (و نور بندگی ضعیف است) و نور قوی نور ضعیف را مضمحل میکند چنانکه نور خورشید نور چراغ را از بین میبرد، و هنگامیکه نور عقل در اثر نور سبحانی خاموش و زائل گردید، شخص عارف در ظلمت حیرت باز میماند و عبودیت و ربوبیت را نمی‌شناسد و از هم تشخیص نمیدهد.

و تعبیر مصنف از نور عقل به لفظ چراغ روشنگر دونکنه است: اول آنکه نور عقل ظلمت جهل را بکلی از بین نمیرد کما اینکه چراغ، تاریکی شب را بکلی زائل نمیکند؛ و آن نوری که تیرگی جهل را تماماً نابود میکند نور کشف و شهود است، بمانند اشعه خورشید که تاریکی شب را بکلی برطرف و زائل مینماید.

نکنه دوم آنکه : همچنانکه از چراغ واحدی میتوان چراغهای زیادی را روشن نمود، همچنین نیز از نور يك عقل، عقول بسیاری اقتباس نور کرده و کسب فیض توانند نمود.

کلمه (۷۲)

قال: العقل دليل العبودية يهتدى به الى حقيقة الصبورية فمن استدل على المعرفة صار دليله معروفه يعبد به سن دون الله.

ترجمه متن

عقل راهنمای بندگی است که هدایت میشود (سالك) بوسیله آن بر حقیقت صبوریت و شکیبائی. و هر کس بخواهد بوسیله عقل بر معبود واله خود برسد، خود عقل معبود او است نه خدای عالمان .

شرح کلمه (۷۲)

اقول: قد سبق القول في كون العقل دليل العبودية، واما كون الاهتداء به الى حقيقة الصبورية فلانه دليل العبودية، والعبودية انقياد احكام الربوبية، والاحكام اما او امر يطلب من النفس فعل ما يريد تركه، او نواهي يطلب منها ترك ما يريد فعله فهي كلها مكاره النفس وحسبها عليها حقيقة الصبورية و في هذا القول اشارة الى ان مراد الحق من عبودية العبد ، اعطائه وصف الصبورية اياه بسببها لا اجلاب منفعة لنفسه و اداء تحقيق [التحقيق] كونه دليل العبودية فحيث لا يكون دليل الربوبية لم يهتد اليها وصار عين الدليل معروفه وهو يحسبه الاله المعبود فيعبد العقل من دون الله.

ترجمه شرح

چنانچه در جملات سابق گذشت: عقل راهنمای بندگی است و اما اینکه هدایت گردیده میشود بوسیله عقل بر حقیقت صبر و شکیبائی برای این است که عقل دلیل عبودیت است و بندگی عبارت از اطاعت و انقیاد

احکام ربوبیت است، و احکام دو قسم است: یا او امرند که مقصود از آنها در خواست و انجام اموری است که انسان میخواهد آنرا نکند، و یا نواهی است که منظور از آن ترك چیزهائی است که میخواهد آنرا بکند.

و این هر دو نوع طوری است که برخلاف میل انسان است و انسان آنها را خوش ندارد پس وادار نمودن نفس بر امثال آنها حقیقت صبریت و حبس نفس بر مکاره است، و عبارت مصنف اشاره است بر اینکه مقصود خداوند متعال از بندگی عبد، اعطاء و دادن صفت صبریت بر عبد است که بسبب عبودیت حاصل می شود؛ نه جلب منفعتی بسوی خود. و همچنین مقصود از این کلام اداء تحقیقی است: که عقل دلیل عبودیت است نه دلیل ربوبیت، پس چون عقل نمیتواند دلیل ربوبیت باشد نمیتواند وسیله هدایت بر ربوبیت هم باشد، در چنین صورتی اگر کسی بخواهد با عقل ربوبیت را، پیدا کند ممکن نخواهد بود، و خیال نموده که خدا را پیدا کرده است، در حالیکه عقل خودش را معبود خود قرار داده است نه خدای عالمیان را.

(کلمه ۷۳)

قال: انتهاء العقل الى التحير، وانتهاء التحير الى السكر.

ترجمه متن: عاقبت هدایت عقل، مر سالک را تحیر است و انتهای تحیر مستی است.

شرح کلمه (۷۳)

اقول: یعنی لایهتدی العقل ابدأ الى معرفة الله سبحانه، بل ينتهی فی طلبها الى التحير، و ينتهی تحيره الى السكر وهو ارتفاع المميز عنه.

ترجمه شرح

یعنی عقل هرگز بسوی معرفت خدا هدایت نخواهد کرد، بلکه طلب عقل در معرفت خدا موجب تحیر است، و عاقبت تحیر مستی است. یعنی از بین رفتن آلت تمیز است. و آلت تمیز چنانچه گذشت عقل است.

الباب الخامس في النفس

(باب پنجم در نفس)

کلمه (۷۴) قال: النفس سجن الروح، والدنيا سجن النفس.

ترجمه متن: نفس زندان روح است و دنیا زندان نفس است.

شرح کلمه (۷۴)

اقول: یعنی ان الروح القدسی لتعلقه بالنفس الانسانیة مقید بها و منجذب الیه، فهي سجنه و اما النفس فتعلها بالدنيا و احوالها مسخرة لها و مقيدة بها فهي سجنها كما قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم الدنيا سجن المؤمن .

ترجمه شرح: یعنی روح قدسی که از عالم قدس است بواسطه تعلق او در این نشأ به نفس انسانی، مقید و وابسته بنفس آدمی گشته و جذب طبیعت مادی بشری شده بنابراین نفس زندان روح است و اما نفس آدمی چون بدنیا چسبیده و احوالات دنیا او را تسخیر و زنجیر نموده است لذا دنیا هم زندان نفس میباشد . چنانچه پیغمبر اکرم فرموده است: که دنیا زندان مؤمن است.

کلمه (۷۵)

قال: الليل للسكون والنهار للحركات، فالليل النفس المظلمة، والنهار الروح النيرة الالاحة فالسكون لها دليل الطمأنينة الى الارض وذلك قفل النفس والحركات للروح دليل التعارج والطيران الى الملكوت وذلك قفل الروح .

ترجمه متن

شب برای سکونت و روز برای حرکت است، پس شب مانند نفس ظلمانی است همچنانکه روح نورانی مثل روز روشن میباشد ،

پس سکون نفس دلیل آرامش و قرار بر زمین است ، و این توجه
بر زمین قفل و پای بند نفس است، و حرکت روح دلیل بر ترقی و عروج و طیران
بعالم ملکوت است و این هم قفل روح است.

شرح کلمه (۷۵)

اقول: لما كانت النفس مظلمة ساكنة الى الارض التي هي محتدها الاصلی
شبهها بالليل لما فيه من الظلمة والسكون وكذلك الروح لما كانت نيرة متحركة
في التعارج، الى الملكوت بذاتها، شبهها بالنهار لما فيه من النور والحركة، وسكون
النفس الى ارض القالب قفلها، اي سبب تقيدها من العروج في متابعة الروح، وحركة
الروح قفلها اي سبب تقيدها عن السكون الى ذي الملك والملكوت.

ترجمه شرح

چون نفس ظلمانی است و در زمینی که محل اصلی آنست جای دارد لذا
نفس را بشب تشبیه نمود و وجه مشابهت آن تاریکی و سکون او است، و
چون روح نورانی، و متحرك در عروج و ترقی است و طیران بعالم ملکوت
دارد او را تشبیه به روز نمود، زیرا روز نورانی و متحرك است و توجه نفس
بر زمین قفل نفس است، همچنانکه توجه روح به بالا قفل روح است پس
نفس بسبب تعلق بر زمین از متابعت روح و عروج بعوالم علوی محروم است
و حرکت روح بعوالم رفیع، سبب تقييد و پای بند بودن آن به عروج و عدم
سکون است.

کلمه (۷۶)

قال: حقيقة النفس لا تدرك بالعلم و لا يعرف بالوجد بل يعرف منها
الاخلاق والاسم.

ترجمه متن: حقیقت نفس با علم قابل درک نیست و با وجدان هم

نمیتوان آنرا شناخت بلکه نفس را فقط با شرح اسم و اوصاف او میتوان شناخت .

شرح کلمه (۷۶)

اقول : ای کمالا یدرک حقیقة الحق بالعلم ولا يعرف بالوجد ، بل يعرف منه الاخلاق والاسم فحسب، فکذلك النفس لا تدرك، حقیقتها، بل يعرف منها الاخلاق و الاسم . و ربط معرفة الله بمعرفة النفس مشعر بهذا فی قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ای یمتنع معرفة النفس لامتناع لازمه وهو معرفة الله وذلك لان الله تعالى استودعها حقایق الاشياء كلها و اظهر منها اخلاق جميع الحيوان من الملائكة والشیاطین وغيرها و اضاف اليها اخلاق الربوبية و تتمها بها ، فلا يعرف جوهرها لذلك .

ترجمه شرح

یعنی همچنانکه حقیقت حق را با علم و وجدان نتوان شناخت بلکه فقط با اسم «یعنی با شرح اسم و تعریف لفظی» و اوصاف او را میشناسیم همچنین نفس را بحقیقت نمیتوان شناخت و فقط با اسم و اوصاف شناخته میشود. و مرتبط بودن شناسائی ایزد تعالی بشناختن نفس که در حدیث نبوی نیز اشاره بدان شده و پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «هر کس نفس خود را بشناسد خدای خود را شناخته است» مشعر بهمین معنی است یعنی معرفت نفس ممتنع است زیرا لازمه او که معرفت خدا است ممتنع میباشد. وجهت اینکه نفس را نمیتوان شناخت آنست که خداوند متعال حقایق جمیع موجودات را در نفس انسانی بودیعد گذاشته است .

« انزع انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر »

و تمامی موجودات عوالم علوی و سفلی در نفس مندمج است و نفس انسانی مظهر و نمونه جمیع اخلاق موجودات عالم است، از فرشته تا دیوو

پریان و حیوانات و علاوه بر اینها نفس انسانی مظهر اخلاق ربوبی است و تمامیت و کمال نفس با اوصاف ربوبیت است (چنانچه این مطالب در کتب حکمت و فلسفه مشروحاً بحث شده است) پس جوهر و حقیقت نفس را بجهات مذکور نمیتوان شناخت .

کلمه (۷۷)

قال: خلق الله النفس فجعل لها اخلاقاً من اخلاق جميع الحيوان فلها خلق من اخلاق الملائكة ، ولها خلق من اخلاق الشياطين ، وخلق من اخلاق الوحش و خلق من اخلاق السباع والبهيمة ، وخلق من اخلاق الطيور ، فاما الخلق من اخلاق الملائكة، فالطاعة والعبادة و اما الخلق من اخلاق الشياطين فالعجلة والسرعة والحدة ، و اما الخلق من اخلاق الوحش ، فالنفور والاستيحاش ، واما الخلق من اخلاق السباع والبهيمة فالقهر والكسر والاكل والشرب وغيرها، واما الخلق من اخلاق الطير فالخفة والسير، ثم اكمل اخلاقها باخلاق الربوبية من الكبر و التعظيم و طلب المدح و التبعيد ، فلذلك امر الله بمخالفتها و مجاهدتها ثم جميع ما استعبد الله بها خلقه من ذكره و مدحه تريد النفس لها و من اجلها فلذلك صارت عدواً .

ترجمه متن

خداوند متعال نفس انسانی را خلق نمود ، و از جمیع موجودات او صافی را در او قرارداد است . و برای اوصفتی است از اوصاف فرشته‌ها و اخلاقی است از اخلاق‌های شیاطین و حالتی است از حالات حیوانات وحشی و صفتی است از صفات درندگان و بهائم (چهارپایان) و صفتی است از صفات پرندگان . اما صفت فرشته‌ها در نفس آدمی اطاعت و بندگی است ، و صفت شیاطین عجله و سرعت و تندی میباشد ، و صفتی که از صفات

حیوانات وحشی است، عبارت از فرار و وحشت میباشد، و صفت سباع و درندگان و بهائم قهر و غلبه و شکستن و خوردن و آشامیدن و امثال اینها است، و صفتی که آدمی از صفات پرندگان دارد سبکی و گردش نمودن میباشد؛ بعد از این همه اوصاف از حیوانات و فرشته‌ها و شیاطین که خداوند برای نفس انسان قرار داده است علاوه بر اینها نفس را با صفات و اخلاق خدائی که عبارت از تکبر و استعظام و طلب مدح و بندگی دیگران است کامل نمود.

برای همین جهت: که اوصاف الهی نیز در نفس انسانی موجود است و از طرف دیگر اوصاف ربوبیت باید مخصوص ذات پروردگار باشد، و نباید آن صفات از انسان بروز و ظهور کند زیرا مکمل انسان خضوع و خشوع و تواضع و بندگی و فروتنی است نه تکبر و امثال آن، لذا خداوند متعال امر کرده است که آدمی برخلاف این صفات رفتار نماید و مجاهدت و ریاضت بکشد تا آن صفات از او زائل گردد. و جمیع اوصاف و صفاتی را که خداوند متعال برای خودش اختیار نموده است و از مخلوقات و مصنوعات خودش خواسته است که در مقام بندگی و اطاعت وی آنها را داشته باشند؛ نفس انسانی هم برای خودش آنها را میخواهد، و لذا نفس آدمی دشمن خدا است. (مخفی‌نماید نسخه‌های متن در اینجا مختلف بود و ما این جملات را از نسخه صحیح نقل کردیم)

شرح کلمه (۷۷)

اقول: فصل فی هذا الفصل جمیع اخلاق النفس التي يعرف منها، احسن التفصیل فلاحاجة الی البیان :

ترجمه شرح:

مصنف در این فصل از کلمات خود، جمیع اخلاق نفس را، که آدمی بدانها به بهترین وجه شناخته میشود تفصیل داد و احتیاجی به بیان و توضیح بیشتر ندارد.

کلمه (۷۸)

قال: جبلة النفس على محبة ممنوعاتها .

ترجمه متن : نفس طوری خلق شده است که چیزهایی که از او منع شده دوست دارد ! .

شرح کلمه (۷۸)

اقول: ای خلقت النفس على محبة كل مامنع عنها من المحرمات و المكروهات والفضول فلا بد من مخالفتها ومجاهدتها، و من هذا المعنى قيل : لو اشتبه عليك خاطران يتساويان بنظر العلم و لم تدر ايهما اتبعت فاتبع ما يخالف النفس لانه اقرب من الحق .

ترجمه شرح

یعنی خلقت نفس طوری است که دوست دارد هر چه را که از او ممنوع شده بجا آورد ، مانند محرمات و مکروهات و گفتارهای بی ربط و نابجا و طعامهای زیادی . (۱)

پس باید همیشه بانفس مخالفت و مجاهدت نمود، و از همین جهت است که گفته اند : اگر دو چیز متساوی بر قلب تو خطور کرد و از نظر علم معلوم نشد که کدامیک رجحان دارد و باید آنرا بجا آوری ، نگاه بر نفس خود کن و ببین هر کدام مخالف خواهش نفس است بدان که آن حق است ، و آنچه که مطابق میل نفس است او باطل است .

کلمه (۷۹)

قال : من رأى لنفسه متكلا لم يسلم من الكبر .

ترجمه متن : یعنی هر کس برای نفس خود محل اتکاء و اعتمادی

۱- نهج البلاغه: الجنة حفت بالمكاره والنار حفت بالشهوات .

بینند از تکبر سالم نمیماند .

شرح کلمه (۷۹)

اقول: الا تكال على الشيء الاعتماد عليه ، والمتكل اسم للمكان منه ،
ای من رأى لنفسه شيئاً يعتمد عليه من الاعمال والاحوال و المقامات لم يجد
السلامة من الكبر لانه يجد في نفسه بتمكناها غنى ، والغنى سبب الكبر والطغيان ،
قال الله تعالى: ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى .

ترجمه شرح : اتكال بر چیزی ، اعتماد کردن براو است ، ومتكل
اسم مکان است از مادهٔ اتكال ، وحاصل معنی این است : هر کس که برای
نفس خویش از اعمال و حالات و مقامات چیزی بیند و آنرا مورد اعتماد
و پشت گرمی خود قرار دهد ، سالم از کبر نخواهد بود . زیرا بسبب اعتماد
بآن اعمال و مقامات خودش را غنی می پندارد ، و غنا سبب تکبر و طغیان
و سرکشی است ، و خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است : انسان
طغیان میکند اگر خودش را غنی و بی نیاز بیند .

کلمه (۸۰)

قال: من لا يرى لنفسه متكلاً فهو متواضع .

ترجمه متن : هر کس برای نفس خود تکیه گاهی نبیند قهراً متواضع
خواهد بود .

شرح کلمه (۸۰)

اقول : معناه ظاهر مما سبق لانه لما لم ير لنفسه متكلاً كان متحققاً بالفقر ،
والفقر ينتج في النفس انكساراً وتواضعاً .

ترجمه شرح : معنای کلام مصنف از مفهوم جملهٔ سابق استفاده میشود
زیرا این جمله عکس کلمه قبل و بدین معنی است: هنگامیکه آدمی برای

نفس خود تکیه‌گاهی نبیند احساس فقر و بیچارگی خواهد نمود و فقر و بیچارگی هم موجب انکسار و شکستگی نفس، و تواضع است.

کلمه (۸۱)

قال : اری قناد یل تظهر من وصفی و شرراً تبرق من هوای، و نیرانا تشتعل من نفسی ، و غلبة تهیج من بشریتی ، و ذلك کلهما مظهرت من نفس النفس و لا یعرف لها غیرا خلاقها و هی ما وصفت .

ترجمه متن : یعنی می بینم چراغهایی نورانی از صفت انسانیت خودم ، و همچنین مشاهده میکنم شعله‌های آتشی از هوای نفس زبانه میکشد ، و آتشیایی از نفس و اوصاف رذیله او مشتعل میشود و این شعله‌های آتش به هیجان می‌آید از بشریت من، و همه اینهایی که گفته شد از صفات حسنه و قبیحه نفس است نه از خود نفس .

شرح کلمه (۸۱)

اقول : الشرر ما یرتفع من اللهب ، و الهوی میل النفس الی اصول خلقها من التراب و الطین اللاذب و الحماء المسون ، و الصاصل كالنفخار ، و لها بحسب کل میل خلق من البخل و الحسد و الشهوة و الغضب و الکبر و غیرها و هذه الاخلاق نیران تشتعل من النفس کل نار منها ترمی بشررها میلها الی اصلها ، و تلك النیران بشررها غلبة تهیج من البشرية ، و هی ظاهر النفس مأخوذة من البشرة كما ان الانوار الظاهرة من العبادات و الصالحات قنادیل ترهر من وصف الآدمية ، و هی باطن النفس من الآدمية ، قال الله تعالی فی وصف اهل النار و حیلولة الحال بینهم و بین اهل الانوار فضرِبَ بینهم بسورله باب باطنه فیة الرحمة و ظاهره من قبله العذاب و النفس و الحيوان فلهما تنفس اذلا بدلكل حیوان منه و كما ان لكل متنفس منه نفسین احد هما داخل یمد الحیوة و الاخر خارج یكون مادة لصورة الکلام و الصوت فکذلك

النفس لها نفسان، احدهما باطن يمدحيواتها بالاستمداد من بحر الحياة [الحقيقة] والاخر ظاهر يصير مادة لصورة الاخلاق الظاهرة منه ولا يعرف من النفس غيرها ؛ وقوله : هي ما وصفت ، للإشارة الى الاخلاق المذكورة في قوله : خلق النفس الخ وقوله : «ارى» اخبار عن حال مشاهدته اخلاق النفس و اوصافها .

ترجمه شرح

شرر زبانه‌های شعله آتش است ، هوی عبارت از میل نفس بسوی آن چیزهائیست که از او ساخته شده است ، مانند خاک و گل چسبنده و گِل‌های خشکیده مانند سفال که نفس از آنها ساخته شده است . و برای نفس بر حسب میل‌هایی که بسوی اصول خلقت خود دارد صفاتی است مثل بخل ، حسد ، شهوت ، غضب . و کبر ، و غیر از اینها ؛ و این اخلاق آتش‌هایی است که از نفس مشتعل می‌گردد و هر شعله را شررها و زبانه‌هایی است که از میل نفس بسوی اصل خود پیدا میشود و این آتشها و شراره‌ها از ظاهر نفس که بشریت نامیده میشود به هیجان می‌آید ، همچنانکه انوار درخشان عبادات و اعمال صالحه قندیل‌هایی هستند که از باطن نفس آدمی پدید می‌آیند ، و خداوند متعال در وصف اهل آتش در آیه شریفه فرموده: میان اهل بهشت و جهنم پرده و دیواری است که دارای دراست ، باطن آن رحمت است و ظاهر آن عذاب (یعنی صفات ظاهری و باطنی نفس هم همین‌طور است) و باید دانست که برای حیوان و نفس تنفسی است زیرا تنفس برای حیوان ضروری است . و همچنانکه برای هر نفسی که حیوان میکشد دو جنبه وجود دارد : جنبه

داخلی که موجب بقاء حیات او است و جنبه ظاهری که از آن صوت و کلام پیدا میشود ، همینطور نفس انسانی دارای دو نفس است یکی باطنی است که موجب حیاست و از دریای هستی استمداد میکند و کمک میگیرد ، و دیگری ظاهری است که منشاء اخلاق ظاهری نفس است و نفس را با آن اخلاق میشناسیم (چنانچه قبلا گفته شد که نفس را با اخلاق و آثار او میتوان شناخت ، نه با کنه و حقیقت) . و مصنف که فرمود : « وهی ما وصف الخ » اشاره باخلاق و اوصافی است که در کلمه (۷۷) گذشت و نیز مصنف در ابتدای کلام خود فرمود : « اری قنادیل » (می بینم چراغهای نورانی و یا شعله های آتشی که از نفس انسانی بحسب تمایلات خود بر خلقت اصلی یا در اثر عبادت و اعمال صالحه از او ظهور و بروز میکنند، تا آخر) اخباری است که از مشاهدات نفسانی در حال کشف؛ و اوصاف و اخلاق نفس انسانی در سیر بکمال ، خبر میدهد .

کلمه (۸۲)

قال : الهوی ز نار النفس ، والنفس ز نار القلب ، فالنفس انعدت بالهوی، والقلب یعقد بالنفس .

ترجمه متن : یعنی: هوای نفس ز نار و مانع از ترقی و تکامل نفس است، و همچنین نفس بازدارنده ترقیات قلبی است ؛ پس نفس بسبب هوی از ترقی باز میماند ، و قلب بممانعت نفس از سیر بمقامات عالیه باز میایستد .

شرح کلمه (۸۲)

اقول : الز نار ما یعقد به الوسط ، ای سبب انعقاد النفس و تقیدها عن مبلغ السعادة و الکمال هو الهوی . و سبب تقید القلب عن مبلغ کماله هو

النفس ؛ فالنفس انعقاده بالهوى والقلب انعقاده بالنفس .

ترجمه شرح : زنار چیز است که کمر را با او می بندند «کمر بند»
یعنی : هوی میان گیر و سبب انعقاد نفس است ، بدین معنی که هوای نفس
آدمی را زنجیر میکند و مانع از رسیدن او به سعادت و کمال میشود . و
همچنین سبب تقید قلب و کمر بند او از رسیدن به کلمات ، نفس است .
پس سبب انعقاد نفس هوی، و سبب انعقاد قلب نفس است .

کلمه (۸۳)

قال : انتهت معرفة النفس الى العجز عن تعريفها .

ترجمه متن : نهایت معرفت نفس عبارت از عاجز بودن از تعریف
نفس است .

شرح کلمه (۸۳)

اقول : اى غاية معرفة النفس ان يرى العارف عجزه عن تعريفها
کما هي .

ترجمه شرح : یعنی غایت معرفت نفس آنست که عارف از تعریف
حقیقت آن عاجز بماند .

الباب السادس فى القلب

(باب ششم در قلب)

کلمه (۸۴)

قال : القلب ميزان الحق

ترجمه متن : یعنی قلب ترازوی حقیقت است که با آن میتوان
حق را از باطل تشخیص داد .

شرح کلمه (۸۴)

اقول : المیزان آلة تعرف بها المساواة من اللامساواة ، و القلب حقيقة يعرف به الحق من الباطل و اهذا قال : « هو ميزان الحق » ، و كما ان الميزان له كفتان و لسان بينهما ، متى استوى نسبتہ اليهما صحت المساواة والا فلا ، فكذلك القلب له طرفان هما روح و نفس ، و مملك بينهما بمثابة اللسان متى استوى نسبتہ الى طرف الروحانية والنفسانية ، حكم عليه بانه صراط المستقيم ، والدين القويم فلا يغاب على سالكه رعاية الصورة فيتهود ، ولا رعاية المعنى فيتنصر ، والمتهود مغضوب عليه ، و المتنصر ضال عن الطريق المستقيم .

ترجمه شرح: میزان آلتی است «ترازو» که بوسیله آن مساوی بودن دو چیز و یا نامساوی بودن آن معلوم میگردد ، همچنین قلب در نهاد آدمی حقیقت و میزانی است که حق از باطل با او شناخته میشود، و برای همین است که مصنف فرمود : «القلب میزان الحق» یعنی قلب ترازوی حق است و حق را با او میشناسند ، و همانطوریکه ترازو دو کفه و یک زبانه دارد : موقعیکه نسبت زبانه بدو کفه مساوی باشد مساوات فهمیده میشود و الا عدم تساوی را معلوم میدارد . همچنین است قلب آدمی که برای او دو طرف : روح و نفس ، و نیز طریقه ای بین آن دو که بمانند زبانه ترازو است میباشد ، و قتیکه این میانه بهر دو طرف (روحانیت و نفسانیت) مساوی باشد آنرا راه راست و مستقیم و دین محکم گویند . و اگر جانب صورت و ظاهر رعایت گردید ، مغضوب علیهم است که مورد غضب الهی است و آن طریقه را طریقه یهودیت میگویند زیرا آنها بیشتر توجهشان بصورت دیانت است و اگر جانب معنی مرعی گردد و از صورت صرف نظر شود آنرا نصرانیت گویند که ضالین هستند و گمراهان میباشند .

(پس صراط مستقیم و دین قویم و راه راست آن دین و روشی است که هر دو طرف رعایت شود ، و میزان مادیت و معنویت و صورت و معنی هر دو منظور نظر گردد ، و آن دین اسلام است که آنرا دین وسط نیز نامند) .

کلمه (۸۵)

قال : سمی القلب قلباً لتقلبه وفي كل تقلب له علم ، و كل علم يؤدى الى حقيقة ، و كل حقيقة من ذلك ، طريق الى معرفة الله .

ترجمه متن : قلب را بدان جهت قلب گویند که دائماً در انقلاب و حالی بحالی بودن است و برای او در هر انقلابی علمی حاصل میشود ، و هر علمی که برای قلب حاصل میشود بسوی حقیقتی میکشاند و هر حقیقتی از آن حقایق راهی است بسوی معرفت خدا .

شرح کلمه (۸۵)

اقول: یعنی سمی القلب قلباً لتقلبه مع الحق تعالى يتجلى في كل حال بنوع من التجليات ، و القلب العارف بالله يعرف لكل تجلى ادباً يلائم موقعه فهو ابدأ يتقلب مع الحق و مراداته ، فاذا تجلى باسمه اللطيف علم ان مراده منه الشكر على نعمائه ففي كل تقلب له علم بمراد الحق منه ، و كل علم يؤدى الى حقيقة من الصبر والشكر و غيرهما و كل واحدة من هذه الحقایق طريق له الى الله تعالى .

ترجمه شرح: یعنی قلب ، قلب نامیده شده است برای اینکه منقلب است از حالی بحالی و خداوند در هر حالی يك نوع تجلی خاصی بقلب شخص عارف میکند ، و در هر تجلی شخص عارف ادب و اخلاقی اخذ میکند که تناسب با موقعیت خود دارد ، پس دائماً قلب ، با حق و حقیقت و مرادات الهی میگردد ، مثلاً وقتی خداوند متعال باسم لطیف بر قلب عارف سالک تجلی میکند سالک میفهمد که مراد حق از این تجلی

شکر کردن عارف است در مقابل نعمتهای خداوند منان که بالاترین آنها همین تجلیات است ، پس از این مثال روشن میشود که در هر تقلبی برای قلب، علمی بمرادات حق حاصل میشود ؛ و هر علم او را بحقیقتی میرساند مانند صبر و شکر که مثلاً اگر بلائی داده باید صبر کند و نعمتی داده باید شکر کند و همچنین تجلیات دیگر ، و هر يك از این حقایق راهی است بسوی معرفت خدا و قدمی است بسوی حق تعالی شأنه .

الباب السابع فی الدنيا والعقبی

(باب هفتم در دنیا و آخرت)

کلمه (۸۶)

قال : الدنيا سر ، وان له عوارض ظاهرة ، والعوارض تدنى الى الاصل ، ولاصل يدنى الى الهلاك .

ترجمه متن : یعنی دنیا يك چیز مخفی است و همانا برای او عوارض نمایانی است ، و هر عارضی از عوارض دنیا ، انسان را بسوی يك اصلی وصفی نزدیک میکند و هر صفی و اصلی بطرف هلاکت میکشاند . (توضیح مطالب مزبور در ترجمه شرح خواهد آمد) .

شرح کلمه (۸۶)

اقول : حقيقة الدنيا جحيم في كسوة [صورة] النعيم كشعة مشعلة ظاهرها نور وباطنها نار ، فلذلك قال : « الدنيا سر » ای امر مخفی و وصفه بالدنو لمباشرة الناس اياه و وهل [وهى] سميت دنیا الالدنوها من الناس وان كانوا لا يشعرون ، ثم وصفه بان له عوارض ظاهرة ای مازين للناس من شهوات الدنيا فانها عوارض ظاهرة عرضت لسر الدنيا فازينت بها كتزئين النار بالباطنة بالنور الظاهر العارض لها والناس الهاهم عن مشاهدة سر الدنيا

بصورة الجحيم ، حب التكاثر في الا موال والا ولاد الى ان ينكشف غطاء البشرية عن البصائر و يصير البصر حديداً فميقات هذا الكشف حينئذ كما قال الله تعالى : « الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر » ، وقال : « و برزت الجحيم لمن يرى » ، ولوامعن العاقل نظره في معرفة حقيقة الدنيا لرأها الآن بنظر علم اليقين جحيماً محفوفاً بالشهوات ثم يراها عند كشف العطاء بعين اليقين كما قال تعالى : « كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين » . فحينئذ يسأل من يحبها قبل الكشف نعيماً عن النعيم ، فيقال : اين النعيم ، الذي حسبته فيدركه الحسرة والندامة كما قال تعالى : ثم لتسألن يومئذ عن النعيم فاصل الدنيا وزينتها عوارض الانوار وهذه العوارض تدني المفتون المقبل بها الى اصلها الذي هو النار والاصل تدينه الى الهلاك كما ان نور الشمعة يدني الفراش الى جرم النار فيهلكه النار ، فكذلك يكون الناس يوم القيامة كالفراس المبتوث فان كلا منهم يبعث في الاخرة على صورة يناسب صفته في الدنيا.

ترجمه شرح كلمه (۸۶)

حقيقت دنیا جهنمی است بصورت نعمت ، مانند شمع سوزانی که ظاهراً روشن ، ولی باطنش آتش است و هرچه بر او نزدیک میشود میسوزاند و لذا مصنف فرمود : «الدنیاسر» یعنی دنیا يك چیز مخفی است و آنرا دنیا میگویند برای اینکه به انسان نزدیک است ، و دنیا نامیده نشده مگر بسبب نزدیکی آدمیان بدو و لولاینکه مردم حقیقت آنرا احساس نمیکنند (و درعین حال که دنیا نزدیکند باطن آنرا خوب درك نمیکنند) . سپس مصنف توضیح میدهد و تعریف میکند دنیا را براینکه : دنیا يك سلسله صفات و خواص ظاهری دارد . یعنی آنچه از زینتها و شگفتیها و عوامل شهوانی در دنیا وجود دارد آنها عوارضی ظاهری

هستند که بر باطن دنیا عارض شده‌اند . و آنها دنیا را زینت بخشیده‌اند
 بمانند زینت آتش بروشنائی و نور ظاهری که این روشنائی جذاب فریبنده
 انسان را از مشاهده باطن آنها که سوزاننده و مهلك است غافل و نابینا
 میکند « توضیح در ضمن مثال خواهد آمد » و همچنین حب تکاثر یعنی
 دوست داشتن زیادتی و زیاد نمودن متاع دنیا چه در اموال و چه در اولاد
 انسان را سرگرم و غافل میکند از مشاهده باطن و حقیقت دنیا تا روزیکه
 برده از روی کار برداشته میشود و چشم انسان تیز و بینا میگردد و آن
 وقتی است که آدمی وارد گودال قبر میشود ؛ چنانکه خداوند متعال
 فرماید : « **الهیکم التكاثر...** » (۱) یعنی زیاد کردن و انباشتن مال دنیا
 و سایر چیزهای او شما را مشغول کرده است تا آنجائیکه وارد قبرها
 میشوید . و در آیه دیگر میفرماید : « **و برزت الجحیم لمن یری (۲)** »
 یعنی جهنم که باطن دنیا است روزی آشکار میشود بر آنهائیکه میبینند .
 پس اگر شخص عاقل دقت و توجه کند در شناختن حقیقت دنیا ، هر آینه
 با چشم علم الیقین (۳) دنیا را در وضع کنونی آتشی مشاهده میکند که
 پیچیده باشهوات و لذتها است و بعداً هم وقتی که برده‌ها برداشته شد با چشم
 عین الیقین میبیند و درك میکند که حقیقت دنیا همان آتش محفوف با
 لذات میباشد، چنانکه خداوند بزرگ فرموده : « **كلا لو تعلمون علم
 الیقین...** » (۴) یعنی (نچنین است ، اگر بدانید بدانستن یقین ، هر
 آینه (دنیا را بصورت) دوزخ ببینید البته، سپس آنرا با عین الیقین بهمین

(۱) - سوره تکاثر، ۱۰۲ : ۱ و ۲

(۲) - سوره نازعات ، ۷۹ : ۳۶ .

(۳) - تعریف و توضیح مراحل سه گانه یقین در پاورقی ص ۳۰۳ گذشت .

(۴) - سوره تکاثر ، ۱۰۲ : ۵ و ۶ و ۷ .

وصف خواهید دید). و در این هنگام از کسی که خیال میکرد دنیا نعمتی است و ظاهر فریبنده او چشم او را کور کرده بود، پرسیده میشود کجا است آن نعمتهائی که تو خیال میکردی؟! و سپس پشیمانی و حسرت و ندامت بر او دست میدهد (چنانکه حق تعالی فرماید: «**وانذرهم یوم الحسرة**» (۱) یعنی ای پیغمبر مردم را از روز حسرت و ندامت بترسان) و نیز درباره پرسش از آنان خداوند متعال میفرماید: «**ثم لتسئلن یومئذ...**» (۲) یعنی هر آینه سؤال گردیدد میشوید شما از نعمتهای دنیا، حاصل اینکه حقیقت دنیا و زینتهای ظاهری فریبنده او نورهایی است عارضی و غیر ذاتی، و این انوار فریبنده، روی آوردگان و شیفتهگان بدانهارا باصل که آتش است میکشاند و آتش آنها را تباه و هلاک میکند. و همچنانکه نور شمع و چراغ پروانه را بخود جلب میکند و او را میسوزاند. همچنین انسان در روز قیامت مانند پروانههای بهمریخته روی آتش جهنم می ریزند (همانطوریکه روی نعمتهای دنیا می ریختند) و اشخاص در روز قیامت روی عقائد و صفاتی که در دنیا داشتند محشور میشوند و هر کس هر صفتی از صفات مخصوص حیوانی را داشته باشد مانند آن حیوان محشور و بعرصه محشر میآید (۳).

۱- سوره مریم، ۱۹: ۳۹.

۲- تکوین، ۱۰۲: ۸.

۳- در حدیث آمده یحشر الناس علی صورة یحسن عندها القردة والخنازیر یعنی در روز قیامت بعضی از مردم بصورتی محشور میشوند که میمون و خوک از آنها بهترند. و نیز در حدیث دیگر آمده: یحشر الناس علی صورة نیاتهم؛ مردم در روز قیامت بصورتی مناسب بانیات و اعمال دنیا محشور میگردند و چه خوش سروده شده:

هویدا گردد اندر روز محشر
بخوان تو آیه تبلی السرائر

همه افعال و اعمال مدخّر
همه پیدا شود آنجا ضمائر

کلمه (۸۷)

قال : كل مادنا منك فاشغلك عن الحق فهو دنياك .

ترجمه ۴ متن : یعنی هر چیزی که نصیب تو شود و بر تو رسد و ترا از خدای و حق غافل کند آن دنیای تو است .

شرح کلمه (۸۷)

اقول : حکم علی کل مادنا من العبد من الشهوات بانه حقيقة الدنيا، ولكن قيده بكونه شاغلا عن الحق فدل بمفهومه على انه اذا لم تكن شاغلا لاحد عن الحق لم يكن بالنسبة اليه دنيا ، فكيف لا واهل الله و خاصة كائنون في الدنيا بالصور و القوالب باثنون عنها بالمعاني و القلوب لانهم في مقعد صدق عند مليك مقتدر .

ترجمه شرح

مصنف در این قطعه از کلام خود فرمود : هر چیزیکه بانسان نزدیک میشود و نصیب او میگردد از شهوات و لذات و متاع دنیا و او را از یاد خدا غافل میکند و از حق و حقیقت دور میکند آن دنیای او است. و معلوم است که همه نعمتها و لذتهای جهان، دنیا نیست بلکه در آن صورت دنیا است که از یاد خدا و توجه بحق غافل نماید ، و معلوم است اگر کسی را از حق و خدا غافل و مشغول نکند نسبت بر او دنیا نیست و چگونه ممکن است بطور کلی حکم کنیم و بگوئیم نعمتها و لذتها برای همه مردم، دنیا است در صورتیکه اولیاء و دوستان خاص خداوند متعال بصورت ظاهر در دنیا بودند و از نعمت های آن استفاده میکردند ولی در واقع قلوب پاک آنها از دنیا جدا بود و پیش خدای خود بودند و با خدای خود مشغول بودند و چیزی آنها را از یاد خدا غافل نمی نمود.

کلمه (۸۸)

قال : قبول الحق بمشاهدة النفس دنيا، ورد الحقيقة لغيوبة النفس
آخرة .

ترجمه متن: قبول نمودن حقی با بودن حفظ نفسانی در او ، دنیا
است ، و برعکس رد نمودن حقیقتی با عدم تمایلات نفسانی و مخالفت
حظوظ شخصی، آخرت است .

شرح کلمه (۸۸)

حاصل هذا الكلام ان الدنيا ما ترى النفس فيه حظها ايأ ماكان
فقبول الحق مع مشاهدة النفس حظها فيه دنيا ، و ردالحقيقة بغيبة النفس
عن حظها في ذلك آخرة . وذلك لانه قد يقبل شخص حقيقة التوحيد ويدركها
فيسترق الغير المطمئنة السمع في ذلك فيشاهد حظاً لها فيه من قبول الحق ،
والجاء عندهم ؛ كعارف بقى عليه شيء من صفات النفس فقبوله هذا عين
الدنيا لانه يقبله بحظ النفس ، وقدردها شخص آخر لغيوبة النفس عن حظها
كزاهد ليس له ان يدرك حقيقة التوحيد فلا يقبلها بل يرددها فردة هذا عين الاخرة
لانه يرده لله لا لنفسه.

ترجمه شرح : حاصل معنی این کلام آنست : هر چیزی که نفس
در او حظی دارد ولو اینکه آنچیز حق باشد ولی در قبولی آن برای نفس
حظ و لذتی بوده باشد ، آن دنیا است ، و برعکس هر چیزی که او
بر خلاف حظ و شهوت نفس بوده باشد ، ولو اینکه آنچیز رد حقیقی باشد
آن آخرت است . مثلاً اگر شخصی حقیقت توحید را درک و قبول کند
و نفس اماره در قبول نمودن توحید حظی داشته باشد مانند کسب شهرت
و جاه و معروفیت بعنوان موحد در میان مردم ، خود قبول نمودن این
حق دنیا است مانند عارفی که هنوز صفات نفسانی آن تطهیر نشده باشد

اگر توحید را مثلاً برای شهرت در میان مردم قبول کند ولو اینکه در واقع حقی را قبول کرده و لکن چونکه حظ نفسانی را در آن اعمال نموده است لذا این دنیا است . و برعکس اگر کسی حقیقتی را رد کند برای آنکه رد آن حقیقت برخلاف میل و حظ نفسانی او است ، خود رد اینگونه حقیقت ، آخرت است ، مانند زاهدی که نمی تواند حقیقت توحید را درك کند لذا آنرا قبول نمیکند و رد مینمایند ، اما اینگونه رد و عدم قبول عین آخرت و محض حقیقت است زیرا چنین ردی برای خدا است نه برای نفس خویش .

کلمه (۸۹)

قال : الدنيا وجود قرب النفس.

ترجمه متن

هر چیزی که بتمايلات نفسانی آدمی نزدیک باشد او دنیا است .

شرح کلمه (۸۹)

اقول: معناه قریب مما سبق وهو ان كل ما وجد قرب النفس منه فطلب الحظ فيه فهو دنیا .

ترجمه شرح: معنی این کلام مثل معنای جملات سابق است یعنی هر چیزی که به نفس نزدیک باشد و آدمی از آن حظی برد دنیا همانست .

کلمه (۹۰)

قال: كل ما دنا من النفس فقبلها فهو دنیا .

ترجمه متن: هر چیزی که نزدیک بنفس باشد و نفس آنرا قبول کند، آن دنیا است .

شرح کلمه (۹۰)

اقول : هذا ايضا موافق لما تقدم الا انه زاد فيه قيداً وهو قبول
مادني من النفس اياها اذ ليس كل مادني من النفس دنيا ، فان الله تعالى يدنو
من النفس و ليس بالدنيا اذ هو لا يقبلها بل يحبها و الدنيا يقبل من
يد نوا منه .

ترجمه شرح : اين جملات هم از جهت معنى مانند جملات سابق
است فقط يك قیدی اضافه دارد و آن اينستكه : مصنف فرموده :
« مادني من النفس فقبلها ... » يعنى نزد نفس باشد و نفس هم آن را
بپذيرد ، چون هر چيزيكه صرفاً بتمايلات نفسانى نزديك باشد دنيا نيست
زيرا خداوند متعال نزد نفس است و حال آنكه دنيا نيست بجهت آنكه
خداوند نفس را قبول نمى كند بلكه آنرا دوست ميدارد ، در صورتيكه
دنيا هر كه را و هر چه را كه باو نزديك شود مى پذيرد و بخود قبول
ميكند .

كلمه (۹۱)

قال : الدنيا رهن الاخرة ، والاخرة رهن الحقيقة .

ترجمه متن : دنيا گروگان آخرت است ، و آخرت درگرو حقيقت
است . (يعنى اگر از دنيا نگذرد بآخرت نميرسد ، همچنين اگر از آخرت
نگذرد بحقيقت نميرسد) .

شرح کلمه (۹۱)

الرهن بمعنى المرهون و هو عين يوثق بهادين ، الله تعالى اشترى
من المؤمنين اموالهم وانفسهم بان لهم الجنة ، فالجنة دين على الله فى ذمته للمؤمنين
والا موال والانفس التى اشترها منهم عين الدنيا وهى المرهونة عندهم
لا ينفك الا عند اداء الدين و هو الجنة ، فالدين رهن الآخرة وكذلك الآخرة

رهن الحقيقة بالنسبة الى العارفين لانهم لا يرضون الا بالحقيقة التي هي حقهم الثابت في ذمة الله والجنة رهن عندهم يتسلون به كما قيل : الجنة تسلي العارفين فاذا جاء ميقات اللقاء و انكشف الامر عن ساقه ينفك هذا الرهن فيشغلون بالله و يلهيهم مشاهدة الحق عن مطالعة نعيم الجنة ، و قال ابو يزيد قدس الله روحه عباد يستغيثون من الجنة كما يستغيث اهل النار من النار .

ترجمه شرح: رهن بمعنی مرهون است و آن چیزی است که وثیقه میگذارند در مقابل دین . و مراد از آن در این مقام دین خدا است زیرا بموجب آیه شریفه (۱) خداوند متعال ، اموال و نفوس مؤمنین را در مقابل بهشت خریداری کرده است ، پس بهشت در ذمه خدا نسبت بمؤمنین دین است و اموال و نفوس مؤمنین را که خداوند متعال خریده است اینها دنیای سالکان مؤمن است که در مقابل بهشت رهن هستند و این رهن فك نمیشود و از گرو خارج نمیگردد مگر اینکه دین را که عبارت از بهشت باشد تأدیه نماید ، پس دنیا رهن آخرت است و همچنین آخرت رهن حقیقت است ، البته رهن بودن آخرت در مقابل حقیقت ، مخصوص عارفان است زیرا آنها بغیر از حقیقت که حق ثابت آنها است بر ذمه خداوند ، بهیچ چیز دیگر راضی نمیشوند و بهشت گروگان عارفان است که خود را بدان تسلی میبخشند تا بحقیقت واصل شوند؛ چنانکه گفته شده: « بهشت سبب تسلی خاطر عارفان است » پس هنگامیکه لقاء خداوند میسر گردد و کشف حقیقت برای عارفان بشود ، رهن آنان یعنی بهشت فك میگردد و عاشق وار بخداوند مشغول میشوند . و در اینحال مشاهده انوار و جمال الهی آنها را از بهشت و نعمت های آن غافل میکند و فقط بذات سبحانه

تعالی توجه دارند و از غیر او آزاد و گسیخته‌اند . بایزید بسطامی (متولد ۱۶۰ یا ۱۸۰ ق متوفای ۲۶۱) در این مقام گفته :

گروهی از بندگان خدا از بهشت فرار و دوری میکنند برای دیدن جمال حق، همچنانکه اهل جهنم از آتش آن فرار میکنند و استغاثه می‌جویند.

کلمه (۹۴)

قال : الخلق اضلهم ظلمة الدنيا ، وظلمة النفوس ، فذهاب ظلمة الدنيا بالعلم وذهاب ظلمة النفوس بالوجد .

ترجمه‌متن : یعنی خلق را ظلمت تاریکی نفس و دنیا گمراه نموده است و از بین رفتن تاریکی دنیا با علم و دانش است که بدستورات دینی عمل نماید تا از تاریکی دنیا متخلص شود، ولی از بین بردن ظلمت و تاریکی نفس با وجد است .

شرح کلمه (۹۴)

اقول: اضله عن السبيل جعله ضالا عنه و من المضلات وجود الظلمة ، والحقيقة صراط اضل الناس عنه ظلمتان ، ظلمة الدنيا وظلمة النفوس ، فظلمة الدنيا وهى شهواتها وزينتها تذهب بنور العلم بانها معدومة الاصل من حرفة الزينة (؟) ولها ظلمة النفوس وهى اهوائها وحظوظها فلا يذهب بمجرد العلم بانها زائلة باطله بل يرتفع بنور الوجد كارتفاع الظل و زواله بنور الشمس .

ترجمه‌شرح : ضلالت بمعنی گمراهی است و « و اضله عن السبيل الخ » یعنی او را از راه گم کرد و او را گمراه قرار داد ، و از جمله چیزهاییکه راه را بر انسان گم میکنند ظلمت و تاریکی است ، و رسیدن بحق و حقیقت راهی است که بسبب دو ظلمت انسان از آن گمراه

میشود یکی ظلمت دنیا و دیگری ظلمت نفس است ، ظلمت دنیا عبارت از شهوات و زینتهای اوست ؛ و این ظلمت را میتوان بنور علم و دانش از بین برد و ریشه آنرا معدوم ساخت ولیکن ظلمت نفوس که عبارت از هواها و حظوظ او است آنها را با علم نمیتوان زائل نمود بلکه آنها فقط بانور وجد از میان میرود (توضیح وجد در باب دهم خواهد آمد) مانند تاریکی شب که باطلوع خورشید بکلی زایل میشود .

کلمه (۹۳)

قال : ليس بين النفس والقيامة الا نفس .

ترجمه متن فاصله میان انسان و قیامت يك نفس است اگر نفس قطع شود قیامت برپا میشود .

شرح کلمه (۹۳)

اقول : معناه ان الحاجب بين النفس والقيامة هو الحياة الدنيا لان من مات فقد قامت قيامته و الحياة اصل النفس فليس بين النفس والقيامة الا نفس .

ترجمه شرح : یعنی حاجب و حائل میان نفس انسان و قیامت يك نفس کشیدن است زیرا هر کس که میمیرد قیامت او برپا میشود (۱)

۱- مقصود قیامت صغری است؛ قیامت بر چهار قسم است : قیامت صغری و وسطی و کبری و عظمی قیامت صغری بمحض خروج روح از بدن برای آدمی برپا میشود بدلیل روایت وارده : « من مات فقد قامت قيامته » قیامت وسطی را بعالم برزخ تعبیر کنند ، و قیامت کبری روز بعث و انگیزته شدن آدمی است برای رسیدگی باعمال خیر و شر او و در قرآن سوره نازعات ۷۹ آیه ۳۴ میفرماید: « فاذا جاءت التامة الكبرى » یعنی چون داهیه و بلائی بزرگ (یعنی قیامت) در آید . قیامت عظمی قیامت عارفان است در این دنیا که فرموده اند : « مو تو اقبل ان تموتوا » و « اخر جوامن الدنيا قلوبكم من قبل ان تخرج منها ابدانكم... » نهج البلاغه .

اساس وریشه زندگی انسانی و سایر حیوانات با نفس یعنی با تنفس است پس اگر تنفس قطع شود حیات از بین میرود ؛ لذا حائل میان نفس و قیامت قطع شدن نفس است .

کلمه (۹۴)

قال: الناس على متن الصراط واقفون وهم لا يشعرون ، فان الدنيا آخرة الصوفيه، وفي الآخرة صراط و ميزان و جنة و نار و صراط الصوفية في الدنيا طريقهم ، و هو احد من السيف ، و ميزانهم قلوبهم و هو ارجح الموازين ، و جنتهم اقبال قلوبهم ، و نارهم ادبار قلوبهم .

ترجمه متن : یعنی مردم در دنیا روی صراط ایستاده اند در صورتیکه اطلاعی از آن ندارند ، آخرتی که برای عموم مردم در عالم عقبی است ، برای گروه اهل تصوف در دنیا است . و در عالم آخرت صراطی و میزانی و بهشت و جهنمی است ، (و اینها همه برای اهل تصوف در دنیا است) و صراطی که برای مردم در آخرت است برای صوفیه در دنیا میباشد ، و آن راهی است که بطرف خداوند میروند و تیزتر از شمشیر است ، و میزان آنها قلوب آنها است و آن بهترین میزان و ترازوها است ، و بهشت ایشان اقبال و توجه قلوبشان بخداوند است ، و آتش جهنم آنها ادبار و رکود قلوب آنها از پروردگار میباشد ، (پس همه چیزهایی که در آخرت است صورت آن در دنیاهست ولی اهل عرفان و تصوف آنها را درك میکنند نه دیگران) .

شرح کلمه (۹۴)

اقول : الامور الموعودة في الآخرة من الصراط و الميزان و الجنة و النار حقایق منكشفة صورها في الآخرة للمؤمنين ، و في الدنيا للعارفين

المرادين بالصوفية ، فانهم لمجانبة حظوظ النفس كانهم ماتوا فحشروا و عرض عليهم القيامة بما فيها ، فصارت الدنيا آخرتهم وكان ما هو و عدلغيرهم نقد لهم وغير الصوفية من العاملين باشارة العلم الذين هم متعشرون باذيال صفات النفس عن الخروج الى فضاء الكشف بسلوكهم طريق الشرع واقفون على متن الصراط ولكنهم لايشعرون به لوجود الحجاب ، و وصف طريق الصوفية بانه احد من السيف لانه حاق الوسط بين طرفي الافراط والتفريط و ذلك في غاية الدقة والحدة وكون القلب ميزانا مضي شرحه. واما كونه ارجح الموازين فانه يعرف الحق من الباطل وغيره من الموازين يعرف به المساواة من اللامساواة في الاجسام الكثيفة ، وقوله: «اقبال قلوبهم» اي على الله، وقوله، ادبار قلوبهم اي عن الله، وقد ورد ان للقلوب اقبالا وادباراً .

ترجمه شرح: يعنى چيزهائى كه خداوند متعال در عالم آخرت وعده داده است از قبيل : صراط ، و ميزان و بهشت و جهنم حقايقى است كه براى مؤمنين در آخرت ظاهر و منكشف ميشود ، ولى براى اهل تصوف يعنى عرفا اين حقايق در دنيا آشكار ميشود ، زيرا آنها بسبب دورى جستن از هواى نفس گويا در همين عالم دنيا مرگ را ديده اند و عالم حشر را مشاهده نموده اند و قيامت با همه حالات خوفناك خود بر آنها آشكار شده است و آنچه زهائى كه (يعنى احوال و حالات قيامت) براى ديگران وعده ونسيه است براى اهل عرفان نقد است. و آنهايى كه در قيد حجاب نفس ، و از سير نمودن در فضاي كشف وشهود محروم هستند آنها در روى صراط هستند ولى از آن خبر ندارند و از مشاهده آن محجوبند . سپس مصنف صراط عرفا را توصيف ميكند براينكه تيزتر از شمشير است زيرا صراط آنها در وسط حقايقى افراط و تفريط است و آن بسيار دقيق و باريك است وبامختصر انحرافى از آن خارج ميشوند.

و در وادی خطرناک ضلالت سقوط میکنند ، و اما اینکه قلب اهل عرفان میزان است شرح آن در کلمه (۸۴) گذشت ، و اما اینکه قلوب آنها بهترین میزانها است ، برای اینکه بوسیله قلوب آنها حق از باطل شناخته میشود؛ ولی در میزانهای عادی مساوات و عدم مساوات دو شیء جسمانی کثیف سنجیده میشود . و مقصود مصنف از اینکه فرمود : اقبال قلوب عرفا بهشت ، و ادبار آن جهنم است ، یعنی اقبال و توجه قلوب آنها بر خدا بهشت ؛ و ادبارش از حق جهنم است (۱) .

کلمه (۹۵)

قال: مجاورة الرحمن في داره بغية العالمين وحسب العارفين .

ترجمه متن : مجاورت پروردگار در بهشت مطلوب و آرزوی اهل عمل بعلم ظاهری است ، ولی این مقام و مکان نسبت باهل عرفان زندان است .

شرح کلمه (۹۵)

اراد بالدار : الجنة؛ والبغية : المطلوب ای لایرضی العارف بالبغية و المجاورة بل بالشهود و المحاورة و العالم يطلب ما هو منه يهرب من المجاورة في الجنة بغير شهود ، و المراد بالعالم هنا المؤمن العامل بعلمه .

ترجمه شرح : مراد از کلمه دار در کلام مصنف بهشت است ، و « بغية » بمعنی مطلوب است ، یعنی شخص عارف هرگز به غیبت و مجاورت رحمن راضی و قانع نمیشود بلکه شهود و محاورت و مخاطبت

۱- روایات زیادی در « اصول کافی : کلینی » در همین زمینه وارد شده که برای قلوب اقبال و ادباری است (یعنی میل و توجه باعمال نیک و کردار حسنه و عدم میل و توجه بآنها)

را میطلبید « یعنی به بهشت و نعمت های ظاهری آن راضی نمی شود بلکه مشاهده و مشافهه محبوب را طالب است » ولی شخص عالم و عامل با حکام دین ، طالب همین بهشت است که اهل عرفان از آن فرار میکنند و بآنها زندان است . و مقصود از کلمه عالم در کلام مصنف شخص مؤمن و عامل بعلم خود میباشد .

کلمه (۹۶)

قال : ان الدارين حبس الجبار .

ترجمه متن : دنیا و آخرت زندان خداوند جبار است .

شرح کلمه (۹۶)

اراد بالدارين الدنيا والآخرة و الجبار اسم من اسماء الله تعالى و معناه الذي يجبر الاشياء على و فوق ارادته ، وانما جعل الدارين حبسه لان كل من جبره على الشغل بالدنيا والآخرة محجوب عن مشاهدته، حبسه في حبس الحجاب ، فالدنيا حبس بالنسبة الى المؤمن والعارف والآخرة حبس بالنسبة الى العارف دون المؤمن فانها مطلوبة، كما ان الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر.

ترجمه شرح

مقصود مصنف از دارین ، دنیا و آخرت است ، و لفظ جبار یکی از نام های خداوند متعال است و معنی آن مجبور نمودن اشياء است بر طبق اراده خود ، همانا خدای تعالی دنیا و بهشت را زندان قرارداد ، برای اینکه هر کس را که ایزد متعال بنا بر اراده خود مشغول به نعمتی از نعمت های دنیا و آخرت بنماید قهراً او از مشاهده حق محجوب بوده و در زندان حجاب محبوس است پس دنیا حبس مؤمن و عارف است ، ولی آخرت فقط نسبت به عارف حبس است و مطلوب مؤمن است ؛ چنانکه گفته شده دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است .

کلمه (۹۷)

قال : جعل الله الدنيا على اشارة البعد في حقيقة القرب ، وجعل الاخرة على اشارة القرب في حقيقة البعد .

ترجمه متن : یعنی : خداوند متعال دنیا را قریب قرار داده است در حالیکه او بعید است « زیرا که گذشته و گذرا است » و برعکس آخرت را بعید قرار داده است در صورتیکه او نزدیک میباشد .

شرح کلمه (۹۷)

اقول: ای جعل الله الدنيا على صفتين متنافيتين وهما البعد والقرب وكذلك الاخرة الا ان الدنيا جعلها على اشارة البعد في حقيقة القرب ، والاخرة جعلها على اشارة القرب في حقيقة البعد. و المعنى ان الله سبحانه جعل حقيقة الدنيا قريبة بالصورة ولفظة الدنيا موضوعة لها بعيدة بالمعنى لانها ماضية والماضى بعيد ، و جعل حقيقة الاخرة بعيدة بالصورة كما ينبئ لفظها عن ذلك قريبة بالمعنى لانها آتية وكل ماهو آت قريب لانه معدوم يشار اليه بانه يوجد البتة ، والماضى معدوم يشار اليه بان لا يوجد ابداً .

ترجمه شرح

خداوند متعال دنیا را بر دو صفت متضاد «قرب و بعد» قرار داده و همچنین آخرت را ، و فرق میان دنیا و آخرت در این دو صفت متخالف اینست که : خداوند متعال دنیا را بظاهر و صورت قریب و نزدیک قرار داده ، و لفظ دنیا هم باین مناسبت بر او وضع شده است الا اینکه در معنی و حقیقت دور و بعید است زیرا که او گذشته، و چیزی که گذشته و از بین رفته است دور است ؛ و آخرت برعکس بحسب صورت

دور بنظر میرسد چنانچه لفظ آخرت باین معنی دلالت دارد ولی بحسب واقع و حقیقت نزدیک است ، چونکه آخرت در هر آن و ساعتی بطرف انسان میآید و چیزی که باین سرعت میآید قطعاً نزدیک خواهد بود و براو خواهد رسید ؛ و بنابراین آخرت معدومی است که بوجود حتمی و قطعی آن اشاره گشته . ولکن چیزی که گذشته و بقیهرا میرود و دائماً از انسان دور میشود قطعاً بعید است (و آن عبارت از دنیا است) .

کلمه (۹۸)

قال : الدنيا قنطرة الآخرة .

ترجمه متن : یعنی دنیا پل آخرت است .

شرح کلمه (۹۸)

اقول : معناه ان الدنيا دار ممر الى الآخرة لا دار مقر .

ترجمه شرح : دنیا محل عبور و گذرگاهی است به آخرت ، و جای اقامت نیست (۱) .

کلمه (۹۹)

قال : وجدت نعيم الدنيا والآخرة في نفس ، و وجدت مرارة الدنيا والآخرة في نفس .

ترجمه متن

لذت دنیا و آخرت نسبت به عاشق محب و عارف مجذوب در یک لحظه است و آن لحظه مشاهده محب و معشوق است ، و همچنین مرارت و

۱- متخذ از فرمایش امیرالمومنین علیه السلام است از کتاب نهج البلاغه:

« انما الدنيا دار مجاز والآخرة دار قرار . فخذوا من ممرکم لمقرکم . . . »

تلخی دنیا و آخرت در يك لحظه است و آن عبارت از دوری و غیبت مطلوب
و مقصود است .

شرح کلمه (۹۹)

اقول: اعلم ان للمحب نفسين : نفس في مشاهدة المحبوب وفيه يجد
نعيم الدارين ، و نفس في غيبة وفيه يجد مرارة الدارين .

ترجمه شرح

بدانکه برای شخص عاشق و محب دو لحظه موجود است: یکی
هنگام مشاهده محبوب و معشوق که در آن نعمت دنیا و آخرت برای
عاشق است. و دیگری لحظه غیبت و دوری از دوست که در آن برای عاشق
تلخی و مرارت دنیا و آخرت میباشد .

الباب الثامن فی بیان الحقیقة و الرسم

(باب هشتم در بیان حقیقت و رسم است)

کلمه (۱۰۰)

قال : الحقیقة : المشاهدة بعد علم اليقين وذلك قوله تعالى : «افمن
كان (۲) على بينة من ربه وتيلوه شاهد منه» فالبيئة ظاهر العلم ، والشاهد من
الحق حقيقة المشاهدة .

ترجمه متن

حقیقت، مشاهده است که بعد از علم اليقين حاصل میشود چنانچه
از آیه شریفه مستفاد میشود که خداوند متعال میفرماید: آیا کسیکه بینة
و دلیلی از خدای خود دارد و پشت سر آنهم مشاهده و حقیقتی است یعنی

عین الیقین ، مانند آن کسی است که دارای این مقام نیست ؟

شرح کلمه (۱۰۰)

اقول: البينة، الدليل المبين للمدلول والمراد هنا علم اليقين، و يتلوه أي يتبعه من التلو والضمير فيه للبينة لانه بمعنى الدليل والشاهد ايضاً بمعناه، والمراد به عين اليقين، والضمير في منه عائد الى الرب، حكم على الحقيقة بانها المشاهدة لانها يعرف بها والمشاهدة عين اليقين وهي بعد علم اليقين وهاتان المرتبتان من اليقين بما بينهما من الرتب المذكورتان في قوله تعالى: «افمن كان على بينة من ربه» اي علم اليقين، «ويتلوه شاهد منه» اي عين اليقين، و جواب الشرط محذوف؛ والتقدير: افمن كان على هذه الصفة كمن لا يكون كذلك.

ترجمه متن

بينة بمعنی دلیلی است که بیان کننده مدلول خود باشد، و مقصود از بینه در این مقام علم اليقين است (۱) «ويتلوه» بمعنی «يتبع» یعنی تابع شدن و پشت سر آمدن است که مشتق از تلاوست و ضمير متصل به «يتلوه» به بینه بر میگردد و با اینکه بینه مؤنث است ولی ضمير يکه براو بر میگردد مذکر است برای آنکه بینه بمعنی دلیل است و آن مذکر است و شاهد هم بمعنی دلیل است و مقصود از شاهد در اینجا عين اليقين است «يعنى خود آنچه يکه متعلق يقين است» و ضمير «منه» به رب بر میگردد. پس نتیجه این میشود: که مصنف حقیقت را عبارت از مشاهده دانست چونکه حقیقت بسبب مشاهده شناخته میشود و مشاهده هم عين اليقين است و رتبه او بعد از علم اليقين است «زیرا علم اليقين، علم قطعی و

۱- مراحل سه گانه يقين و تعريف آن در پاورقی صفحه ۳۰۳

گذشت.

جزمی را گویند ، و عین الیقین خود متعلق یقین و قطع است و این دومرتبه از یقین «علم الیقین و عین الیقین» و رتبه‌های فیما بین آن دو در آیه شریفه ۱۷ سوره هود مذکور است بدین تعبیر : آیا کسیکه بینة و یقینی از پروردگار خود دارد که مراد علم الیقین است ، و شاهد و دلیلی هم پشت سر آن دارد که مراد عین الیقین است مانند آنکسی است که این صفات را ندارد ؟ و جواب شرط در آیه شریفه محذوف است و تقدیر آن چنین است : « افمن كان... كمن لا يكون كذلك » یعنی آیا کسیکه برینة و شاهی است بمانند کسیست که چنین نیست ؟.

کلمه (۱۰۱)

قال : الحقيقة مقدمة الحق .

ترجمه متن

حقیقت که عبارت از عین الیقین است مقدمه حق الیقن میباشد.

شرح کلمه (۱۰۱)

اقول: یعنی ان حال المشاهدة فی البدایة لا يستقر ، و فی النهایة یصیر مقاماً ثابتاً و یطلق علیه اسم الحق ای حق الیقین و الحاصل ان عین الیقین مقدمة حق الیقین ، و التقدمة مصدر بمعنی التقديم و وقع هنا بمعنی المقدمة .

ترجمه شرح : یعنی : مشاهده در بدایت حال سالك ثابت و برقرار نیست ولی در انتهای سیر سالك مقام ثابت و برقراری میباشد و نام آن را حق گویند یعنی حق الیقین نامند و حاصل کلام اینست که عین الیقن مقدمه حق الیقین است ، و تقدمة مصدر و بمعنی تقدیم است و مراد در اینجا مقدمه است نه معنی مصدری (و مخفی نماند که یقین را سه مرحله است : علم الیقین ، عین التیقین ، حق الیقین و شرح مراحل مذکور در پاورقی ص ۳۰۳ همین کتاب گذشت) .

كلمه (١٠٢)

قال: الدخول في الحقيقة بالخروج من الحقيقة، والخروج من الحقيقة بالدخول في الحقيقة .

ترجمه متن يعنى دخول در حقيقت و وارد شدن بر آن با خارج شدن از او است ، و همچنین خارج شدن از حقيقت با داخل شدن بر آن است .

شرح كلمه (١٠٢)

اقول : الحقيقة مشاهدة وحدة الوجود المطلق و هي على ضربين مشاهدة الوحدة الصرفة و هي الحقيقة الناقصة المسماة بعين اليقين، ومشاهدة الوحدة مع الكثرة و هي الحقيقة الكاملة المعبر عنها بحق اليقين ، فقوله : الدخول في الحقيقة اى الكاملة بالخروج من الحقيقة اى الناقصة، وقوله: الخروج من الحقيقة اى الناقصة بالدخول في الحقيقة اى الكاملة . ظاهر هذا الكلام يوهم الدور ، والكشف عن باطنه يزيل الوهم . و ذلك ان قائله يريد ان يبين ان الخروج من الحقيقة الاولى ليس بالا انفصال عنها بل بالاتصال بحقيقة اخرى ، و هذا المقام يحتاج الى بسط من الكلام . فنقول : ان الموحد في بداية التوحيد يثبت الوحدة الصرفة لله فلا يرى الخلق مع الحق و في ذلك اسقاط العبودية والربوبية ، وهو نقصان في الحقيقة و كمالها ان يرى الكثرة مع الوحدة والخلق مع الحق ليؤدى حق الربوبية بالعبودية و هذا فى النهاية، فمن اراد الله به الدخول في هذه الحقيقة اخرجه من الحقيقة الاولى با دخاله في الحقيقة الثانية لا بايعاده عن الاولى . والصوفية يسمون الاولى مقام الجمع، والثانية مقام جمع الجمع؛ ويقولون: الجمع بالاتفرقة زندقة والتفرقة بالجمع تعطيل. والجمع مع التفرقة توحيد .

ترجمه شرح

حقیقت ، عبارت از مشاهده وحدت وجود مطلق است یعنی یکی دانستن وجودات متعدده و قائل شدن به مؤثر واحد در عالم هستی است . و این یکی دانستن وجودات متکثره بر دو قسم است : اولی مشاهده وحدت صرفه است یعنی غیر از يك وجود و هستی چیز دیگری نبیند ، و دیگری اینکه وجودات را متعدده و متکثره ببیند ولی در عین حال که متکثر است یکی است . اولی را عین الیقین و حقیقت ناقصه گویند ، و دومی را حقیقت کامله و حق الیقین نامند ، بنابراین، معنی عبارت مصنف واضح و روشن میگردد، و آنچه که فرمود «الدخول فی الحقیقه بالخروج منها» یعنی داخل شدن بحقیقت کامله با خارج شدن از حقیقت ناقصه است، و بالعکس، هر چند که ظاهر عبارت مصنف دور بنظر میرسد ولیکن بعد از حل عبارت، ابهام مذکور مرتفع و معنی واضح میگردد .

و مقصود مصنف آنست که خارج شدن از حقیقت اول با بیرون آمدن و منفصل شدن از آن نیست ، بلکه با داخل شدن در يك حقیقت دیگری است ؛ توضیح و تفصیل این کلمات محتاج به توسعه و بسط کلام است و خلاصه آن اینست که سالک در هدایت سلوک خود توحید و وحدت صرف را برای خدای می بیند و توجه بخلق نمی کند و فقط حق را مؤثر میداند ، و موجودات دیگر را مؤثر نمی داند ، و این درست نیست زیرا در این صورت خالق و مخلوق و عابد و معبودی نیست ، و این نقصان است نه کمال ، و کمال اینست که هم صانع و هم مصنوع و هم عابد و هم معبود را ببیند تاحق ربوبیت را با اطاعت و بندگی ادا نموده باشد . و این مقام در نهایت امر برای سالک حاصل میشود و کسیرا که خداوند

بخواهد داخل در این حقیقت بنماید، بادخول در حقیقت ثانیه او را از حقیقت اول خارج میکند تا اینکه او را از مقام اول بحقیقت ثانوی برگشت دهد و طایفه صوفیه مقام اول را مقام جمع گویند و دومی را جمع الجمع نامند و گویند جمع بدون تفریق زندگه است و تفرقه بدون جمع تعطیل است و توحید عبارتست از جمع با تفرقه .

کلمه (۱۰۳)

قال: الحقيقة رسم، والرسم للرسم رسم.

ترجمه متن : حقیقت ناقصه رسم است و حقیقت نیست و بنابراین اطاعت خداوند برای ثواب و نعمتهای بهشت رسم است و حقیقت نخواهد بود .

شرح کلمه (۱۰۳)

اقول : الرسم خلاف الحقيقة فكما ان الحقيقة مشاهدة الوحدة ، فالرسم مشاهدة الكثرة ، وقوله : « الحقيقة رسم » اراد به الحقيقة النافصة لانها مضافة للرسم والتضاييف كثرة والكثرة رسم، والحقيقة الكاملة لاشتمالها على الحقيقة والرسم لا يضاف الى الرسم لان الشئ لا يضاف الى نفسه و تسميتهم الجمع مع التفرقة : جمع الجمع ، اشارة الى ان الجمع بالاتفرقة تفرقة ؛ لانها في مقابلتها ، والجمع مع التفرقة جمع بالاتفرقة لا يقابلها و هذا عجب ، وقوله : « الرسم للرسم رسم » اى اقامة رسم العبودية لاجل رسم الربوبية وهى الا ثابتة رسم ، وفهم من هذا ان من اقام رسم العبودية لله خالصاً من تطلع الى ثواب لم يكن رسمه رسماً بل حقيقة ، و يوافق قوله : « من اشتغل بالرسم صار ثوابه رسماً » اى من اشتغل بالرسم العبودية طالباً للثواب صار ثوابه رسم الربوبية وهو نعيم الجنة .

ترجمه شرح

رسم خلاف حقیقت را گویند پس چنانچه حق مشاهده وحدت

هستی صرف است ، رسم مشاهده کثرت است ، و اینکه مصنف فرمود :
«الحقیقة رسم» یعنی حقیقت ناقصه رسم است زیرا حقیقت ناقصه و
رسم از قبیل متضایفین هستند و تضایف در کثرت است نه در وحدت
(تضایف یکی از مقولات عشره است که در فلسفه از آن بحث گردیده)
و حقیقت کامله چون مشتمل بر حقیقت و رسم است (زیرا مشاهده وحدت
در کثرت است چنانچه گذشت) بنابراین اضافه بر رسم نمیشود چون اضافه
شئی بر خود جایز نیست . و بدینجهت معلوم میشود که حقیقت کامله با
رسم از قبیل متضایفین نمیباشند بلکه در یکدیگر هستند و تضایف در
اینجا معقول نیست . و اینکه جمع با تفرقه را جمع الجمع نامیده اند
(یعنی مشاهده وحدت در کثرت را که حقیقت کامله باشد) مشعر بر این
است که جمع بالاتفرقه ، تفرقه است (یعنی حقیقت ناقصه) بجهت اینکه
این دو معنی در مقابل هم میباشند ، و لکن جمع با تفرقه جمع بدون
تفرقه است و این در مقابل « الجمع بالاتفرقه تفرقه » نیست و همچنین
« الجمع مع التفرقه جمع الجمع » هم نیست بلکه معنی دیگری و عجیب
است که باید در آن دقت شود و اینکه مصنف فرمود. «الرسم للرسم رسم»
یعنی اقامه وظائف بندگی برای ثواب و رسیدن به نعمتهای بهشتی رسم
است و حقیقت نیست و مفهوم آن اینست که اگر ادای وظائف بندگی
خالص باشد و برای ثواب نباشد رسم نیست بلکه حقیقت است و نظیر
قول مصنف و موافق با او است که گفته شود : « من اشتغل بالرسم
صار ثوابه رسماً » یعنی کسیکه مشغول بر رسوم بندگی و اطاعت بشود
برای طلب ثواب ؛ اجرا و که نعمتهای بهشت است پاداش الهی است
مراورا .

کلمه (۱۰۴)

قال : وجدت ثبات الرسم للرسم بالحق حقيقة ، و وجدت الحقايق وان كانت بالحق لادراك الرسم الرسمية رسوماً ، فاذا الحقايق ثابتة عن الرسوم لخلوص الالهية وعن الجبروتية وابانة الربوبية.

ترجمه ممتن : قيام وبرقراری رسم را (یعنی ظاهر مشاهده کثرت را) که توأم با حق و حقیقت باشد ، حقیقت مینگرم و همچنین حقايق توأم با رسم را ، رسم می بینم؛ پس حقايق باید جدا از رسوم باشند ، تا اینکه الوهیت و جبروتیت و ربوبیت متمایز و جدا ازهم قرار گیرد .

شرح کلمه (۱۰۴)

اقول : فی هذا الكلام غموض و يرجع حاصله الى فائدة الفرق بين الحقائق والرسوم بعد بيان اتحادهما ، وهو ان كل حقيقة رسم باعتبار ادراكها معنى الرسمية كما بيناه وان كانت قائمة بالحق وكل رسم حقيقة باعتبار قيامه بالحق الواحد و ان كان لاجل الرسم كما بينا؛ ومن قوله : « وجدت ثبات الرسم » اى قيامه ، الى قوله : « رسوماً » بيان لهذا المعنى و اما فائدة الفرق فثلاث : خلوص الالهية للحق عن العبودية للخلق ، وظهور عزه بالجبروتية عن ذل الخليقة بالمقهورية و اظهار الربوبية عن مربوبية الحق ، ومن قوله : « فاذا الحقايق ثابتة عن الرسوم » الى الاخر بيان هذا المعنى ، ولولا هذه الفوائد لما وجد الفرق بين الحقائق والرسوم .

ترجمه شرح

در عبارت مصنف غموض و بیچیدگی و ابهام است و حاصل مضمون کلام آنست که رسوم و حقايق باید ازهم جدا باشند و لواينکه باهم نحوه

اتحادی دارند و چنانچه قبلاً گذشت رسم باعتبار قیام او بحق واحد و ولو اینکه برای رسم هم باشد حقیقت است؛ و حقیقت ناقصه باعتبار توجه و عنایت به پادشاهای ظاهری رسم است و اگرچه قائم بحق باشد. و حاصل معنی کلام مصنف تا ابتدای قول او: «فإذا الحقایق ثابتة» این بود که خلاصه نمودیم؛ (و گفتیم که حقیقت صرفه و وجود صرف باید از وجود مشوب بکثرت و وحدت در کثرت جدا باشد). و از جنبه امتیاز و افتراق حقیقت از رسم سه نتیجه بدست میآید:

۱- خلوص الوهیت از عبودیت. ۲- ظهور عزت و جبروتیت حق از ذات امکان و مخلوقیت و مقهوریت بنده، ۳- ربوبیت رب از مربوبیت خلق. (زیرا وقتی که وحدت صرف الوجود و حقیقت صرفه هستی را مشاهده کردیم و توجه نمودیم، در آن مقام عابدی، و مخلوقی و مربوبی نیست، و این خلاصه قول مصنف است از: «فإذا الحقایق ثابتة» تا آخر کلام و اگر فوائد سه گانه مذکور نباشد فرقی بین حقائق و رسوم نخواهد بود.

الباب التاسع (نهم) فی بیان الاشارة

کلمه (۱۰۵)

قال : الاشارة الى حقيقة المعرفة كفر ، والى المعرفة جحود ، والى الحقيقة شرك.

ترجمه متن: اشاره بر حقیقت معرفت کفر است، و اشاره بر خود معرفت، انکار می باشد؛ و اشاره بر حقیقت، شرك است.

شرح کلمه (۱۰۵)

اقول : الاشارة: ايماء الى معين حسا او عقلا ، والكفر الستر ، يعنى من اشار الى حقيقة المعرفة راى العارف و المعروف شيئا واحداً ، وفي ذلك رفع الاثينية و الفرق بين الرب والعبد وهو كفر ، و من اشار الى انه يعرفه بالالوهية فهو جاهد لوحدانيتها حيث اثبت لنفسه وجوداً فى مقابلة وجوده ، ومن اشار الى ان وجود الحق حقيقة و وجود الغير مجاز اشرك لان الاشارة تقتضى تغاير المشير والمشار اليه والحقيقة تأباه .

ترجمه شرح لفظ اشارة در لغت بمعنى ايماء و اشاره بچيز معين حسى است و براى اشارة بچيز معين عقلا نى هم استعمال ميشود. و لفظ كفر بمعنى ستر و پوشش است ، و حاصل معنى عبارت مصنف آنست كه : هر كس عارف و معروف و شاهد و مشهود را يكي بينند كفر است ، زيرا در اين صورت دوئيت و فرق ميان عبد و رب از بين ميرود . و هر كس اشارة كند براينكه خدا را به الوهيت ميشناسد او منكر وحدت و وحدانيت حضرت باري تعالى است زيرا براى وجود خود در مقابل وجود حق ، هستى و حقيقتى اثبات كرده است . و هر كس اشاره كند براينكه وجود حق حقيقى و وجود خودش مجازى است شرك است ، زيرا اشاره مقتضى غيريت و تغاير مشير و مشار است و اين با حقيقت سازگار نيست .

كلمه (۱۰۶)

قال: اللحظات مقرونة بالامتحان ، و الخطرات مقرونة بالافتتان ،
والاشارات مقرونة بالبلديات .

ترجمه متن لحظات قلبى موجب ابتلا و امتحان ، و خطرات باطنى موجب بلاها و گرفتارى ، و اشارات بسوى حق باعث بليات است چنانچه خواهيم گفت .

شرح كلمه (١٠٦)

اقول: اراد باللحظة تأمل القلب احوال الدنيا في الاستقبال ، و بالخطرة ما يخطر بالسر مما يرى به احوال الآخرة ، وبالإشارة به ما يومي به إلى الحق ويرى به احوال ما عند الله كما قال «الجنييد» قدس سره: «لله عباد يرون ما ورأهم من الأشياء فيرون احوال الدنيا بلحظات قلوبهم و احوال الآخرة بخطرات [بلحظات] سرهم ، و احوال ما عند الله بإشارات خفيهم ، وكل واحدة من اللخطة والخطرة والإشارة سبب الابتلاء لصاحبها » كما قال : ايضا «اهل القلوب ابتلوا باللحظات ، واهل السر ابتلوا بالخطرات ، واهل الخفي ابتلوا بالإشارات»، وقال «ابو العباس بن عطاء» : هلاك الأولياء بلحظات القلوب، و هلاك العارفين بخطرات الاسرار و هلاك الموحدين بإشارات الخفي » . والفرق بين القلب و السر والخفي دقيق، و مغاص تخصيص كل منها بوصفه المذكور عميق ؛ و ليس من ضرورة المقام الفحص عنه ، و اما كون اللحظة و الخطرة سبب الابتلاء فلأنهما الالتفات إلى غير الله و ذلك عين الابتلاء، و اما بيان كون الإشارة سبب الابتلاء فمذكور في قوله : من اشار إلى الحق من غير وجد متقدم أشهره بشواهد البليات وجدته إلى ضد الإشارات أي من اشار إلى الحق بانه واجده من غير وجد متقدم على الإشارة ابتلاه الله بالبليات الشواهد على انه غير صادق فيما اشار إليه و جعله بين الناس شهرة و صرفه عن تلك الإشارة إلى ضدها وهو الاعتراف بالفقد و الحرمان، وهذا الكلام يدل بمدلوله على ان المشير الواجد لا ينقلب عن اشارته إلى ضدها بالبليات «كالجلاج» فانه مارجع عن اشارته بانا الحق إلى ضدها بسبب بلية القتل والصلب .

ترجمه شرح

مراد از لحظه در کلام مصنف تأمل و تفکر قلب در احوال دنیا در آینده است، و مراد از خطرة آنچه‌یست که بر بطن شخص سالک راجع به حالات آخرت خطور میکند، و مقصود از اشاره چیزىست که بحق تعالى اشاره شود و آنچه که نزد خدا است و مخصوص باو است دیده‌شود چنانکه جنید بغدادی (۱) عارف شهیر گوید: خداى را بندگانی است که چیزهائی را که پشت پرده غیب است می‌بینند؛ و احوال دنیا را بلحظات قلوب، و احوال آخرت را بخطررات سر، و احوال ما عندالله را باشارات خفی می‌فهمند. و هر يك از حالات سه‌گانه سبب ابتلاء صاحب آنست به‌بلیاتی. و باز گوید: آنهائیکه دارای قلب‌هستند گرفتار لحظات و کسانیکه اهل سیرند گرفتار خطررات، و اشخاصیکه اهل خفا هستند مبتلى به‌اشارات میباشند که اشاره بهمین حالات سه‌گانه است، و خصوصیات آنها را بیان میکند. و ابوالعباس بن عطاء (۲) گوید: لحظات قلوب سبب هلاکت اولیاء خدا، و خطررات اسرار موجب هلاک عارفان، و اشارات خفی باعث هلاکت موحدین است. و اما فرق میان قلب و سر، و خفا، بسیار دقیق و غامض است و غواصی و تحقیق در وجه اختصاص

۱- ابوالقاسم جنید بن محمد بن جنید خز از قواریری

از عرفای مشهور قرن سوم، اصل او از نهاوند ولی دربغداد متولد و نشو و نما یافته و در همانجا ساکن و بسال (۲۹۷ و یا ۲۹۸ و یا ۲۹۹ ق) وفات نموده وی بامنصور حلاج معاصر و با او مذاکرانی داشته.

۲- ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل بن عطاء نیز از عارفان

اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم است که بعد از منصور. حلاج بسال (۳۰۹ یا ۳۱۱) بقتل رسیده.

هر يك از قلب و خفا و سر ، باوصاف مزبوره مذکور ، بسيار مشگل و دريائي بس ژرفناك ميباشد . و در اين مقام ضرورت و احتياجي بشرح آنها نيست . و اما چگونه لحظه و خطرة سبب ابتلا و آلودگي است ؟ براي آنكه هردوي آنها توجه بغير پروردگار است و همين توجه بغير ذات باري تعالي عين ابتلاء ميباشد . و اما بيان اينكه چرا اشاره سبب ابتلاء سالك است ؟ علت آن در قول او (۱) كه ميفرمايد . «من اشار الى الحق...» ذكر شده است .

يعني هر كس اشاره كند بحق بدون تحقق بآن صفت ، خداوند او را مبتلا ميكند بچيزهائيكه دلالت بر ضد آن صفت دارد و درميان مردم با اضداد آن صفات مشهور ميگردد . بطوريكه اعتراف ميكند كه من واجد آن صفات نيستم و فاقد و محروم صفات ادعائيه ميباشم . از اين كلام ضمناً فهميده ميشود كسيكه حقيقتاً واجد اين صفات باشد هيچگاه بر ضد و خلاف او صفات مذكور متصف نمي شود و عقب برنميگردد و برخلاف آن اعتراف نميكند ، چنانكه منصور حلاج (۲) بسبب ابتلاء بدار آويخته شدن و كشته شدن هرگز بيقهرا برنگشت و از «انا الحق» گفتن دست برنداشت .

۱- ظاهر عبارت چنين وانمود ميكند كه مرجع ضمير « قوله » قبلاً گذشته باشد ، و حال اينكه جمله «من اشار الى الحق ..» در كلمه بعد ذكر خواهد شد .

۲- حسين بن منصور حلاج فارسي از شهر مشاهير عرفا و صاحب شطحات معروف: «انا الحق» و «ليس في جثتي سوى الله و...» بدار آويخته شده بسال ۳۰۹ هجري قمری .

کلمه (۱۰۷)

قال: من اشار الى الحق بالعلم سلم من البلية ، و من اشار اليه بالمعرفة افناه حقايق الطوية.

ترجمه متن هـ-ر کس اشار کند بسوی حق بمقتضای علم از بلیات محفوظ و سالم میماند ، و هر کس اشار کند بخداوند از روی معرفت، حقیقت باطن او را فانی میکند .

شرح کلمه (۱۰۷)

الطوية بمعنى الباطن ای من اشار الى الحق بحكم العلم و قال : هو مبدع الاشياء و صانعها سلم من البليات المفنية و من اشار اليه بمقتضى المعرفة و قال لماهى خلق ؟ (۱) هو الحق الظاهر فى لباس الخلق افناه ما فى باطنه من حقايق التجلى و المشاهدة و المعرفة و اسند الفعل الى الحقايق لانه مسبب عنها .

ترجمه شرح : لفظ طویه در این کلام بمعنی باطن است ، یعنی هر کس اشاره کند بسوی حق و معرفت آن بمقتضای علم، و معتقد باشد که او است خالق و صانع جمیع مخلوقات و مصنوعات از بلیات و ابتلاآت فناکننده محفوظ میماند . ولی هر کس اشاره بحق کند از روی معرفت و شناسائی کامل ، و معتقد باشد بر اینکه جمیع موجودات مظاهر حق است و حق است که بصورت خلق درآمده (۱؟) و درحقیقت او است که بصور مختلفه تجلی نموده است در اینحال باطن آن شخص بسبب مشاهدات و

۱- جمله: «لماهى خلق» عبارت شارح در نسخه‌ها مغشوش و مختلف بود و صحیح آن معلوم نشد ولیکن معنی و مقصود شارح واضح است .

شناسائی کامل ظاهرش را فانی ومستهلك و مندك میکند، وعلت نست مصنف فنا و اندك را بخود حقایق نه بر باطن خود سالک عارف، در صورتیکه باطن او ظاهرش را فانی میسازند نه حقایق مذکور، برای آنست که مشاهده آن حقایق سبب فناء او گردیده و نسبت فناء بر حقایق مجازی است و بر خود مشاهده و معرفت حقیقی است.

کلمه (۱۰۸)

قال : من اشار الى الحق بالعلم ظفر ومن اشار اليه بالمعرفة كفر.

ترجمه متن : معنی این جمله نظیر معنی جمله سابق است و حاصل آن اینست که هر کس اشاره کند بسوی حق با علم پیروز میشود، و هر کس اشاره کند با معرفت کافر خواهد گردید.

شرح کلمه (۱۰۸)

هذا الكلام عين الاول من حيث المعنى ، لان معنى ظفر فاز بالسلامة من البلية ، ومعنى كفر، ستر وجوده و افناؤه، لان الكفر على ضربين : كفر الحق بالخلق و هو مذموم ، و كفر الخلق بالحق ، وهو المشار اليه بقوله : كفر ، وستر الخلق بالحق افناؤه به كما ان الشمس تستر ظلمة الليل بنورها وتقنيها .

ترجمه شرح : این کلام مصنف از لحاظ معنی مانند کلام قبلی او است، زیرا معنی ظفر پیروزی و سلامتی و محفوظ ماندن از گرفتاریها است و معنی کفر مستور شدن است، و کفر دو نوع است یکی مستور و محجوب شدن خالق بسبب مخلوقات و مصنوعات خودش، و دیگری مستور شدن مخلوق است بسبب خالق خود و فانی شدن موجودات در اشعه انوار و تجلیات حق تعالی، و آنچه که مذموم و در مقابل ایمان است شق اول است نه ثانی و او مانند مستور شدن ظلمت و تاریکی شب است

باشعۀ تابناك خورشيد واين كفر مذموم نيست بلكه فاني شدن و مستور
بودن وهيچ انكاشتن خود شخص ميباشد.

كلمه (۱۰۹)

قال : مهلاك اهل الاشارة من وجهين، في الاشارة الى المفهوم قبل
الاشارة ، وفي الاشارة الى المجهول بعد الاشارة .

ترجمه متن : هلاكت اهل اشارة از دوجنبه است يكي اشارة به
مفهوم حق پيش از اشارة به مجهول آن، و ديگري اشارة به مجهول او است
بعد از اشارة به مفهوم آن . (توضيح در ترجمه شرح خواهد آمد .)

شرح كلمه (۱۰۹)

المفعال آلة الفعل كالمفتاح او للمبالغة في الفاعل كالمهذار، او بمعنى
الفعل كالمقدار بمعنى القدر ، ومنه المهلاك بمعنى الهلاك ، و قوله : الاشارة
الى المفهوم اراد به اشارة اهل العلم و كذا الاشارة في قوله : بعد الاشارة
وقوله : الاشارة الى المجهول اراد به اشارة اهل المعرفة وكذا الاشارة في
قوله : قبل الاشارة ، اى هلاك اهل الاشارة من وجهين هلاكهم في الاشارة
الى المفهوم من الحق قبل الاشارة الى المجهول منه كاشارة كل معتقد الى
ما فهمه و اعتقده من الحق بانه هو ، و ملاكهم في الاشارة الى المجهول
اى المحكوم عليه بانه غير معلوم لاحد بعد الاشارة الى المفهوم منه كاشارة
العارفين والموحدين الى انه منزّه عن كل مفهوم حتى عن المفهوم من هذا
التنزيه ولا يعرف منه الا هذا القدر ، و بيان ذلك ان نقول : الاشارة على
ضربين اشارة اهل العلم الى مفهومهم من الحق بانه هو و هم فريقان :
فريق وصفوه بالصفات الثبوتية كالعلم و الارادة والقدرة وغيرها من الصفات
الكمالية ، و اشاروا الى المفهوم من ذات متصفة بها ، وقالوا هو الحق ،
وفريق وصفوه بالصفات السلبية كنفى الجسمية والعرضية والجهل والعجز و

امثالها من صفات النقصان و اشاروا الى المفهوم من المتصف بها بانه هو الحق،
 و هذان الفريقان هالكان لانهما يعبدان مخلوقا فان المفهوم مخلوق في الذهن.
 و اما الضرب الثاني فاشارة اهل المعرفة الى ان الحق يجلب من ان
 يحيط به فهم او يعينه اشارة فهو مجهول لا يعرفه احد وهذه الاشارة و ان
 افاد التنزيه عن ادراك الفهم و تعيين الاشارة لكنها تفيد مفهوما منزها من
 المفهومية فهو ايضا يشير الى مفهوم مخلوق في الذهن فصاحب هذه الاشارة هالك
 ايضا و ان كانت اشارته فوق الاشارة الا ولى و لفظ قبل و بعد يفيد فوقيتها
 و الحاصل ان الاشارة الى الحق . لاتصح كيف كانت كما قال : الاشارة اليه و صف
 البعد لان من اشار اليه عينه و التعيين بعد عن جناب الحق.

ترجمه شرح

وزن « مفعال » براى آلت فعل ، و اسم آلت است مانند مفتاح
 (بمعنى كليلد) كه آلت فتح است ، و گاهى براى مبالغة استعمال ميشود
 مانند مهذار يعنى زياد بيهوده گو، و گاهى بمعنى خود فعل استعمال ميشود
 مانند مقدار كه بمعنى مصدر يعنى قدر و اندازه است، و لفظ مهلاك هم بمعنى
 هلاكت است ، و قول مصنف : « الاشارة الى المفهوم » مقصود از اين
 اشاره ، اشارة اهل علم است نه اهل عرفان و همچنين قول مصنف :
 « الاشارة بعد الاشارة » كه مقصود اشارة اهل علم ظاهرى است ،
 ولكن قول مصنف : « الاشارة الى المجهول » اينجا مقصود، اشاره اهل
 معرفت است ، و همچنين اشاره در قول مصنف : « قبل الاشارة » يعنى
 هلاكت اهل اشاره از دو جهت است: يكي اشاره به مفهوم حق تعالى پيش از
 اشاره به مجهول از حق ، مانند اشاره هر معتقدي بر آنچيزيكه او را
 فهميده و معتقد شده است بان نحويكه او در واقع آنچنان است .

و دیگری اشاره آنهاست بر مجهول یعنی آنکسی که حقیقت او با حدی معلوم نیست بعد از اشاره بمفهوم آن ، مانند اشاره اهل عرفان و موحدین بر اینکه حق منزّه است از هر مفهومی حتی از مفهوم منزّه بودن، و حق را باین نحو می‌شناسند و بیش از این چیزی از حقیقت حق درك نکرده‌اند توضیح مطلب اینکه : اشاره بر دو قسم است یکی اشاره اهل علم بر مفهوم حق است بنحو هو هویت؛ و این‌ها دو گروهند : گروهی توصیف حق میکنند با صفات ثبوتیه حق مانند : علم و قدرت و اراده و امثال اینها از صفات کمالیه . و اشاره آنها به مفهوم (ربوبیت) ذات و حقیقتی است که متصف باین صفات است ، و می‌گویند حق همین است . و گروه دیگر حق را با صفات سلبيه توصیف میکنند مانند : نفی جسمیت و عرضیت و جهل ، و عجز و امثال اینها از ذات حق ، که اینها صفات نقص است و اشاره میکنند ایندسته بمفهوم ربانیت، بذاتیکه متصف باین صفات سلبيه نباشد و می‌گویند حق اینست و این دو گروه هم هر دو هالك هستند زیرا اینها مفهوم و مخلوق ذهنی خودشان را عبادت میکنند ؛ در حالیکه گفته‌اند « کل ما میز تموه باو هاکم فهو مخلوق لکم » یعنی هر چیزی را که در ذهن خود تصور میکنید و او را صورت ذهنی میدهید او مخلوق شما است .

و قسم دیگر اشاره اهل معرفت است که اینها اشاره میکنند بحق بر اینکه او بالاتر و برتر از آنست که کسی براو احاطه پیدا کند و یا او را با اشاره تعیین نماید ؛ و برای آنها حقیقت حق مجهول است و احدی را قادر بشناسائی کامل او نیست . و این نحو اشاره گرچه حق تعالی را منزّه از ادراك فهم و تعیین با اشاره میکند و لکن آنها اشاره به مفهوم ذهنی است و

چنانچه گفتیم مفهوم ذهنی مخلوق ذهن است و صاحب این اشاره نیز از هالکین است؛ ولو اینکه این اشاره از دو نحو اشاره قبلی بهتر و بالاتر است ولی از جهت اشاره بمخلوق ذهنی با اشاره‌های قبلی مشترك است . و لفظ « قبل و بعد » در عبارت مصنف مشعر است براینکه حقیقت حق بالاتر و مافوق اشاره بوده و با اشاره نمیتوان آنرا تعیین نمود ، و حاصل کلام اینست که اشاره بحق بهیچ نحو صحیح نیست ، چنانکه مصنف در جمله آینده میفرماید : اشاره از خصوصیات دورافتادگان از معرفت است زیرا اشاره برای تعیین مشارالیه است و این از مقام کبریا و جلالت حق بدور است .

کلمه (۱۱۰)

قال : الاشارة الى البعيد جهل، والى القريب قلة معرفة.

ترجمه متن : اشارت بدور ، از روی جهل است ، و اشارت به قریب و نزدیک از روی کم معرفتی است . (توضیح در ترجمه شرح است).

شرح کلمه (۱۱۰)

اقول : هذا القول ينفي الاشارة مطلقاً لانها ان كانت الى البعيد كاشارة اهل العلم بانه موجد للعالم وورائه فهي جهل بانه عين العالم وان كانت الى القريب كاشارة اهل المعرفة بانه عين العالم فهي قلة المعرفة لانه و ان كان عين العالم من حيث انه ظاهر لكنه وراء العالم من حيث انه باطن فالاشارة الى القريب تعينه في الظاهرية والى البعيد تعينه في الباطنية وهو الظاهر و الباطن معاً فالمشير الى القريب وان كان عارفاً مشاهداً لكنه ناقص المعرفة حيث عينه بالاشارة و المشير الى البعيد جاهل به وان عرفه في لباس الظاهرية .

ترجمه شرح

این کلام مُصنّف اشاره را بکلی باطل میکنند زیرا اشاره یا بر بعید و دور است مانند اشاره اهل علم بر اینکه خداوند عالم موجد و خالق همه‌ی اشیاء غیر از خودش میباشد و این نحو اشاره صحیح نیست و از روی نادانی است بجهت اینکه خداوند متعال عین همه‌ی عوالم است در مرحله‌ی ظهور. و اگر اشاره به نزدیک است مانند اشاره اهل عرفان بر اینکه خداوند اصل و عین همه‌ی عوالم است این هم باطل و از نبودن معرفت کامل است. بجهت اینکه حق تعالی ولوا ینکه عین همه‌ی عوالم است در مرتبه‌ی ظهور، لکن از لحاظ اینکه حق در مرحله‌ی باطن است منافات با اشاره دارد، پس اشاره مطلقاً باطل و عاطل است؛ زیرا اشاره به قریب او را محدود میکند بظاهر و اشاره به بعید او را محدود و تعیین میکند به باطن، در صورتیکه حق تعالی هم ظاهرات و هم باطن. « هو الظاهر و الباطن » پس اشاره کننده به ظاهر و باطن، هر دو حق تعالی را محدود نموده و از حیز معرفت بدور داشته‌اند.

کلمه (۱۱۱)

قال : الاشارة الى الحق شرك ، والى الحقيقة تهلكة ، والى المعرفة حجاب ، والى القرب بعد..

ترجمه متن : اشاره بحق چون موجب دوئیت است شرك میباشد و اشاره بخود حقیقت بدون لحاظ دوئیت موجب هلاکت، و اشاره به معرفت و خود را عارف دیدن حجاب، و اشاره به قریب موجب بعد است.

شرح کلمه (۱۱۱)

اقول : یعنی لو اشرت الى الحق بانه موجد الخلق اشركت به حيث اثبتت معه غيره ، وان اشرت الى الحقيقة وقلت لا موجود سوى الله اذ اتفقت

العبودية و الربوبية وفيه هلاك الخلق ، و ان اشرت الى المعرفة و اثبتتها
لنفسك بقيت في حجاب بينك و بين الحق للفرقة بين العارف والمعرف و
لاوصول الا في الجمع والوحدة ، و ان اشرت الى القرب بينك و بين محبوبك
فرقت والفرق بعد .

ترجمه شرح

يعنى اگر اشاره کنی بحق باینکه او موجد عالم است ، شرك
است زیرا در این حال دیگری را با او دیده که عالم و خلق بوده باشد.
و اگر اشاره کنی بحقیقت و بگوئی که غیر حق موجودی نیست این هم
باطل است زیرا در این صورت خالق و مخلوق و عابد و معبود منتفی
میشود . و اگر اشاره کنی بمعرفت خود و ادعا کنی که معرفتی داری، هر آینه
در حجاب تفرقه میان عارف و معروف خواهی ماند و عارف را از معروف
جدا کرده در صورتیکه وصول بحق در جمع و تفرقه هر دو است (قبلا این
موضوع مفصلا گذشته) و اگر اشاره کنی بر اینکه میان تو و محبوب تو
اتصال و قربی محقق است هر آینه میان خود و محبوبت فرق گذاشته و این
خود بعد است نه قرب .

کلمه (۱۱۲)

قال : اعظم حجاب بين الله و بين خلقه موكل باشارة .

ترجمه متن : بزرگترین حجاب میان خدا و مخلوق او اشاره است.

شرح کلمه (۱۱۲)

اقول : توکیل الشی بالآخر جعله لازماله ، و انما جعله لازم الاشارة
حجاباً لانها لتعید التعیین ، و التفرقة حجاب وجعله اعظم حجاب لانه مستور

لا يطلع عليه الا موقف ، وقد جاء في التنزيل : « و جعلنا بينك و بين الذين
لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستورا » . (۱)

ترجمه شرح : توكيل نمودن چیزی بچیزی لازم قرار دادن اولی
به دومی است و همانا مصنف حجاب را لازمه اشاره قرارداد ، برای اینکه
اشاره مستوجب تعیین است یعنی جدا نمودن حق است از خلق و این خود
حجاب است آنهم حجاب بزرگی ؛ برای اینکه او را نمی فهمد مگر کسی
که آگاه با سرار الهی بوده باشد .

و در قرآن مجید هم آمده است که خداوند متعال بد پیغمبر گرامی
خود می فرماید : میان تو و میان آنهایی که بر تو واپسین معتقد نیستند حجاب
بزرگ و هولناکی قرار دادیم که آن حجاب از نظر دور افتادگان مستور
است و آنرا شیفته گان حق و حقیقت می فهمند .

کلمه (۱۱۳)

قال : الإشارة مأنى العبارة فإذا جائت العبارة لخصي .

ترجمه متن : اشاره چیزی است که عبارت را نفی میکند ؛ ولی
عبارت و الفاظ موجب خفا و ابهام است زیرا مدلول آنها متعین نیست .

شرح کلمه (۱۱۳)

اقول : عرف الإشارة بانها مأنى العبارة لان مدلول الإشارة ظاهر جلی
ومدلول العبارة باطن خفی كالبياض المسئول عنه بما هو مثلاً : يدل العبارة عنه
على معنى غير ظاهر فى الذهن من كونه عرضاً كذا وكذا ، والإشارة اليه تدل
على موجود ظاهر فى الحس ، فكل عبارة تدل على الحق باطناً ينفيها الإشارة
اليه ظاهراً ، ثم اذا جائت العبارة خفى المدلول وقد جاء فى كلام المتصوفة
« إشارة العبارة و عبارة الإشارة » يعنون بإشارة العبارة تعينها المعبر عنه
بعبارة الإشارة ، وعبارة الإشارة دلالتها على المشار اليه .

ترجمه شرح: مصنف تعریف نموده اشاره را باینکه اشاره چیزی است که عبارت را نفی میکند، زیرا مدلول اشاره ظاهر و معین است ولی مدلول عبارت مبهم و خفی است مثلاً حقیقت بیاض و سفیدی را اگر بخوایم بفهمیم اگر با عبارت و الفاظ آنرا معرفی کنیم میگوئیم: بیاض و سفیدی از اقسام اعراض است « در مقابل جواهر » و خاصیت و حقیقت او این است: رنگی است که نور چشم را میبرد و چنین و چنان است، و با گفتن این کلمات و الفاظ چیزی در ذهن روشن و واضح نمی شود، و اگر اشاره کنیم به بیاض و در خارج آنرا بکسی که نمی داند نشان دهیم کاملاً در نظر او روش و واضح و معین میشود پس مدلول اشارت مفید یقین و مدلول عبارت موجب ابهام است و این دو موضوع باهم متنافی است و هر عبارتی که بحقیقت حق از لحاظ معنی و مدلول دلالت میکند، اشاره او را نفی میکند چنانکه در مثال بیاض گذشت و در کلمات متصوفه آمده است: اشاره عبارت، مانند عبارت اشارت است، مقصود از اشاره عبارت تعیین نمودن او است چیز را، و مقصود از عبارت اشاره، دلالت اشاره است به مشارالیه خود، یعنی در هر عبارتی اشارتی است و در هر اشاراتی عبارت، و این مطلب، دقیق و قابل تعمق است و لازم معنی آنها مراد است نه دلالات مطابقی.

کلمه (۱۱۴)

قال: الإشارة بالعلم فعل الصالحين والإشارة بالحققة فعل المریدین ،
والإشارة بالحق فعل المرادین والإشارة بنفی الإشارة فعل العارفين .

ترجمه متن اشاره بمقتضای علم چنانچه گذشت شعار صالحین ،
و اشاره بحقیقت، فعل محبین و اشاره بحق کار محبوبین و اشاره بنفی اشاره
عمل عارفین است.

شرح کلمه (۱۱۴)

اقول: المرید والمراد بمعنى المحب والمحبوب ، و اراد بالإشارة

الإشارة إلى الحق، وتحقيقها بأسباب: أما بالعلم أو بالحقيقة أو بالحق أو بنفي الإشارة و الإشارة إلى الحق بالعلم فعل الصالحين و هو التفرقة المحضة ، و بالحقيقة فعل المحبين و هي الجمع المحض ، و بالحق فعل المحبوبين و هو الجمع مع التفرقة و بنفي الإشارة فعل العارفين و هو ترك الإشارة إلى الحق.

ترجمه شرح : مرید بمعنی محب، و مراد بمعنی محبوب است ، و مقصود از اشارت در کلام مصنف اشاره بحق است چنانچه قبلاً گذشت ، و البته اشاره بچند چیز محقق میشود: یکی اشاره بعلم است چنانچه ذکر شد و این اشاره مخصوص صلحاء است و این گونه اشاره جدادانستن حق از خلق بوده و تفرقه محض است . دیگری اشارت بخود حقیقت و این کار محبین است که غیر از محبوب چیز دیگری نمی بینند و این نوع اشاره جمع محض است. سوم اشارت به حق است یعنی دیدن حق و خلق با هم که از او تعبیر به جمع با تفرقه میشود و گذشت ، و این نوع اشاره مختص دوستان خدا است که چنین توفیقی نصیب آنها گردیده و مقام جمع و تفرقه را دریافته اند چهارم اشاره بحق بنفی اشاره، و این کار اهل عرفان است که آنها اشاره را باطل میدانند و میگویند اشاره بهر نحوی که باشد صحیح نیست چنانچه گذشت .

کلمه (۱۱۵)

قال: الإشارة بالمعقول تحير وبالمفهوم دهشة وبالمعلوم بهتة .

ترجمه متن: اشاره بوسیله معقول بسوی حق موجب تحیر ، و بامفهوم، موجب دهشت؛ و بامعلوم باعث بهت است .

شرح کلمه (۱۱۵)

اقول: التحير والدهشة والبهتة مراتب الهمان بعضها اكثف من بعض كما سبق ذكره في اول فصل المعرفة، والمعقول : المدرك بالعقل والمفهوم :

المدرک بباطن العلم، والمعلوم: المدرک بظاهر العلم، فان الفهم و راء العلم
 كما افصح منه اشارة التنزيل في قوله تعالى : « ففهمناها سليمان وكلا آتينا
 حكماً وعلماً(۱) » حيث عمهما بالعلم وخص سليمان بالفهم، اى الاشارة الى الحق
 بانه المعقول او المفهوم او المعلوم جبره وهيمان لان كلا منهما صورة مخلوقة
 في الذهن ظاهرة بنور العقل او الفهم او العلم و جناب القدس جل عن امثال
 هذه النقائص .

ترجمه شرح تحير ودهشت و بهت از مراتب هيمان (يعنى عشق شديد
 كه عاشق را از خود بيخود وفانى ميسازد) ميباشند كه بعضى مراتب آن از بعض
 ديگر خفيف تر باشد يعنى : اول تحير و بعد دهشت و سپس حالت بهت
 مانند بيهوشى براى شخص عاشق حاصل ميشود. چنانچه در فصل معرفت
 ضمن كلمه (۳۹) گذشت : « وقال: تحير العارف فى وقت نهايته غفلة حاله
 الخ » حاصل كلام اينست كه: معقول آنرا گويند كه با عقل درك ميشود ، و
 مفهوم آنست كه بعد از علم تحقق پيدا ميكند، ومعلوم چيزى است كه ابتداءً
 براى شخص حاصل ميشود، و مرتبه فهم بالاتر از علم است چنانچه در
 قرآن مجيد اشاره شده است: كه خداوند متعال: در موضوع قضاوت در مسئله
 گوسفندان كه بمزرعه شخصى افتاده بودند ميفرمايد كه نحوه قضاوت را
 بحضرت سليمان بن داود فهمانيد بولى آن دورا علم و حكمت آموختيم، از اينكه
 آنها را بعلم تعميم داد ولى سليمان را بفهم اختصاص داد معلوم مى شود
 مرتبه فهم بالاتر از علم مى باشد . ومقصود مصنف اينست كه اگر كسى اشاره
 كند بحق براينكه او معقول يا مفهوم يا معلوم است موجب حيرت وهيمان
 است زيرا هر يك از اين مراتب سه گانه از مخلوقات و مخترعات و صور
 ذهن است كه بنور عقل و فهم و علم در ذهن حاصل ميشود؛ و جلالت و
 بزرگواري خداوند پاك و منزّه از اين قبيل نقائص كه از اوصاف ممكنات
 است ميباشد .

الباب العاشر (دهم) فی الوجد

کلمه (۱۱۶) قال : الوجد فقدان الموجودات ووجود المفقودات.

ترجمه متن : وجد عبارت از محو نمودن علایق جسمانی و پیدا

کردن صفات روحانی است.

شرح کلمه (۱۱۶)

اقول: اعلم ان حقيقة الانسان قبل تعلقها بالبدن كانت في عالم الملكوت مشاهدة لصور الغيبيات، واجدة حقيقة [حقائق] الذات والصفات، ثم اذا تعلق بالقالب تغشت بصيرتها بالغواشي الجسمانية والنفسانية واحتجبت عنها الغيبيات وفقدتها بعد الوجد بوجدان عالم الشهادة، فمن اصطفاه الله كشف عن بصيرته في الدنيا سجن عالم الشهادة وبصره بحقائق الغيب المفقودة عنه فيجدها بعد الفقد ويفقد الموجودات الجسمانية بعد الوجد، فالوجد المراد هو فقد الموجودات الجسمانية ووجد مفقودات الروحانية. و الوجد والوجود والوجدان بمعنى [واحد].

ترجمه شرح

بدانکه حقیقت وروح انسان پیش از اینکه در این عالم تعلق بجسم پیدا کند در عالم ملکوت بوده و صور غیبیه را مشاهده میکرده، و حقیقت ذات و صفات انسانی را واجد بوده (۱) اما وقتی که بعالم جسمانیات آمد و به قالب بدن متعلق گردید و در قفس کالبد آدمی محبوس شد؛ چشم بینائی و بصیرت

۱- شیخ الرئيس ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸) درباره حقیقت روح واصل

آن و کیفیت تعلق او ببدن انسان، قصیده مفصلی دارد که بنام «قصیده عینیه» معروف است و شروح مختلفی، دانشمندان و حکما بر آن نوشته اند.

حافظ هم در اینجا چنین گفته است:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم .

او با پرده‌های جسمانی و نفسانی پوشیده و تاریک گشت. و صفای اولی خود را از دست داد و حقایق غیبیه از او سلب و نابود گردید؛ و بعد از واجد بودن آن صفات روحانی فاقد آن همه اوصاف گردید. بلی آنهایی که مورد لطف و عنایت پسندیده خدا واقع شدند خداوند متعال چشم بصیرت آنهارا در دنیا باز نموده و پرده‌های عالم شهادت و جسمانیت را برداشته و آن حقایق غیبیه و آن صفات روحانیه را که از او سلب شده بود مجدداً باز یافته، و آن اوصاف ملکوتی را که گم کرده بود، پیدا میکند و آن موجودات جسمانی را که یافته بود، بعد از وجد گم میکند. پس مراد مصنف از فقد موجود و وجدان مفقود از بین بردن صفات جسمانی و نفسانی و پیدا نمودن صفات روحانی و ملکوتیه است. و وجد، وجود، وجدان بیک معنی است.

کلمه (۱۱۷)

قال: حرام علی کل قاب وجد روح المشاهدة و حبور الموانسة، و مرارة المفارقة ان يزول عنه الوجد او يفارقه الغلق، او يخلو من الفرق :

ترجمه متن: یعنی هر قلبی که صفای عالم شهود و لذت را پوشیده و تلخی مفارقت را دیده، محال است حزن و اندوه از او زائل گردد و اضطراب و خوف از او جدا شود.

شرح کلمه (۱۱۷)

اقول: لفظ الوجد هنا بمعنى الحزن و وجد من الوجد: المراد، یعنی من فقد بعد الوجد و فارق ما وجده من روح مشاهدة حضرة القدس و حبور مجلس الانس حرم عليه زوال الحزن و مفارقة الاضطراب و الخوف و هذا المعنى واقع كثيراً لاهل بداية الكشف، و اما اهل النهاية فلا يفارقون الموجود من الروح و الحبور، و الانس و الحضور فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون.

ترجمه شرح: لفظ وجد در اینجا بمعنی خوف و حزن است ولی

وَجَدَّ اَزماده وجد و بمعنی دست یافتن بمراد است. یعنی هر کس مفقود کند آنچه را که از لذائذ حضور و مشاهده حضرت قدس و مجلس انس داشته حرام است بر همچنین قلبی حزن و اندوه از دل او کنار رود، واضطراب و خوف و ناراحتی از او برطرف گردد و این حالت (مفارقت از مجلس و محفل انس) برای سالکان در بدایت بسیار اتفاق میافتد ولی برای اهل نهایت هرگز چنین حالتی پیش نمی آید و برای آنها خوف و حزنی نیست (و در قرآن نیز اشاره باین معنی شده که میفرماید): آگاه باشید که برای اولیاء خدا خوفی نیست و هرگز محزون نمیشوند.

کلمه (۱۱۸)

قال: من غیره العلم لم يتجاوز حرکاة حد العلم ، و من غیره الوجد صار حرکاة نفی الحظوظ و ترک شهوات النفس .

ترجمه متن : هر کس از نادانی و جهل بعلم و دانش برسد کارها و رفتار او از حدود علم و لذائذ مشروع خارج نمی شود ولی هر کس که وجد و طرب او را دگرگون کرده، هرگز بحظوظ مباح و شهوات نفسانی مشروع توجه نمی کند و آنها را بخود حرام مینماید .

شرح کلمه (۱۱۸)

اقول : ای الجاهل الذی غیره العلم عن مقتضى جهله لم يجاوز حرکاة حد العلم فلا يجانب الحظوظ المباحة والشهوات المشروعة ، و اما العالم الذی غیره الوجد فی مقتضى علمه فهو يجاوز حد الرخص الى الغرائم فيجانب ما اباحه العلم من الحظوظ والشهوات و صار حرکاة نفیها .

ترجمه شرح : یعنی نادانیکه او را علم تغییر داده و متصف بعلم و دانش گردیده از حدود علم خارج نمی شود و حظوظ نفسانی و لذائذ مباح

و مشروع را ترك نمی‌کند ، و اما عالم و دانشمندی که وجد و طرب او را
 دیگرگون ساخته و هستی او را جذبۀ حق متلاشی نموده است هرگز به
 حظوظ نفسانی و شهوات جسمانی توجه ندارد و از همه لذتهائیکه شرع
 مقدس بر او حلال نموده اجتناب می‌ورزد زیرا لذت نفسانی بالذات روحانی
 سازگار نیست « اگر لذت ترك لذت بدانی - دیگر لذت نفس لذت ندانی .

کلمه (۱۱۹)

قال: من وصل الى الماء . وصل الى الحیوة ، قال الله تعالى : « و جعلنا
 من الماء كل شیء حی » (۱) ومن ركب البحر يعرض للتلف والضر قال الله تعالى :
 « ثم اذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الاياه » (۲) ومن وقع في البحر
 شهد الفرق والتلف ، قال الله تعالى : « فادخفت عليه فالتقى في الیم . » (۳)

ترجمه متن

هر کس بآب برسد بحیوة و زندگی جاوید رسیده است ، زیرا
 خداوند متعال فرماید : حیات و زندگی هر موجود زنده را از آب قرار
 دادیم . و هر کس که بدریا مسافرت کند خود را در معرض تلف و هلاکت قرار داده
 است ، و خداوند متعال فرماید : وقتی که در دریا در معرض هلاکت قرار
 می‌گیرید هر کسی را که امیدوار هستید فراموش می‌کنید مگر خدا را .
 و هر کس خود را بدریا افکند غرق شدن و تلف گردیدن را بخود هموار
 میکند ، خداوند متعال بمادر حضرت موسی فرماید : هنگامیکه خوف و
 خطر فرعون را احساس کردی او را بدریا بیفکن .

۱- سورة انبیاء ۲۱ : ۳۰ ؛ ۲- سورة بنی اسرائیل ۱۷ : ۶۷ ؛

۳- سورة قصص ۲۸ : ۷ ؛

شرح كلمه (١١٩)

اقول: فالماء العلم وبه حياة الخلق، وركوب البحر الاشارة الى الحق ، وفيها التعرض للتلف والتهلكه، والوقوع في البحر حقيقة الوجد و هو غرق في الحياة؛ بين في هذا الفصل حقيقة الوجد ، والفرق بينه وبين الاشارة و العلم بضرب المثل بالماء وما يتعلق به من الاحوال، فجعل الماء نفسه للانتقاع به مثال العلم، فانه مما ينتفع به الخلق كما بالماء ويحيى به النفوس كحياة الاشياء بالماء في قوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شئ حي » وحياة النفوس بالعلم لان الله تعالى استودع تحت كل حكم من احكام العلم حكمة ومصلحة فيها حياة النفوس و صلاح العالم حتى في القصص في قوله تعالى : « ولكم في القصص حيوه » (١) وجعل ركوب الماء حيث يصير بحراً مثال الاشارة الى الحق فان فيها توجهاً اليه بالاخلاص، وتعرضاً لتلف النفس كما في ركوب البحر من التوجه الى الحق باخلاص . قال الله تعالى: «واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الاياه» ؛ وقال : «فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون» (٢) ومن التعرض للتلف والهالك ، وجعل الوقوع في البحر والغرق فيه مثال الوجد لانه يغرق به وجود الواجد في الموجود يعنى ذاته وصفاته في بحر الوجود و يتحقق له التلف المخوف ، كما يتحقق للواقع في البحر ، وفي تلف الواجد خلف من الوجود ويبقى ببقائه كما كان في- اللقاء موسى في البحر و هو صورة الاتلاف وخلف من الحياة و البقاء بالله ، قال الله تعالى خطاباً لام موسى عليهما السلام فاذا خفت عليه فالقيه في اليم لما رآها الحق خائفة عليه ، امرها بالالقاء في اليم لازالة خوفها ثم رجعه اليها كي تقربه عينها فالعلم : الشريعة ؛ والاشارة : الطريقة ؛ و الوجد : الحقيقة .

١- سورة بقره ٢ : ١٧٩ .

٢- سورة عنكبوت ٢٩ : ٦٥ .

ترجمه شرح

منظور از آب علم است که حیات موجودات با او است و سوار شدن بدریا اشاره بحق است و در آنجا است که سالک در معرض هلاکت واقع گشته و تلف شدن، او را تهدید میکند، و بدریا افتادن حقیقت وجد است که عبارت از غرق شدن در دریای زندگانی است.

مصنف در این قسمت از کلام خود حقیقت وجد و فرق میان او و اشاره و علم را در ضمن مثال بآب و دیگر چیزهایی که از خواص و منافع آب است بیان نموده است، و آب را بجهت منافع زیادی که دارد مانند علم قرار داد، زیرا علم باعث حیات نفوس بشر است همچنانکه آب باعث حیات هر موجود زنده است چنانچه در آیه شریفه فرماید: همه چیز را از آب زنده گردانیم؛ همچنین است علم که سبب حیات معنوی نفوس میباشد. زیرا خداوند متعال در تحت هر حکمی از احکام علم، حکمتها و مصلحتهایی که حیات نفوس و صلاح دنیا در آنهاست بودیعه نهاده است حتی در قصاص که فرموده است: و برای شما در قصاص حیاتی هست یعنی قصاص موجب حیات و بقاء شما مردم است. و نیز مصنف در کلام خود سوار شدن بآب و کشتی را مثال برای اشاره بحق زده است، بجهت اینکه در اشاره توجه بحق با خلوص نیت تام برقرار است؛ و نیز نفس در معرض تلف است همچنانکه در سوار شدن بآب و کشتی توجه خاصی بحق تعالی بجهت خوف و تلف و هلاکت محقق است و خداوند متعال فرماید: «واذا مسکم الضر الخ» یعنی هنگامیکه ضرر و خطر شما را تهدید میکند (در دریا) همه چیز را فراموش میکنید جز خداوند قادر را که بیاری خود میخوانید و در آیه دیگر فرماید: هنگامیکه سوار کشتی میشوند

خدا را باخلاص بخوانند ، ولی زمانیکه آنها را از خطرات دریا نجات داد و بساحل نجات رسیدند ناگهان برای خدای خود شریك قرار میدهند ، و همچنین مصنف بدریا افتادن را مثال وجد قرارداده زیرا چنانچه در دریا انسان غرق میشود و از بین میرود همچنین در وجد، وجود شخص واجد در دریای وجود مطلق وهستی لایتناهی غرق وفانی میشود بلی و قتیکه واجد در دریای هستی مطلق غرق شد صفات خود را از دست میدهد و صفات حق را بخود میگیرد و باقی بقاء او میگردد چنانچه در قصه حضرت موسی و مادر او : و قتیکه مادر حضرت موسی از جلادان فرعون و تلف شدن موسی بدست آنها خائف بود خداوند امر کرد : او را بدریا بیانداز، که ما او را محفوظ میداریم و در این آیه اشاره است بر اینکه هر کس هستی خود را دریای وجود مطلق بیاندازد ، از خطرات اهریمنان ایمن میگردد. و از مجموع کلمات مصنف در این مقام استفاده میشود که: علم عبارت از : شریعت ، و اشاره عبارت از : طریقت، و وجد عبارت از : حقیقت است .

کلمه (۱۴۰)

قال: اظهار الوجد شرك ، و اخفاء الوجد ضعف ، و الوجد للوجد . عطب .

ترجمه متن : اظهار و نمایانیدن وجد ب مردم شرك است، و اخفاء وجد از مردم ضعف نفس است، و وجد برای خود وجد مهلك و نابود کننده است (نفسانیات را) .

شرح کلمه (۱۴۰)

اقول: العطب: الهلاك، ای اظهار الوجد لاجل الخلق اشراك بالله حیث اعتبر بنظرهم فعرض عليهم الحال، و اخفاء الوجد عن الخلق و ان كان تحقیقاله

للاخلاص لكنه حال ضعيف لان الاخفاء عنهم مؤذن برؤيتهم و تقية العبرة بنظرهم وبعلمه وقدرته حال الا خلاص ان يكون المخلص غائباً في اخلاصه عن اخلاصه وعمله، ورؤية الخلق، والوجد للوجداء لغلبة حاله لا لالظهار ولا للاخفاء هلاك الواجد في الوجود وهو حقيقة «الوجد» .

ترجمه شرح : عطب بمعنى هلاکت است ، یعنی اظهار وجد برای مردم، شريك قرار دادن مردم بخدا است ، چون نظر آنها را مؤثر دانسته و حال وجد خود را به آنها نشان داده و این شرك است . و مخفی داشتن وجد از نظر مردم و لواينكه برای تحقق اخلاص هم باشد، از ضعف نفس است زیرا مخفی داشتن از مردم فرع دیدن آنها و اعتبار بنظر آنها و تقیه نمودن از آنها است و این از ضعف نفس است و باید شخص مخلص طوری باشد که نه اخلاص خود را ببیند و نه توجه به مردم داشته باشد؛ و از خود و عمل خود و دیدن مردم بایست غافل باشد و این يك امر بدیهی است . و وجد برای خاطر وجد یعنی برای غلبه حال بر سالك ، نه برای اظهار و اخفاء آن ؛ موجب هلاکت و اجد است در موجود . و حقیقت وجد هم همین است .

کلمه (۱۲۱)

قال: من شهد وجده كانت حرکاته ممزوجة ، ومن فنی عن وجده بوجده كانت حرکاته صرفه .

ترجمه متن : یعنی هر کس وجد خود را ببیند و خود را واجد بداند حتماً حرکات او مشوب به باطل خواهد بود . و هر کس از وجد خود فانی باشد و در اثر غلبه وجد از وجد خود غافل و بیخبر شود، حرکات او خالص و حق صرف خواهد بود .

شرح کلمه (۱۲۱)

يعنى من تحرك فى وجوده و علم انه واجد كانت حركاته ممزوجة بالباطل غير صرف الحق ، و من فنى عن وجوده بغلبة وجوده كانت حركاته صرف الحق .

ترجمه شرح: يعنى هر واجدى متوجه وجد خود باشد و خود را واجد بداند، قهراً حرکات او مشوب به باطل و ناخالص خواهد بود . و هر کس از وجد خود غافل و غلبه وجد او را از حال خود فانی سازد حرکات او خالص و صرف حق خواهد بود .

کلمه (۱۲۲)

قال الوجد ليس بسكون ولا حركة، فالسكون مع الوجود قوة، والحركة ضعف، وحقيقة الوجد لا يوصف بعبارة ، والموصوف من حقايقه، اشتراطه و مواريثه و حكمه، وذاتية الوجد لا ينطق بوصفه علم .

ترجمه متن : وجد نه با حرکت است و نه با سکون بلی اگر با سکون توأم شود دلیل قوت شخص و اجد است و با حرکت دلیل ضعف است و حقیقت وجد را نمیتوان تحدید و توصیف نمود ولی بعضی از لوازم و شرائط، و برخی فوائد و صفات عرضی آنرا میتوان توصیف و تعریف نمود، و در باب وجد از همین خصوصیات بحث میشود، و اما ذاتیات و حقایق وجد ، علم از بیان توصیف آن عاجز است .

شرح کلمه (۱۲۲)

اقول : يريد ان يبين ان الوجد لا يستلزم الحركة لوجوده مع السكون، ولا السكون لوجوده مع الحركة الا ان وجوده مع السكون دليل قوة الوجد و مع الحركة دليل ضعفه و حقيقة الوجد لا يوصف اى لا يحد، لان الحد يتحقق بذكر ذاتيات المحدود و حقايقه التى هو بها هو، وذاتية الوجد لا تدخل تحت

وصف العلم، و من جملة حقایقه التي لا يوجد بدونها اشراطه المتقدمة عليه و
 موارينه ای لوازمه المتأخرة و حکمه ای فوائدہ واعراضه المقارنة له وهذه
 الحقایق يتعذر ضبطها مع كونها بعضاً من حقایق الوجود فكيف يضبط الجمع.

ترجمه شرح: مصنف در این قسمت از کلمات خود توضیح میدهد
 بر اینکه وجد، نه مستلزم حرکت و نه مستلزم سکون است، زیرا هم با حرکت و هم
 با سکون سازگار است، الا اینکه اگر توأم با سکون باشد دلیل بر قوت قلب
 شخص واجد است و با حرکت دلیل بر ضعف آن است. و حقیقت و ماهیت
 وجد را نمیتوان تعریف و تحدید نمود زیرا، حد همیشه با ذاتیات و جنس
 و فصل است و ذاتیات وجد از حدود علم و احاطه آن خارج است ولی ممکن
 است مقداری از اوصاف و اعراض و فوائد آنرا تعریف نمود و از آن جمله
 شرائط وجد است یعنی چیزهائی که متقدم بر او است و دیگر موارث
 آن، یعنی لوازم متأخر از وجد، و سومی حکم آن یعنی فوائد و
 اعراض مقارن و توأم با وجد؛ و این حقایق سه گانه مذکور را با آنکه
 بعضی از مراتب وجد هستند نمیتوان خوب درک نمود تا چه رسد بجمع حقائق
 وجد؛ یعنی نمیتوان ذات و حقیقت وجد را تحت تعریف علمی درآورد.
 (ناگفته نماند آنچه تاکنون از مبحث وجد ذکر شده مربوط بهمین خواص
 و شرایط سه گانه آن بوده است).

کلمه (۱۴۳)

قال: الوجد مصادفة الغيب بالغيب، والوجود حضور القلب للوارد، و
 التواجد حركة الوجد بمشاهدة الوجود.

ترجمه متن: وجد عبارت از درک نمودن حق، با حق است، و وجود
 شهود واردات قلبی میباشد، و تواجد حرکت واجد بمشاهده موجود
 است.

شرح کلمه (۱۲۳)

اقول : فرق بهذا القول بين الواحد ، والوجود ، والتواجد، فقال:
الوجد مصادفة الغيب ، اى وجدان الحق بالحق ، لانه لا يصادفه غيره ، وهو
المراد بالغيب كما فى قوله سبحانه: «يؤمنون بالغيب» و الوجود حضور القلب
للوارد اى شهوده لما يرد عليه من الحق، وعند اكثر الصوفية ان الوجود فوق
الوجد، يعنون بالوجد مصادفة حال من الحق غير مستقر بعد، فاذا استقر سموه
الوجود، و ظاهر قول الشيخ رحمه الله ان الوجد اعلى من الوجود ، لان مصادفة
الحق بالحق فوق مشاهدة القلب الوارد منه، و يمكن التوفيق بين قوله ، وما
ذهب اليه الصوفية، ان مصادفة الغيب بالغيب حال الفناء فى الحق ، و مشاهدة
القلب ما يرد منه حال البقاء بالحق والبقاء به اعلى من الفناء فيه، واما التواجد
فهو حركة الواحد بمشاهدة القلب حال الوجود، وقالت الصوفية: التواجد
استجلاب الوجد بالحركة فهو على قولهم غير موجود فى التواجد، وعلى قول
الشيخ رحمه الله موجود فيه .

ترجمه شرح

مصنف در اين قسمت از كلام خود فرق ميان : وجد ، و وجود ،
و تواجد ، را بيان نموده است، و فرموده كه : وجد رام پيدا كردن بغيب
است، يعنى پيدا كردن حق، باحق است زیرا حق را باغير از حق نمیتوان
يافت ، و مراد از غيب همین است چنانچه در آيه شريفه خداوند متعال
ميفرمايد : پرهيزكاران آنهائى هستند كه ايمان بغيب دارند . و وجود
عبارت از آماده بودن قلب، بر واردات غيبى است ، يعنى مشاهده نمودن
حقايق و تجلياتى است كه از طرف حق بقلب سالك وارد ميشود، و اكثر
صوفيه چنين پنداشته اند كه مقام وجود بالاتر از وجد است ، و گفته اند
كه وجد عبارت از پيدا كردن حالى است از حق كه ثابت و مستقر نباشد
(معنى حال همین است) اما وقتيكه ثابت و برقرار و دائمى گرديد آنرا

وجود گویند، پس وجود از حیث رتبه بالاتر از وجود است و لکن ظاهر عبارت شیخ «بابا طاهر» آنست که وجد بالاتر از وجود است زیرا پیدا کردن حق با حق بالاتر از شهود و واردات غیبی از ناحیه حق است. و ممکن است میان کلمات متصوفه و فرمایش مصنف راجع نمود، باین نحو که پیدا کردن حق با حق «مصادفة الغیب بالغیب» حال فنا در حق است، و مشاهده نمودن قلب و ارادت غیبیه را، حال بقا در حق است؛ و مقام بقاء «بعد از فناء» بالاتر از فنا است پس از این لحاظ وجود بالاتر از وجود است. و اما تواجّد، و آن عبارت از حرکت نمودن و اجد بسبب مشاهده قلبی در حال وجود است ولی اهل تصوف گفته اند که: تواجّد جلب کردن وجد است، و مرحوم شیخ «مصنف» تعریف کرده بود که تواجّد حرکت خود و اجد است، نه حرکت و جلب کردن وجد، پس بنا بر تعریف متصوفه وجد در تعریف تواجّد مأخوذ نیست ولی بنا بر تعریف مصنف مأخوذ است.

کلمه (۱۲۴)

قال: الواجد الذی لم یبق علیه فی وقتہ طالب.

ترجمه متن: واجد کسی است که برای او در هیچ حال و زمان طلبی نیست، و چیزی را طالب نمیباشد.

شرح کلمه (۱۲۴)

المراد بالوقت فی اصطلاح الصوفیة ما یرد من الحق علی العبد و یمضیه بحکمه و لهذا قیل: الوقت سیف. و یحتمل ان یراد به هیهنا معناه اللغوی و الاصطلاحی، ای الواجد الذی لم یبق علیه فی حاله اوفی زمانه ما یطلب منه شیئاً لان الطلب یشر بفقدان المطلوب، و الواجد غیر فاقد فلا یبقی علیه ما یطلبه بتحسّیل مطلوبه.

ترجمه شرح- مراد از وقت در اصطلاح اهل تصوف حالانی است که از ناحیه حق بقلب شخص سالک و عارف میرسد که باید طبق آن رفتار نماید، و از اینجهت گفته‌اند: وقت شمشیر برنده است. (بدان علت، وقت شمشیر نامیده شده و او را بآن تشبیه کرده‌اند که: چون شمشیر، برنده و قاطع است وقت نیز بمانند آن در اصطلاح صوفیه چیزی است که قاطعیت داشته و باید بر طبق آن عمل نمود) و ممکن است معنی لغوی و اصطلاحی آنرا اراده نمود (یعنی زمان معین یا غیر معین)، و بهر تقدیر حاصل معنی عبارت اینست: صاحب وجد کسی است که در حال او (بنا بر معنی اول) یا در زمان او (بنا بر معنی دوم) لحظه و هنگامی نیست که طالب چیزی بوده باشد.

زیرا طلب نمودن چیزی دلالت میکند که انسان آنرا فاقد است در حالیکه شخص واجد. فاقد چیزی که مطلوب او است. نمیباشد تا طالب تحصیل آن باشد.

کلمه (۱۲۵)

قال: العلم خدعة، والوجد مكر، والحقیقة حجاب.

ترجمه: یعنی علم موجب خدعه شخص عالم است که خیال میکند بجائی رسیده است در صورتی که فاقد آن است. و همچنین است شخص واجد، که واجد حقیقی نیست و وجد او را فریب داده است و خیال نموده که واجد است، و حقیقت حجاب است زیرا موجب دوئیت است.

شرح کلمه (۱۲۵)

الخدعة والخداع: اراءة الشئ علی خلاف المراد منه تفریراً، و ليس انخداع المطلوب بذلك واغتراره شرطاً، لان الله تعالى اخبر عن المنافقين،

بأنهم كانوا: « يخادعون الله والذين آمنوا » (١) و كان الانخداع هناك منتفيا بل يثبت لهم من الله ماله صورة الانخداع من اراءة النعمة و ارادة النعمة حيث اراهم ما وسعه عليهم من الدنيا نعمة وهو في الحقيقة نقمة، ولذلك قال تعالى (يخادعون الله وهو خادعهم » (٢) وهذه القدرة على امضائه مراده منهم وعجزهم عن امضاء مرادهم منه، والمكر نوع من الخدعة ابلغ وادق، و لهذا خص الخدعة بالعلم والمكر بالوجد لكونه ادق ادراكاً، و صورة الخدع في العلم ان العالم بالله يرى له انه واجده، وهو فاقده، وصورة المكر في الوجد، ان الواجد قد يفقد و هو في تلك الحال يحسب انه واجد و انما يخفي عليه الامر لتحقيق المكر. قال الصادق عليه السلام : «مكر الله اخفى من ديب النمل على صخرة سوداء في ليلة ظلماء»

وقال الجنيد رحمه الله : المكر ان يضاف الى شيء والشيء غير موجود والممكور طالب شيء يسكن لغيره وقال النوري: (٣) المكر ان يضاف الى الخير والمراد به الشر. وقال الشبلي (٤): «الخوف من الوصل اشد من الخوف من المكر». و قال الجنيد: «المكر المشي في الهواء وعلى الماء واجابة السؤال وصدق الوهم وصحة الاشارة وسعة الرزق كل ذامكر علم من علم وجهل من جهل». و قال الشبلي : تحت كل نعمة وتحت كل طاعة مكر، وهذه الاشارات كلها متقاربة ترى ناواها و اما قوله: والحقيقة حجاب، فقد سبق بيان يغني عن شرحه، في قوله: «وذات الحقيقة في معرفة الذات حجاب».

ترجمه شرح

خدعه و خداع بمعنی نشان دادن چیزی است برخلاف واقع بجهت فریب دادن شخص خدعه شده، (مانند اینکه کسی کنیزی را که زشت است

۱- سوره ۲ بقره آیه ۹ ۲- سوره ۴ نساء آیه ۱۴۱

۳- ۴۰۳- به پاورقی ترجمه شرح رجوع شود

بفروشد و لکن سر و صورت آنرا طوری آرایش دهد که زیبا جلوه کند و مقصودش از این کار تفریر و فریب دادن طرف باشد) ، پس معنی خدعه فریب دادن شخص است بوسیله نشان دادن خلاف واقع، ولی در همه جا معنی فریب دادن طرف، و فریفته شدن او شرط نیست چنانچه در آیه شریفه خداوند متعال میفرماید: منافقین، خدا و مؤمنین را خدعه میکنند، و معلوم است معنی خدعه در این جا ممکن نیست «یعنی فریفته شدن خدا و مؤمنین» و همچنین خدعه نمودن خدا منافقین را بمعنی فریب دادن درست نیست زیرا خداوند متعال کسی را فریب نمی دهد، بلکه مقصود از خدعه کردن خداوند، منافقان را، صورت خدعه است یعنی چیزی که در واقع نفع و بلا و عذاب است ولی بصورت نعمت و رحمت نشان داده شده است، مانند آنهمه نعمت و وسعت که در دنیا برای منافقان قرار داده است که در واقع اسباب بدبختی و گرفتاری آنها میشود، آنهم از جهت بد رفتاری و بد کرداری خود آنها، و لذا خداوند متعال میفرماید: آنها خدا را فریب میدهند و خدعه میکنند، در صورتیکه خداوند آنها را خدعه میکند، یعنی خدعه دادن آنها خدا را، موجب فریب خوردن خودشان می شود. و خداوند متعال قدرت و توانائی خود را نسبت بر امضاء اراده خود اعمال میکند ولی آنها قادر بر امضاء و انفاذ مراد خود نسبت بخداوند نیستند.

مکرهم نوعی از خدعه است، و لذا مصنف خدعه را باهل علم و مکر را باهل وجد تخصیص و نسبت داده است، چون مکر دقیق تر است و گول خوردن اهل وجد مشکل و باریکتر میباشد، و کیفیت فریب خوردن اهل علم این طور است که او خیال میکند که خدا را میشناسد و در حق او معرفت کامل دارد در صورتیکه آنچنان نیست، و همچنین اهل وجد، چه بسا خیال میکند که دارای مقام وجد هستند در حالیکه در واقع آنطور نیست

و حقیقت واقع براومخفی و پوشیده است. ولذا حضرت صادق سلام الله علیه میفرماید: «مکر خدا خفی تر از راه رفتن مورچه . بر روی سنگ سیاه در تاریکی شب است» و چون تشخیص راه رفتن مورچه سیاه بر روی سنگ سیاه در شب تیره و ظلمانی خیلی مشکل و شاید هم غیر مقدور باشد همچنین مکر خداوند هم (نعوذ بالله) اینطور است .

و عارف شهیر شیخ جنید بغدادی (۱) مکر را تعریف نموده است
براینکه: مکر آنست که چیزی را بچیزی نسبت و اضافه نمایند در حالتیکه
مضاف الیه موجود نیست و برخلاف واقع نسبت داده شده است، و شخص
ممکور «مکر شده» طالب چیزی است که برای او نیست و برای غیر است.
نوری (۲) گوید: مکر آنست که انسان گمان میکند چیزی بنفع او
است در صورتیکه بضر او میباشد.

شبلی (۳) گوید: ترس از وصال بالاتر از ترس از مکر است (اشاره

۱- معرفی مختصر جنید بغدادی در پاورقی ص ۴۲۰ گذشت.

۲- نوری: خواجه ملا ابواسحق... است که از عرفای معاصر جنید بغدادی بوده
و دارای مقامی شامخ و کراماتی بدو منسوب است رجوع شود: طرائق الحقائق چاپ جدید
بارانی ج ۲ ص ۳۹۹.

۳- شبلی منسوب است به شبلیه، قریه از قراء اسروشنه از بلاد ماوراءالنهر
بعد از سمرقند، شبلی نام او جعفر بن یونس و یادلف بن جحدر بوده و لقب وی
ابو بکر ضبط گشته، وی در سامراء متولد گشته ولی در بغداد نشو و نما یافته شبلی
در بدایت امر، از امراء بوده ولی در اثر درایت فکری بدست خیر نساج و با جنید
بغدادی تو به کرده و از بزرگان مشایخ صوفیه گشته و با منصور حلاج معاصر بوده و
نوادر و اشعاری بوی نسبت داده شده، وفات وی در بغداد در ذیحجه سال ۳۳۴ و
یا ۳۳۵ و یا ۳۴۲ اتفاق افتاده. الکنی واللقاب ج ۲ ص ۳۲۴، ریحانة الادب
ج ۲ ص ۲۹۹.

باهمیت مکر مینماید).

وباز جنید گوید: مکر راه رفتن در هوا و روی آب و نیز اجابت
سؤال مؤمن، و صدق در توهم و خیال (یعنی مطابق واقع بودن آنها) و
ودرست بودن اشارت (معنی اشاره سابقاً گذشت) و وسعت روزی همه اینها
مکراست یعنی ممکن است اینها را انسان در حق خود سعادت و خوشبختی
گمان کند و لکن موجب بدبختی او بوده باشد چه عالم باشد و چه جاهل.
وباز شبلی گوید: زیر هر اطاعت و امتثال، و در تحت هر نعمتی از
نعمتها، مکر پنهان است که انسان خیال میکند مطیع و متنعم است و
در واقع فریب خورده است.

و اما معنی اینکه حقیقت حجاب است، آنرا سابقاً در کلمه (۴۰)
تحت عنوان: «و ذات الحقيقة في معرفة الذات حجاب» شرح دادیم.

کلمه (۱۲۶)

قال: العلم تحير والوجد تذكر والحقيقة تفكر .

ترجمه متن: یعنی علم بسبب آنکه واقع را کاملاً روشن نمیکند
موجب تحیر میشود و وجد موجب تذکر و یادآوری حال واجد است، و حقیقت
باعث تفکر در مشهود حقیقی است .

شرح کلمه (۱۲۶)

المراد من هذا الكلام موافق لما سبقه، وهو ان الكلام من العلم، والوجد
والحقيقة بمعزل عن ادراك الحق فان العالم يتحير في تعارض الادلة فلا يهتدي
الى الحق الصريح والواجد ليس له الا تذكر الوجد بعدمضى حاله، فان الواجد
الحقيقي وهو الموجود المدرك ذاته، و صاحب الحقيقة التي هي المشاهدة
ليس له من شهود الحق الاتفكر فيه فان الشاهد الحقيقي هو المشهود المدرك
ذاته بذاته، والتفكر في ذات الله لا يجد الا تلاشى العقول و الافهام كما قال

الجنید رحمه الله: الاوهام . والافهام تلاشت عند التفکر فی جلال عظمتہ و کیف یثبت وقد قال النبی (ص) « تفکر وافی کل شیء ولا تفکر وافی ذات الله . »

ترجمه شرح: این قسمت از کلام مصنف تقریباً مانند کلام سابق اوست که فرمود: « العلم خدعة ، والوجد مکر... » زیرا علم، وجد، و حقیقت، هیچیکی واقع را آنچنانکه هست نشان نمی دهد، بجهت اینکه علم (یعنی ادراکات قلبی) بسبب تعارض ادله موجب تحیر و تردید است و شخص عالم نمی داند کدامیک از دلیلهای متعارض را اخذ کند و بواقع و حقیقت برسد، و برای شخص واجدهم بعد از زوال وجد و از دست دادن آن، نیست مگر تذکر و یاد آن حالت، و دائماً آرزوی پیدا کردن آنرا دارد، نه اینکه همیشه دارای وجد باشد. بلی واجد حقیقی یعنی خدا چون دائماً مدرک ذات جلال و جمال خود میباشد لذا همیشه در حال وجد است . و شخصی که دارای حقیقت است و مشاهده حق را میکند آنهم از شهود خود جز تفکر چیز دیگری بهره ندارد، بلی شاهد حقیقی (یعنی ایزد تعالی که هم شاهد و هم مشهود است و ذات خود را درک میکند در او تفکر نیست، و تفکر در ذات خداوندی موجب متلاشی شدن عقول و افهام است چنانچه شیخ جنید رحمه الله گفته: اوهام و افهام در تفکر ذات متعال و عظمت او متلاشی میشود و نیز پیغمبر اکرم (ص) فرموده است: در هر چیزی تفکر بکنید، ولی در ذات خدا تفکر نکنید .

کلمه (۱۲۷ و ۱۲۸)

قال: القرب حال، والحال مقرون بالنفس ومعها موجود [وجود] . و العلم ثبات الحال، والوجد فناء الحال، فالحال، وجد والوجد و رفع الحال موجود (۱) .

۱- نسخه مورد استفاده مترجم جملات مذکور (از القرب حال تا آخر موجوده) را يك کلمه محسوب داشته و شارح نیز شرح خود را بعنوان يك کلمه نگاشته لکن در بعضی نسخه های چاپی عبارات مزبور تا موجود کلمه ای واز «والعلم» تا «موجوده» کلمه دیگری است .

ترجمه متن : یعنی قرب حالی است میان بنده و پروردگار خود، و بانفس انسانی مقرون، و با او برقرار است و تحقق آن حال با علم است، و فنای آن با وجد است یعنی وقتی که وجد آمد حال قرب از بین می‌رود، پس حال قرب وجدی است که قائم به واجد است، و رفع این حال وجد حقیقی است، که قائم به موجود است.

شرح کلمه (۱۲۷ و ۱۲۸)

اقول: المراد بالحال ما ثبت بين الرب والعبد من القربات كالزهد و التوكل، والرضا، وهو وصف العبد واقتترانه بالنفس و وجوده معه كناية من دوامه لدوام النفس، فالقرب بينهما حال و هو ثابت بالعلم مرفوع بالوجد الحقیقی قائم بالموجود فلا قرب فيه و حال قرب الوجد قائم بالواجد فما دام العبد عالماً بقربه من ربه كان هذا العلم وجداً قائماً به غير حقیقی، و حالا ثابتاً له و اذا وجد الواجد عين الموجود فنی حال القرب و كان الوجد حقیقیاً قائماً بالموجود.

ترجمه شرح : مقصود از حال در کلام مصنف چیزی است که بین پروردگار و بنده ثابت است از اعمال و حالاتی که موجب قرب می‌باشد مانند زهد، و توکل، و رضا که از صفات عباد است و اقتران و نزدیک بودن حال به نفس، و وجود او با آن، کمایه از دوام حال است چون نفس دائمی است. پس قرب بین پروردگار و بنده حال است. و این حال با علم ثابت و برقرار می‌شود ولی با آمدن وجد از بین می‌رود، زیرا چنانچه در اول باب وجد گفتیم و او را تعریف و توصیف نمودیم، وجد قائم با موجود است (یعنی با کسی که انسان وجد به او دارد) و دیگر قربی وجود ندارد، اما حال قرب حال وجدی است که قائم به شخص واجد است، پس مادامیکه عبد علم بخود و بقرب خود دارد وجد حقیقی ندارد بلکه حالی دارد که با خود او برقرار است،

و این حال با وجود مباینت دارد ؛ لکن وقتی که واجد، بخود موجود پیوست و از هستی خود فانی و بیخود شد، و قائم بوجود موجود گردید، آن وقت است که حال قرب ، فانی و برطرف شده، و وجد حقیقی برقرار و محقق میگردد .

کلمه (۱۲۹)

قال: اکثر غلط الواجدین من روح الهوی وطیبة النفوس .

ترجمه متن : بیشتر اشتباه واجدین از هوای نفس و لذت نفوس است (که آنرا وجد می پندارند) .

شرح کلمه (۱۲۹)

اقول: الهوی میل النفس الی مرکز الطبیعة وفي ذلك طیبته و حظها، و کما مالت ظهرت من حرکتها ظلمة تستر نور الوجد ، والواجد قد یغلط فی وجده و یحسبه واجداً و هو فاقد لفقدان شرط الوجد، و هو رقود النفس و سکونها و غیبتها عن وجد القلب ، فربهما یتقیظ و یسترق السمع و یحس الوارد فیستروح الهوی و یتطیبه بالمیل الی الحظ و یتشکل روحها و طیبتهاب روح القلب و طیبته فیحسب العبد انه واجد و هو فاقد لانقطاع الوجد بوجود حركة النفس، و اکثر غلط الواجدین من هذا القبیل، و قد یقع الغلط من جهة اخرى، و ذلك ان یتصور العبد قیام الوجد بنفسه و هو حجاب الوجد فیحسبه واجداً و هو فاقد .

ترجمه شرح : هوی عبارت از میل نفس و حرکت او است بسوی مرکز طبیعت و در همین گرایش نفس، لذت و حظ نفسانی است و هر چه تمایل نفس بسوی طبیعت بیشتر شود ظلمت و تاریکی از این حرکت بیشتر میشود و نور وجد را خاموش میکند و چه بسا واجد ، اشتباهاً خود را صاحب وجد تصور میکند در حالیکه در واقع فاقد آنست بجهت فقدان شرائط وجد، و آن فقدان شرائط این است که نفس سالک در حال خواب

و آرامش تام وعدم توجه بشرائط وجد قلب بوده باشد؛ و گاهی بیدار گشته و استراق سمعی نموده و احساس طربی در قلب خود مینماید و از او حظ و لذتی برده و در اینحال لذت نفسانی بالذات جسمانی قلب، متحد و متشکل گشته، و سالک می پندارد که واجد است در صورتیکه او فاقد وجد است زیرا در اینحال بسبب توجه نفس و جد او قطع میشود . و اکثر اشتباه واجدین از این قبیل است . و گاهی نیز از جهت دیگری سالک خود را با اشتباه واجد تصور میکند و آن این است که عبد خیال میکند وجد قائم با ذات و نفس او است در صورتیکه این توهم حجاب وجد است ولی سالک او را وجد گمان میبرد و حالیکه نیست .

کلمه (۱۳۰)

قال: هلاك الواجدین من رؤية المستحسنات .

ترجمه متن : هلاکت واجدین، در دیدن حالات و نیکوئیها و وجد خود میباشد .

شرح کلمه (۱۳۰)

یعنی من استحسن شیئاً من احواله و مواجیده و رآه بنظر الاعجاب اهلکة عجب و صار وجده فقداً .

ترجمه شرح : یعنی هر کس که بحالات و وجدهای خود بنظر خوش آیندی و عجب بنکرد، عجب او او را هلاک میکند ، و وجد وی نابود میگردد .

الباب الحادی عشر (یازدهم) فی السماع

کلمه (۱۳۱)

قال: حقيقة السماع استذکار المجهول .

ترجمه متن: سماع حقیقی بیاد آوردن حالات خوش فراموش شده است.

شرح کلمه (۱۳۱)

اقول: یعنی: السماع الحقیقی ما يذكر المستمع عهد الوصال قبل التعلق بالصلصال فيذكر ما جهله أي نسيه من العهود القديمة فمن اتخذ السماع طلباً لهذا الذكر كان سماعه حقيقة، سئل الجنيد رحمه الله عن استلذاذ الروح بالسماع واهتزازها به فقال: لما خاطب الله الذكر بقوله: «الست بربكم» (۱) بقيت لذة ذلك الخطاب في مسامعها و كلما سمع صوتاً طيباً ذكرها لذة ذلك الخطاب وهزها ..

ترجمه شرح: یعنی سماع حقیقی چیزیست که صاحب سماع بوسیله آن زمان وصال را پیش از هبوط باین عالم و تعلق باین آب و خاک متذکر میشود، و بیاد میآورد عهد قدیم را. (ودامن دامن اشک میریزد و بفراق خود از آن عوالم گریه میکند؛ ای نسیم سحری یاد دهش عهد قدیم) و هر کس سماع را وسیله یادآوری عهد قدیم قرار دهد سماع او حقیقی است جنید بغدادی را از لذت بردن روح بوسیله سماع و بهیجان آمدن او بسبب آن پرسیدند؟ در جواب گفت: وقتی که خداوند متعال ذر و اشباح را در عالم ذر مخاطب قرار داد و بآنها فرمود: آیامن پروردگار شما نیستم؟ لذت آن خطاب در سامعه آنها ماند و هر وقت صدای لطیف و خوشی را می شنوند لذت آن خطاب را بیاد میآورند و بهیجان و طرب و نشاط میافتند.

کلمه (۱۳۲)

قال: السماع رسول غالب، و للرسوم جاذب سالب جاء يزج ماخفي ولا يرى له اثر و يظهر خفيات اسرار المقصود ولا يظهر من ذاته غير علم...

ترجمه متن: یعنی: سماع رسولی است از جانب خدا بسوی صاحب آن و او را دعوت بسوی خود میکند، و تعلقات را از مستمع سلب

نموده و او را بسمت عوالم روحانی جلب و به او چیزها تیرا که از نظرش مخفی بوده ظاهر مینماید ، و اسرار مقصود اصلی را آشکار میسازد و فقط موجب علم متسمع میگردد .

شرح کلمه (۱۳۲)

اقول: جاء اسم فاعل من جاء یجئ و هو مرفوع صفة رسول بعد الصفات الثلاث ، و یزعج صفته ، و ماخفی مفعول یزعج و ما موصولة صلتها جملة خفی و لا یری له اثر ، و فاعل لا یتظهر ضمیر یرجع الی مرجع ضمیر یتظهر و هو الرسول ، و کذا الضمیر فی ذاته ای السماع رسول من الله الی المستمع یدعوه الی حضرة و یغلب علی موافقه من تعلقات الرسوم البشریة فی جذبها و یسلبها عنه ، و هذا الرسول یجئ العبد فیزعج ای یتحرك فی سره و یتظهره ماخفی من المحبة و الشوق الی الله الذی هو المقصود الاعلی و لا یتظهر من ذاته الا العلم بوجوده .

ترجمه شرح: لفظ جاء در کلام مصنف اسم فاعل از جاء یجئ است ، و مرفوع است بجهت صفت بودن برای رسول ، و کلمه: غالب و جاذب ، و سالب هم هر سه صفت رسول است ، و یزعج صفت جاء است ، و « ماخفی و لا یری له اثر » مفعول یزعج است و ما در « ماخفی » موصول است وصله او دو جمله بعدی است ، و فاعل: « لا یتظهر من ذاته غیر علم » ضمیر است که بمرجع ضمیر « یتظهر » که رسول باشد بر میگردد ، و همچنین ضمیر در فی ذاته بر رسول بر میگردد . و حاصل معنی آنست که: سماع رسولی است از جانب خدا بسوی مستمع که او را بحضرت ربوبی دعوت میکند و بر تعلقات و رسوم و عادات بشریت غالب میشود و او را بطرف حق جذب و تعلقات را از او سلب میکند و این رسول « سماع » در نهاد و باطن عبد جنبشی ایجاد میکند و چیزهایی که در باطن او مستتر و مخفی بود از شوق و محبت بسوی خدای خود که او مقصود و محبوب حقیقی

است ظاهر وهو يدام يسازد واز آن رسول مذکور جز علم وپی بردن به مقصود اصلی و حقیقی چیز دیگری ظاهر نمیشود .

کلمه (۱۳۳)

قال : السماع من ثلاثة اوجه : سماع للطبع، وسماع للروح، وسماع للقلب، فسماع الطبع يحن الى الدنيا وزهرتها والمعاصي، وسماع الروح يحن الى الآخرة ونعيمها وحيواتها، وسماع القلب يحن الى تلف النفوس وطلب الحقيقة .

ترجمه همتن : سماع بر سه نحو است : سماع طبعی ، سماع روحی ، وسماع قلبی، سماع طبعی انسان را بسوی ظواهر فریبنده دنیا و معاصی آن دعوت میکند، و سماع روحی بطرف آخرت و نعمت ها و زندگی آن میکشاند ، و سماع قلبی موجب فناء و تلف نفوس و پیوستن بحق و حقیقت میگردد .

شرح کلمه (۱۳۳)

اقول: الطبع والطبيعة قوة جبلية في الجسم لا يفارقة كالحرارة في النار و الرطوبة في الماء وقد يحدث من تركيب الطبائع البسطة طبيعة مركبة منها كلمات اوى نسبتها اليها كانت موزونة ، ويسمى هذه المساواة اعتدال المزاج فمهما سمع العبد ايقاعاً (١) موزوناً بطبع موزون حدث من تعلق الموزونين و حسن المتناسبين فيه هزة و نشاط الى كل ما فيه حسن المناسبة من زينة الدنيا و زهرتها و زين له شهواتها و زخارفها الموقعة في المعاصي فهذا سماع الطبع الذي يحن الى يشوق الى الدنيا وزهرتها ويجر الى المعاصي . والروح سر ملكي يتغذى بالعلم و ينمو به ، والقلب لطيفة ربانية يخرج من بين الروح و النفس المكونة من الروح ايضاً، خروج شيث من آدم و حوا المكونة من آدم فعلى هذا يكون القلب بخلاف ما ذهب اليه الآخرون فوق الروح لانه جعل سماع الروح شوقاً

١ - الايقاع ، مصدر: اتفاق الاصوات وتوقيعها في الغناء ؛ المنجد .

الى الاخرة ونعيمها و هذا التشويق وصف العلم، و سماع القلب مشوقاً الى الفناء وطلب الحقيقة وذلك وصف الحب الظاهر من مشاهدة جمال الذات و المشاهدة فوق العلم قدياتي فيما بعد التصريح بان طيبة الروح في السماع من العلم و طيبة القلب من الحقيقة. و الحاصل ان السامع اذا هزه مجرد سماع - الالحان الطيبة لكونها مناسبة للطبع الموزون فسماعه سماع الطبع، و اذا افضى الى شهود هذا الحسن الى مشاهدة جمال الاخرة فسماعه سماع الروح، و اذا افضى الى مشاهدة جمال الذات فسماعه سماع القلب.

ترجمه شرح

طبع و طبیعت قوه ایست در نهاد جسم که از او جدا نمیشود ، مانند حرارت آتش و رطوبت آب که این دو خاصیت از این دو جسم هرگز جدا نمیشود و گاهی هم از ترکیب چند عنصر بسیط یک جسم و طبیعت مرکب پیدامیشود که اگر نسبت آن عناصر متساوی و یکی بردیگری غالب نباشد یک طبیعت موزون حاصل میگردد که آنرا اعتدال مزاج گویند و هرگاه طبیعتی موزون و متناسب، صوتی موزون و مناسبی را بشنود قهراً از تناسب این دو چیز متناسب، در او نشاط و حرکت و هیجانی ایجاد میشود و بهر چیزی که موزون و متناسبی در میان اجزاء آن هست اشتیاق پیدامیکند از زینتهای دنیا و ظواهر آن ، و زینتگر میشود برای او شهوات و زیورهای که او را وادار بمعصیت میکنند. و این سماع طبع است که انسانرا تشویق و وادار برسیدن دنیا و زینتهای ظاهری فریبنده مینماید و نیز آدمی را بمعاصی میکشاند .

روح يك سر و جوهر ملكوتی است که غذای آن علم، و ترقی آن بادانش است . و قلب يك لطیفه ربانی است که از ترکیب روح و نفس که نفس هم از روح متکون و پیداشده است موجود میشود، مانند شیت پسر روح که از آدم و حوا متولد شده در حالیکه حوا هم از حضرت آدم متکون شده

است، و بنابراین؛ مقام قلب برخلاف عقیده اکثر بالاتر از روح است زیرا مصنف سماع روح را مشوق بسوی آخرت و نعمتهای آن قرارداد و منشاء این اشتیاق هم علم است و بس. ولی مشوق برفانی شدن و طلب حقیقت و پیوستن بدریای هستی مطلق را سماع قلبی دانست و منشاء این اشتیاق و علاقه عشق و محبت است که از مشاهده جمال ذات حق پیدا میشود و مشاهده بالاتر از علم و دانستن است چنانچه در جمالات بعدی خواهد آمد که لذت روح در سماع از علم، ولی لذت قلب از حقیقت است. و حاصل کلام این است که اگر شخص شنونده را صوتهای موزون و لطیف و شیرین تحریک و تشویق به لذائد دنیا و شگفتیهای آن و رسیدن به مشتهیات نفسانی نمود، این سماع، سماع طبعی است. و اگر این الحان و صوتهای موزون که بسمع سامع میرسد بسوی آخرت و نعمتهای آن و رسیدن بحور و قصور کشانید آنرا سماع روحی گویند و اگر شنیدن این الحان و اصوات موزون و متناسب بمشاهده جمال حق کشانید این را سماع قلبی نامند. (و این سه نوع تحریک و تشویق نسبت بظرفیت اشخاص، در هر سماع و استماع موجود است).

کلمه (۱۳۴)

قال: للنفس طيبة، وللروح طيبة، فطیبة النفس من الهوى، وطیبة الروح من العلم وطیبة القلب من الحقیقه .

ترجمه متن: برای نفس لذتی است، و برای روح حظی است؛ لذت نفس از هوی، و لذت روح در علم، و لذت قلب در پیوستن بحقیقت است .

شرح کلمه (۱۳۴)

اقول: كل من النفس والروح والقلب يستطیب ما یلایمه، فالنفس یستطیب الهوى

لان میاها الى محل الحظ ، والروح يستطيع العلم لانه یلایمه فی الجوهر ، والقلب یتطیب الحقیقة لانه یلایمه بما فیها من معنی الجمعیة بین الظاهر و الباطن، وما فی القلب من الجمعیة بین ظاهریة النفس و باطنیة الروح اذ هو سر جامع بینهما یتظهر به الانسانیة ، و استحقاق الخلافة ، و لهذا جعله الشیخ رحمه الله فوق الروح .

ترجمه متن : هریک از نفس و روح و قلب از چیز هائی که با آنها ملایمت دارند لذت و کیف میبرند: نفس از هوای محظوظ میشود زیرا میل نفس بسوی طبیعت است که او محل حظ نفس است، و روح از علم لذت میبرد چون جوهر روح با علم تناسب دارد و قلب از حقیقت لذت میبرد، زیرا قلب موافقت و سازگاری دارد با حقیقت، بواسطه جامعیت حقیقت بین ظاهر و باطن (چونکه حقیقت هستی مطلق ، و مطلق هستی است و ظاهر و باطن در او جمع است) و در قلب هم معنی جامعیت هست زیرا او ظاهر نفس است ، و باطن روح. و قلب جامع بین این دو جنبه است که بوسیله آن حقیقت انسانیت و استحقاق خلیفه الهی محقق و برقرار میشود ، و لهذا شیخ «بابا طاهر» رحمه الله علیه مقام قلب را بالاتر از مقام روح شمرد .

کلمه (۱۳۵)

قال: الصوت الرحيم، والنعمة الرقيقة جبل من الدنيا الى الآخرة ومتصل
بسر المعنى الذى لا يعرف منه غير اسمه .

ترجمه متن: یعنی صوت و آواز خوش و نعمة رقیق و لطیف
ریسمانی است که انسان را از دنیا بعالم آخرت میکشد و وصل میدهد
روح و سر باطنی آدمی را که از آن سر و باطن جز اسمی و نامی در دست
نیست، بعالم دیگر که عالم آخرت بوده باشد .

شرح کلمه (۱۳۵)

اقول : لما كان الصوت الطيب سبباً جاذباً من الدنيا الى الآخرة ، لمن

كان له قلب او القى السمع وهو شهيد، كالحبل الذى هو سبب الجذب من سفلى الى علو، استعار له لفظ الحبل بهذه المشابهة، و قرينة الاستعارة اسناده الى ما يمتنع حمله عليه كقولك : زيد اسد و وصف الحبل بكونه متصلا بسر المعنى الذى لا يعرف منه غير اسمه ترشيحاً للاستعارة، فان الحبل لا يكون سبب الجذب الا اذا اتصل احد طرفيه بالمجذوب والاخر بالجاذب، و اراد بسر المعنى الموصوف، اما الحق الذى هو طرف الجاذب، او الروح الذى هو طرف المجذوب وكلاهما مجهول الحقيقة لا يعرف منه غير اسمه .

ترجمه شرح: چون حسن صوت سبب جذب اهل ذوق بعالم آخرت است، البته، برای کسیکه دارای قلب بوده و یا لا اقل توجه بآن معنی داشته باشد. مانند ریسمانی که چیز را از پائین بالا میکشد؛ لذا مصنف کلمه حبل را استعاره آورد برای صوت خوش، بمشابهت جذب و کششی که بین هر دو موجود است. و قرینه استعاره (۱) در این مقام: اسناد صوت و نغمه است به حبلی که ممتنع است حمل حقیقی او بر آن، مثل اینکه بگوئی: زید شیر است. (واضح است که این حمل و نسبت حقیقی نیست زیرا زید، انسان است و شیر نیست، و در اینجاست صوت و نغمه، ریسمان نیست؛ پس ناگزیر هستیم که بعنوان تشبیه، مطلب را تعبیر و درست کنیم) و توصیف نمودن مصنف در کلام خود ریسمان را برای آنکه یکطرف آن متصل به سرّی و باطنی باشد که فقط نامی از آن معروف و مشهور است؛ استعاره

۱- هر نسبت و حمل غیر حقیقی را مجاز گویند، و در هر مجازی باید یکی از علائق تقریبی ۲۵ گانه مذکور در کتب ادبی موجود باشد، و هرگاه علاقه میان معنی حقیقی و مجازی مشابّهت باشد آنرا استعاره بالکنایه نامند، و در هر استعاره بالکنایه، استعاره دیگری هست که آنرا استعاره ترشیه گویند .

ترشیحی است (۱). زیرا حبل و ریسمان سبب کشش و جذب نمیباشد مگر اینکه يك طرف آن متصل بمجذوب بوده و طرف دیگر آن بهجاذب وصل باشد (درحالیکه چنین تصویری در اتصال به سرمعنی، متصور نیست، پس باید قائل به استعاره ترشحیه شویم) و مراد شیخ از «سر المعنی» (که خود اینچنین توصیف نموده: «الذی لا یعرف منه غیر اسمه، یعنی چیزی است که برای غیر اهل مجهول و جز نام شیء دیگری از آن مشهود نیست») یا حق است که او طرف جاذب است و یا روح است که او طرف مجذوب میباشد و هر دوی اینها مجهول الحقیقة و جز نام چیز دیگری از آنها شناخته نمیشود.

کلمه (۱۳۶)

قال: القول الطیب ملک الموت للصوفیة، و ذلك لانه یدیتهم عن حظوظهم، و یحییهم بالحق، و التواجد حركة الواحد يقع ایقاع الحركة علی ایقاع القول فیوافق الايقاع، الايقاع؛ فیکون من موافقة الايقاعین التواجد بالطیبة.

ترجمه متن: نغمه های خوش و متناسب برای اهل تصوف مانند ملک الموت است، زیرا نغمه های شیرین لذائذ نفسانیه آنها را میکشد و آنانرا به زندگی جاوید و پیوستن بحق احیاء میکند. تواجد حرکت و سیر نمودن صاحب وجد است و نیز موافقت قلب با قول و صوت طیب است، بنابراین از موافقت و مطابقت قلب با صوت خوش حرکت واجد محقق و برقرار میگردد.

۱- استعاره ترشحیه آنست که یکی از لوازم شبهه به را برای شبهه ثابت کنیم، و چون بمانند زینتی است که بگردن زیبارویی آویزان باشد آنرا ترشحیه گفته اند.

شرح کلمه (۱۳۶)

اقول: التواجد استجلاب الوجد على الاشهر فالوجد مفقود، وعند الشيخ رحمه الله: هو حركة الوجد فالوجد موجود، ويكون حركته بسبب طيبة قلبه لموافقة ايقاع الحركة ايقاع القول، وانما خصصنا الطيبة بالقلب لقوله: حركة الوجد، والوجد لا يكون الا لارباب القلوب.

ترجمه شرح: تواجد بنا برأى اكثر اهل عرفان عبارت از بدست آوردن و جلب نمودن وجد است، ولكن شيخ رحمة الله عليه «مصنف» تواجد را عبارت از حرکت وسير نمودن واجد بر طبق صوت و آواز خوش دانسته است، پس وجد محقق و موجود است و واجد مراتب وجد را میپیماید، و حرکت واجد بجهت هیجانان و خوش آیند قلب و منطبق ساختن حرکات خود با حرکات نغمه های شیرین و صداهاى خوش صورت میگیرد یعنی حرکت قلب عبارت از منطبق نمودن حرکات خود با حرکات صوت و قول است، و چرا خوش آمدن از آواز خوش را بقلب نسبت و تخصیص دادیم، برای گفته مصنف که فرمود: «حرکة الوجد...» و وجد محقق و برقرار نمیشود مگر برای ارباب قلوب و صاحبان قلب.

کلمه (۱۳۷)

قال: دعوة النغمة تقتضى الارواح،

ترجمه متن: نغمات خوش، ارواح را از ابدان جدا میکند، و بعالم جمال مطلق میکشاند.

شرح کلمه (۱۳۷)

اقول: هذا المعنى موافق لما سبق بعبارة اخرى، وهو قوله: «القول الطيب ملك الموت للصوفية»، ولما كان الروح لطيفة من عالم الجمال الازلي فكلمنا شاهده اثر منه فى شيء ينجذب اليه وربما يجاوزه لقوة الجذب الى منبع

الجمال ويفارق لوث الصلصال والتناسب في النعمة الرخيمة اثر من آثار الجمال
له اشد تأثر [اشد تأثيراً] في جذب الروح الى عالمه ، فكذاك جعل النعمة كداع
يتقاضى المستمع يقتضى روحه ودعوتها دعوة الحق .

ترجمه شرح : این قسمت از کلام مصنف نظیر کلام سابق
اوست : « القول الطيب ملك الموت للصوفية » یعنی چون روح از عالم
جمال ازلی است هر وقت اثری از آثار جمال را در چیزی مشاهده کند
بطرف او منجذب و کشیده میشود ، و چه بسا بعالم جمال مسافرت میکند
و جاذبه آن عالم، روح را بسوی خود جذب و بمنبع جمال ملحق میکند،
و از آلودگی های عالم خاك و گل مفارقت میدهد. و تناسب نعمات دل انگیز
نمونه ایست از آثار جمال ازلی و برای او تأثیری است در جذب روح
بعالم خود، پس نغمه های شیرین و لطیف مانند قاصد و سفیر است از عالم
جمال ، که روح را بآن عالم دعوت میکند و دعوت او دعوت حق
است .

کلمه (۱۳۸)

قال: الدعوة ثلاث : دعوة العلم ، و دعوة الحقيقة ، و دعوة الحق، فمن
اجاب دعوة العلم عمل، ومن اجاب دعوة الحقيقة جدّ و اخلص، ومن اجاب دعوة
الحق ترك نفسه وتجرد .

ترجمه متن: دعوت بسوی حق سه نوع است : دعوت علم، دعوت
حقیقت، دعوت حق، هر کس دعوت علم را قبول کند باید بمقتضای آن عمل
نماید و هر که دعوت حقیقت را قبول نماید، باید خلوص و جدیت در عمل
داشته باشد، و هر کس دعوت حق را اجابت نماید باید ترك نفس نموده و از
علائق طبیعت مجرد شود .

شرح کلمه (۱۳۸)

اقول: للعلم دعوة ، و للحقيقة دعوة و للحق دعوة، فالعلم يدعو الى العمل

العمل فمن عمل بمقتضاه فقد اجابه، والحقيقة تدعو الى الاخلاص وترك العلل والحظوظ، فمن اخلص فقد اجابها، و الحق يدعوا الى قر به بترك النفس والتجرد عنها، كما ورد: «دع نفسك وتعال» فمن ترك النفس وتجرد عنها فقد اجابه.

ترجمه شرح: برای علم، و حقیقت، و حق دعوتی است، علم دعوت بعمل میکند، هر کس عمل بعلم خود بکند دعوت علم را اجابت نموده است. و حقیقت، دعوت باخلاص و ترك حظوظ دنیوی و امراض نفسانی میکند؛ هر کس اخلاص در عمل بنماید دعوت حقیقت را قبول نموده است، و حق دعوت بقرب خود و ترك نفس و تجرد از نفس مینماید چنانچه در حدیث قدسی آمده است: «نفس خود را بگذار و بسوی من بیا» پس هر کس ترك نفس نماید و خود را از نفس مجرد کند دعوت حق را اجابت نموده است.

کلمه (۱۳۹)

قال: الاجابات ثلاث، اجابة العلم بالاستعمال، واجابة الحقيقة بالاشتغال، واجابة الحق بالانفصال.

ترجمه متن: همانطوریکه دعوت سه نوع است؛ اجابت هم نیز سه قسم است: اجابت علم که عبارت از استعمال آن است. و اجابت حقیقت، که اشتغال بحق است. و اجابت حق، که انفصال از نفس است.

شرح کلمه (۱۳۹)

اقول: القول السابق يغني بيانه عن شرح هذا.

ترجمه شرح: توضیح کلمه قبل کفایت از شرح این کلمه میکند.

کلمه (۱۴۰)

قال : الحركات من سبعة اوجه : حركة طبيعية و حركة نفسية و حركة روحية و حركة وجدية و حركة قلبية و حركة سرية و حركة غيبية .

ترجمه متن: حرکات ها بر هفت نوع است : حرکت طبیعی، حرکت نفسی، حرکت روحی، حرکت وجدی، حرکت قلبی، حرکت سری و حرکت غیبی .

شرح کلمه (۱۴۰)

اقول: جعل منار الحركة احد امور سبعة : احدها الطبيعة يهيج منها الحركة عند ايقاع موزون بطبع موزون، الثاني النفس ينبعث منها الحركة عند تذكر الشهوة وظهور هوى ، الثالث الروح يثور منه الحركة ذكر الملكوت والجنة ، الرابع الوجد يظهر منه الحركة عند نزول الوارد ، الخامس القلب يوجد منه الحركة عند ذكر الله تعالى ، السادس السر يوجد منه الحركة عند المشاهدة ، السابع الغيب يظهر منه الحركة عند قيام العبد بربه عبر عن الحق بالغيب .

ترجمه شرح: منشاء حرکات معنوی انسانی هفت چیز است :

- ۱- حرکت طبیعی، این حرکت در موقع رسیدن صوت موزون بر طبع سلیم پیدامیشود .
 - ۲- حرکت نفسی که از تذكر شهوت و هوای نفس پیدامیشود .
 - ۳- حرکت روحی که از یادآوری عالم ملکوت و بهشت بوجود میآید .
 - ۴- حرکت وجدی که در موقع نزول واردات قلبی پیدامیشود .
 - ۵- حرکت قلبی که در وقت ذکر خداوند متعال و یادآوری آن محقق میشود .
 - ۶- حرکت سری که از مشاهده جمال حق پیدا میشود .
 - ۷- حرکت غیبی است که در موقع عبادت و بندگی حق پیدا میشود .
- مقصود از حرکت غیبی جنبش رحمانی است که حرکت بسبب یاد حق میباشد .

کلمه (۱۴۱)

قال : السماع من ثلاثة اوجه : سماع النفس، وسماع الروح ، وسماع القلب، فاما سماع النفس فمقرون بهيجان الهوى و ابراز الشهوة و يؤدى ذلك الى الفسق ، و اما سماع الروح فمقرون بذكر الملكوت و الجنان و تقوية المسير الى الاخرة اذ السماع غذاء الروح و يؤدى ذلك الى العلم ، و اما سماع القلب فمقرون بتلف النفوس و ترك الحظوظ و يؤدى ذلك الى الحقيقة .

ترجمه متن: سماع بر سه گونه است : سماع نفس ، سماع روح ، سماع قلب، اما سماع نفس ، پس او مقرون بهيجان هوى و اظهار شهوت و موجب وقوع در فسق و فجور است ، و اما سماع روحى پس او ملازم با ياد آورى عالم ملکوت و بهشت و باعث قوت سير و توجه به آخرت و غذای روح و مزيد علم است، و اما سماع قلبی ، پس او مقرون بتلف نفوس و ترك حظوظ و سبب رسيدن بحقيقت است .

شرح کلمه (۱۴۱)

اقول: لفظ ذلك فى المواضع الثلاثة اشارة الى السماع المذكور قبله، قوله: اذ السماع غذاء الروح تعليل قوله : و تقوية المسير الى الاخرة اى سماع الروح مقرون بتقوية المسير الى الاخرة لان السماع غذاء الروح و المتغذى متقو بالغذاء على السير لوجهته. و سماع النفس يؤدى الى الفسق بهيجان الهوى و من حكم بتحريره مطلقا نظر الى ان الاغلب سماع النفس ، و من حكم بتحليله نظر الى سماع الروح و القلب المؤدى الى العلم و الحقيقة و ان قل وقوعه ثلثا لئلا ينسد باب بالكلمة ولهذا ورد : « اختلاف امتى رحمة » .

ترجمه شرح: لفظ «ذلك» در سه موضع از عبارات مصنف اشاره به سماع است که قبلا ذکر شده است و مصنف که فرمود : سماع غذاء روح است این جمله در مقام تعليل است بقول ما تن که فرمود: «و تقوية المسير...»

یعنی سماع موجب قوی بودن سیر است زیرا غذا موجب تقویت خورنده غذا بوده و قهراً باعث تندی سیر بطرف مطلوب میشود، و سماع نفسی موجب هیجان هوای نفس و وقوع در معصیت است و آنهاییکه غنا و سماع را مطلقاً حرام میدانند نظرشان این است که اغلب سماعها، سماع نفسی است زیرا اغلب مردم از مرحله نفس بالاتر نرفته‌اند، و سماع برای آنها جز ایجاد شهوت و هوا و فسق و معصیت چیز دیگری نیست و هر کس سماع و غنا را حلال دانسته نظر او بر سماع روحی و قلبی است که موجب رسیدن بعلم و حقیقت است و لوا این که اینگونه اشخاص کمند و لکن باز هم موجودند و زمین خالی از اهل نیست (پس منشاء اختلاف در حرمت و حرمت سماع و غناء اینست که نوشته شد) و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «اختلاف امت من باعث رحمت است».

کلمه (۱۴۲)

قال: احكام السماع مختلفة احوالها ، وكل حالة مرتبة ومنزلة ، فاول ذلك السماع ، ثم الوجد ، ثم التواجد ، فالوجد سابق الاحوال ، وسابق الاعمال ، والتواجد حركة بقايا موارد الوجد ، من علم الوجد ، والحركات مختلفة ، و هي عجز البشرية ، وضعف النفوس عند ورود الغيبة .

ترجمه متن: احکام و احوال سماع مختلف است، و برای هر یک از حالات او مرتبه و منزلت است: که اول آن سماع، سپس وجد و بعد از آن تواجد است. پس وجد از حالات و اعمال سابق است، و تواجد دنباله و اثری از آثار او است، و حرکات مختلف است و علت اختلاف، عاجز بودن بشر و ضعف نفوس آنها هنگام واردات غیبیه است.

شرح کلمه (۱۴۲)

اقول: ارتفاع احوالها، بفاعلیه مختلفه و الهاء فيه ضمير احكام، والمراد احكام السماع مختلفة لاختلاف احواله، و ذلك الاول ، اشاره الى السماع .

والتانی الی کل حالة، والمراد الاحوال ای اول احوال السماع، السماع؛ فان قيل. کیف يتصور ان يكون اول احوال الشئ نفسه؟ قلنا: المراد بالسماع، الاول الذى له احوال سماع الفناء، وبالتانی الذى هو حال من احواله، سماع نداء الغیب، ثم اذا استقر هذا الحال نزل حال الوجد، وله حکمان: سبق الاحوال، وسوق الاعمال ای هو سابق لجميع السماع من حیث الحقيقة، وسائق الی الاعمال من الحركات، ثم بعد حال الوجد ينزل حال التواجد و هو حركة الواجد لما یبقى من موارد الوجد من علم الوجد، و ذلك لان الوجد وارد من الله وهو حال یحول سریعاً کالبرق الخاطف، کما قيل: سمي الحال حالا لتحولة، وهو یورث عند جولانه بقية و میراثاً یظن انه الحال ثابتاً، و هو زائل، و من مواردینه و بقیایه العلم بذلك، ومنه التواجد، والحركة حکم حاله بعد الوجد، والحركات مختلفة باختلاف مثارها کما سبق ذکره، والحركة نتیجة ضعف النفس و عجز البشرية فان الاقویاء یجل حالهم عن التغير والتأثیر بای سبب يكون سمع سهل رحمہ الله قارئاً یقرء: «فالیوم لایؤخذ منهم فدية» (١) فارتعد، وارتعش فلما سکن سئل عنه عن حاله فقال: ضعف لحقنی فقیل ان كان هذا ضعفاً فما القوة؟ فقال: ان یبلغ العبد بقوة حاله و تمکنه کل ما یرد علیه، ولا یتغیر بشئ، و قوله: «الغیبية» صفة محذوف و تقدیره: الواردات الغیبية.

ترجمه شرح

لفظ «احوالها» در عبارت مصنف برای فاعلیت به کلمه «مختلفة» مرفوع است و ضمیر آن به «احکام» بر می گردد و مقصود اینست که احکام سماع باعتبار اختلاف حالات آن، مختلف است، و لفظ «ذلك» اولی اشاره بر سماع است، و دومی اشاره به «کل حالة» است، یعنی اول احوال سماع، سماع است، و اگر کسی اشکال کند چطور ممکن است احوال یک چیزی خود آن چیز بوده باشد در جواب میگوئیم که؛ مراد از سماعی که دارای حالات است سماع فنائی است، یعنی سماعی که موجب فانی شدن باشد، و مقصود از سماع دومی که از حالات سماع اولی شمرده شده است ندائی است که از عالم غیب در مرحله اول شنیده میشود، وقتی که این سماع برقرار و مستقر گردید حالت

وجد به انسان رخ می‌دهد، و این وجد دو خصوصیت دارد یکی آنکه اولین حالت سماع است، و دوم اینکه این حالت شخص را با اعمال و حرکات دیگری سوق می‌دهد. وبعد از تحقق حالت وجد، حال تواجد رخ می‌دهد و تواجد عبارت از حرکت واجد است و منشاء آن عوارض و موارد و بقایای وجد است، توضیح اینکه وجد یکی از واردات غیبیه است که از جانب خدا بر قلب سالک نازل میشود و چون از قبیل حال است «نه مقال» بزودی از بین میرود، مانند برقی که روشن میشود و فوراً خاموش میگردد، و ازین جهت به حال، حال میگویند که زود دگرگون میشود، و از آمدن این حال وجد، و زائل شدن آن اثری در قلب باقی میماند که چه بسا خیال می‌شود که آن حال ثابت و باقی است در صورتیکه از بین رفته است و فقط علم بر این حالت و استشعار آن حال موجود است که آنرا تواجد گویند و حالی از حالات است که بعد از وجد محقق شده است، «و حرکات سالک باعتبار تعدد و اختلاف منشاء حرکات مختلف است چنانچه گذشت، و این حرکات در نتیجه ضعف نفس آدمی و عاجز بودن بشر بر او عارض میشود، و اشخاص قوی یعنی آنهایی که قوت قلب دارند حال آنها تغییر پیدا نمی‌کند و هر پیش آمدی برای آنها رخ دهد، آنها متأثر و متغیر نمیشوند و لذا شیخ بزرگوار «سهل» (۱) و قتیکه این آیه شریفه را: «فالیوم لایؤخذ منهم فدیة» شنید، لرزه بر اندامش افتاد و ریشه گرفت، و قتیکه به حالت عادی برگشت سبب تغییر و لرزش را پرسیدند؛ در جواب گفت منشاء آن ضعف است، با و عرض کردند اگر این

۱- مراد شارح از سهل: سهل بن عبدالله تستری است که کینه او ابو محمد و و از اقران و معاصرین جنید بغدادی است و با ذوالنون مصری در مکه معظمه ملاقات نموده و شاگرد و مرید وی بوده است؛ سهل از کبرای اهل عرفان و ویرا مستجاب الدعوه و صاحب کرامات بسیاری دانسته‌اند، تولد وی بسال ۲۰۰ یا ۲۰۱ در تستر و مرگش بسال ۲۸۳ در بصره و با تستر اتفاق افتاده (طرائق ج ۲ ص ۴۰۱)

حالت از ضعف است پس قوت چه است؟ شیخ فرمود قوت قلب آنست که هر حالی و عارضه‌ای که بشخص سالک برسد او را تکان ندهد و موجب تغییر او نشود و لفظ «الغیبیة» در آخر کلام مصنف صفت موصوفی است که محذوف است یعنی: «الواردات الغیبیة» .

کلمه (۱۴۳)

قال: الحركة راحة، والوجد اباحة، والتواجد استراحة .

ترجمه متن: حرکت واجد راحت اوست، و وجد اباحه افناء نفس است، و تواجد که شدت طرب باشد، استراحت است .

شرح کلمه (۱۴۳)

اقول: كل واجد لم يبلغ درجة الاقوياء اذا انار له وجد لم يطلق حملة استراح بالتواجد والحركة، لان الحركة راحة ، الاترى الطفل كيف يستريح بتحريك مهبه، فالتواجد استراحة، وقوله الوجد اباحة اى اتلاف النفس من اباحة الدم .

ترجمه شرح: هر واجدی که بمرتبه اقویا نرسیده ، هنگامیکه وجدی بر او بدرخشد و در قلب او راه یابد که وی استطاعت تحمل آن را نداشته باشد، با حرکت و تواجد، استراحت میکند و آرامش مییابد، زیرا حرکت موجب راحتی است ، مانند طفلی که با حرکت گهواره استراحت میکند . بنابراین تواجد که مقرون با حرکات ظاهری است باعث راحتی سالک است از تکالیف ضبط نفس، و قول باباطاهر که فرموده: «الوجد اباحة» یعنی تلف نمودن نفس از مباح دانستن خون است .

کلمه (۱۴۴)

قال: الاغذية ثلاثة : غذاء النفس و هو الطعام ، و غذاء الروح وهو السماع، و غذاء القلب و هو الذكر .

ترجمه متن: غذا بر سه گونه است: غذای نفس و اوطعام است ، و

غذای روح که سماع است، و غذای قلب و اوزکر است .

شرح کلمه (۱۴۴)

اقول : كون الطعام غذاء النفس ظاهر . واما كون السماع غذاء الروح فانه يتقوى به على السير الى الله في العقبى كما يتقوى النفس بالطعام على السير في الدنيا الى مقاصده واما كون الذكر غذاء القلب فلانه يطمئن به كما يطمئن النفس بالطعام ؛ قال الله تعالى : « الا بذكر الله تطمئن القلوب » (۱) وذكر القلب مراقبة للمريدين و مشاهدة للعارفين .

ترجمه شرح: غذا بودن طعام برای نفس واضح و آشکار است . و اما غذا بودن سماع بر روح برای اینست که روح بوسیله غذا و سماع تقویت بر سیر بسوی خداوند متعال در عالم آخرت پیدا میکند، همچنانکه نفس بوسیله طعام به سیر بطرف مقاصد خود تقویت میشود . و اما اینکه ذکر ، غذای قلب است برای آنست که ذکر خدا و یادداشتن او سبب طمأنینه قلب و سکون او است چنانچه طعام سبب آرامش نفس میباشد، و خداوند متعال در قرآن مجید فرماید : آگاه باش به یاد خدا بودن سبب اطمینان قلب و تسکین او است. و ذکر قلب مراقبه مریدین و مشاهده عارفین است .

الباب الثانی عشر (دوازدهم) فی الذکر

کلمه (۱۴۵)

قال: الذكر حياة القلب.

ترجمه متن: یعنی ذکر خدا و بیاد خدا بودن سبب زنده بودن قلب است .

۱- سوره رعد (۱۳) آیه ۲۸ .

شرح کلمه (۱۴۵)

اقول : یعنی ذکر الله تعالى سبب حيوۃ القلب بأنه غذائه و قد اجرى سنته بان يبقى حيوۃ المغتذى بمدد الغذاء فعلى هذا يكون نسيان الحق معاذ الله سبب موت القلب ، قال محمد بن علي رضي الله عنهما : « موت القلب من شهوات النفس فكلمنا رفض شهوة نال من الحيوۃ بقسطها » و ذلك لانها سبب النسيان والغفلة عن الله ، وانما كان الذكر غذاء القلب وسبب حياته لان الذكر رابطة اتصال الذاكر بالمذكور فانه جليس من ذكره ، و المذكور الحقيقي تعالى ذكره ، عين الحيوۃ الذاتيه فالمتصل به وهو القلب الذاكر حي به .

ترجمه شرح : مقصود از غذا بودن ذکر بر قلب اينست كه ذكر خداى تعالى سبب حيات قلب است ، وسنت و روش خداوند چنين جارى است كه هر غذا خورنده بآن غذا بزندگى خود ادامه دهد ، و لازمه اينكه ذكر ، سبب حيات قلب است اينست ، كه نسيان خدا نعوذ بالله سبب مرگ قلب است . و حضرت محمد بن علي التقي صلوات الله وسلامه عليهم فرموده اند : مرگ قلب از شهوات نفس است و هر قدر انسان ترك شهوت نفس كند بهمين نسبت از حيات ابدى برخوردار ميشود ، زيرا شهوات موجب نسيان و غفلت از خدا است ، و چرا ذكر ، غذاى قلب و سبب حيات او است ؟ براى اينكه ذكر رابطه اىست ميان ذاكر و مذكور و باعث اتصال آنها است و خداى متعال فرموده : « من جليس وانيس كسى هستم كه در ياد من بوده باشد » و خداوند متعال منشاء حيات و زندگى جاويدانى است ، پس كسيكه متصل بخدا باشد متصل بحيات ابدى است .

كلمه (۱۴۶)

قال : الذكر ثواب الذاكر .

ترجمه متن : ياد كردن خدا بنده خود را ، ثواب ياد نمودن عبد مر خداوند است .

شرح کلمه (۱۴۶)

اقول : ای ذکر الله تعالى عبده ثواب ذکر العبد اياه ، كما قال تعالى : « فاذکرونی اذکرکم » (۱) وکما قال رسول الله صلى الله عليه وآله حکایة عن ربه : « من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی ، ومن ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منهم ». وهذا الذکر من الله ذکر لاحق بذکر العبد ثوابا له وله ذکر سابق علی ذکر العبد ، وهو تعلق ارادته بالعبدان یذکر ربه ولولاه لما کان العبد ذاکراً وقد قال امیر المؤمنین علی رضی الله عنه فی ذکر العبد : « انه ذکر بین الذکرین » ، فعلى هذا یكون نسیان الحق عبده نسیانه اياه فی قولہ تعالى : « نسوا الله فنسیهم » (۲) عقاباً له فی مقابلة الذکر الله حق الذی هو ثواب له ، وفي مقابلة الذکر السابق ، النسیان السابق من الله لولاه لمانسى العبد ربه ، وهذا المعنى مبنی علی قاعدة فی المعرفة معمول علیها ، وهی ان نفس العبد وما فیها من الصفات مرایا یظهر فیها الصفات الالهیه كما ورد : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » فان اراد مثلاً ان یعرف رضى الحق منه عرفه فی رضى نفسه منه ؛ وان اراد ان یعرف سخطه منه عرفه فی سخطه علی مجاری اقداره وهکذا فی کل صفة.

ترجمه شرح: یعنی : یاد کردن خداوند متعال عبد خود را ، ثواب یاد کردن عبد است مر خدای خود را ، چنانچه خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است : « یاد کنید مرا تا یاد کنم شما را » و چنانچه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از خداوند حکایت میکند که : « هر کس مرا در قلب و نفس خود یاد کند من هم او را در نفس خود یاد میکنم ، و هر کس مرا در میان جماعتی یاد کند ، من او را در میان جماعتی بهتر از جماعت او یاد میکنم » ، و مخفی نماند اینکه یاد کردن خداوند بنده خود را بر دو قسم است : یکی ذکر لاحق است که باید عبد اول خدای خود را یاد کند و در مقابل خداوند هم او را یاد کند و دیگری یاد سابق بر ذکر عبد است یعنی باید خداوند اول مشیتش

۱- سوره بقره (۲) آیه ۱۵۲ ؛ ۲- سوره توبه (۹) آیه ۶۷ .

تعلق بر ذکر کردن عبد بگیرد و براو توفیق مرحمت فرماید تا اینکه او خدای خود را یاد کند و سپس خداوند در مقابل ذکر او، او را یاد کند، پس در هر یاد نمودن عبد مرخدای خود را، دو نوع یاد نمودن از ناحیه خدا نسبت به او موجود است چنانچه امیرالمومنین علی بن ابیطالب رضی الله عنه فرموده است: «ذکر عبد خدای خود را، محفوف به دو ذکر از ناحیه خدا است» پس بنابراین نسیان خدا بنده خود را، بجهت نسیان عبد است خدای خود را که در آیه شریفه فرماید: «اینها خدا را فراموش کردند خداهم آنها را فراموش نموده» و این فراموشی عبارت از فراموشی لاحقی است در مقابل از یاد بردن بنده مرایزد را، و در برابر ذکر سابق خدا، یعنی توفیق ندادن پروردگار بنده خود را نسیان اولی خدا است عبد خود را، که اگر خداوند عبد خود را فراموش نکند و توفیق بدهد هرگز ممکن نیست عبد خدای خود را فراموش کند، و این مبتنی بر قاعده است در شناسائی خدا، و آن اینست که انسان مظهر صفات خدا است و اگر بخواهد بداند که خدا از او راضی است یا نه باید بقلب خود مراجعه نماید و ببیند که او از خدا راضی است یا نه. و همچنین اگر بخواهد بداند که خداوند به او غضب و سخط دارد یا نه باید ببیند که او بر مخلوقات خدا غضب میکند یا نه. و همینطور چنانکه بخواهد بداند که خدا بیاد او هست یا نه، باید بفهمد که او بیاد خدا هست یا نه. چنانچه در حدیث شریف آمده است: «هر کس نفس خود را بشناسد خدای خود را شناخته است» و همچنین است چیزهای دیگر در شناسائی حق تعالی.

کلمه (۱۴۲)

قال: الذکر سیراث الذکر .

ترجمه متن: : ذکر عبد خدا را نتیجه یاد نمودن خدا است مر عبد را

شرح کلمه (۱۴۷)

اقول: ای ذکر العبد، میراث ذکر الله السابق، و ذکر الله اللاحق میراث ذکر العبد، فذكر العبد بين الذکرین .

ترجمه شرح: یعنی ذکر کردن عبد خدا را نتیجه ذکر نمودن سابق خدا است عبد را و ذکر بعدی ایزد تعالی مرعبد را نتیجه ذکر بنده است حق تعالی را (چنانچه گفتیم در هر ذکر ی که از عبد محقق میشود دو ذکر از طرف خداوند برقرار است: یکی ذکر سابق بر ذکر عبد، و دیگری ذکر لاحق بر ذکر بنده) پس همیشه ذکر عبد میان دو ذکر از خداوند ذوالجلال است .

کلمه (۱۴۸)

قال: الذکر التسلی .

ترجمه متن: ذکر عبد خدا را سبب تسلی خاطر بنده است.

شرح کلمه (۱۴۸)

اقول: التسلی بالشیء عن الشیء الصنعة به عنه، و ذاكر الحق متصل بذکره عن وصله لان الوصل الحقيقي لا يكون الا عند الانفصال عن لوث الصلصال فالذکر قبل الوصول التسلی عنه .

ترجمه شرح: تسلی دادن عبارت از قناعت نمودن بشیء از شیئی دیگر است، کسیکه ذاکر خدا است خود را تسلی میدهد بذکر، از وصل خداوند (چون دستش بوصل حق نمیرسد قناعت به یاد نمودن او مینماید) ، و وصل حقیقی ممکن نیست مگر اینکه انسان از لوث و آلودگی های طبیعت (خاك و گل) پاک شود، پس ذکر قبل از وصول بحق، خود را بذکر تسلی دادن است .

کلمه (۱۴۹)

قال: الذكر تقدمة الحق.

ترجمه متن: ذکر عبد خدا را، مقدم داشتن خدا است بر همه چیز.

شرح کلمه (۱۴۹)

اقول: التقدمة بمعنى التقديم كالترجمة بمعنى التكریم و لهذا القول احتمالان من المعنى: الاول ان ذكر الحق عبده عبارة عن تقديمه اياه على غيره، فاضافة التقدمة الى الحق اضافة الى الفاعل. الثاني ان ذكر العبد ربه عبارة عن تقدمة رضاه على غيره فاضافة الى المفعول، فعلى الاول من قدمه الحق على غيره بشيء من عوارفه الذوارف كالایمان والعلم والعمل الصالح والثواب عليه، ذكره به. وعلى الثاني اذا قدم العبد رضامولاه على غيره لشيء من العباداة والاخلاص فقد ذكره به.

ترجمه شرح: تقدمه بمعنى تقديم است مانند تکریمه که بمعنی تکریم است و عبارت مصنف که فرمود: «الذكر تقدمة الحق» احتمال دو معنی دارد، یکی اینکه ذکر کردن خداوند متعال بنده خود را عبارت از مقدم داشتن او است بر دیگران پس اضافه «تقدمة» بر «حق» از قبیل اضافه مصدر بر فاعل است. و دیگر اینکه ذکر نمودن عبد پروردگار خود را عبارت از مقدم داشتن رضای خدا است بر رضای دیگران پس اضافه مصدر است بر مفعول، و بنابر احتمال اول معنی جمله اینست: کسی را که خداوند متعال مقدم بدارد بر دیگران بسبب عملی از اعمال خیر مانند عمل صالح و ثواب دادن به آنها یا بسبب معرفتی از معارف مانند ایمان و علم نافع پس بتحقیق خداوند یاد نموده است چنین بنده را بسبب توفیق باین اعمال. و بنابر احتمال دوم معنی جمله چنین است: وقتی که عبد رضای مولای خود را مقدم داشت بر چیزهای دیگر مانند عبادت کردن و اخلاص در عمل پس او خدا را یاد نموده است بسبب این اعمال.

کلمه (۱۵۰)

قال: الذكر بذرا الطمع: ذكر افشاندن تخم طمع است.

شرح کلمه (۱۵۰)

اقول: معناه ان العبد الوائق بما وعده الحق من ترتب ذكره تعالى. على ذكر العبد في قوله تعالى: «اذكروني اذكرکم» اذا ذكر الله طمع في ذكره اياه باسداء النعم فكان ذكره بذري طمع منه ثمرة ذكره الحق اياه والثواب.

ترجمه شرح: معنی کلام مصنف اینست: عبدی که اعتقاد و اطمینان بوعده حق دارد و میداند ذکر کردن حق موجب ذکر حق است او را، چنانچه فرموده است: یاد کنید مرا تا یاد کنم شما را چنین عبدی و قتی که ذکر خدا را بکند طمعش در ذکر خدا، درخواست و اعطاء نعمت های الهی است و گویا این ذکر، تخمی است افشانده و نتیجه آن ذکر حق است و ثواب دادن خدا است در مقابل ذکر او.

کلمه (۱۵۱)

قال: الذكر وصف البعد (۱) فمن ذكره بمشاهدة عاد ذكره مشاهدة فوصف القرب في ذكره، وصار ذكره مدرجا في مشاهدة.

ترجمه متن: یعنی ذکر مخصوص شیء دور است پس کسی که یادآوری کند مذکور را بمشاهده مذکور، ذکر او که در غیاب بود بمشاهده تبدیل میگردد، لذا توصیف خواهد نمود قرب را در ذکرش، و ذکر او در مشاهده اش درج خواهد گردید.

شرح کلمه (۱۵۱)

اقول: يطلق لفظ الذكر على معنى احضار الشيء في القلب غائبا عينه او حاضرا، فكما ان البعيد يذكر فكذلك القريب، و ذكره مشاهدة فمن آمن بالله تعالى و ذكره غائبا ثم صار الغيب مشاهدة كان ذكره وصف البعد ثم صار وصف القرب و صار ذكره الاول في الغيبية مستورا في ذكره الثاني في الشهود.

ترجمه شرح: لفظ ذکر اطلاق میشود بر احضار چیزی در قلب چه آن چیز غائب باشد چه حاضر، پس چنانچه شیء دور مورد ذکر واقع میشود

۱- در نسخه های خطی مورد استفاده کلمه «البعد»، «العبد» نوشته شده، ولی

در نسخه های چاپی کلمات قصار «البعد» ضبط گردیده.

همچنان چیز نزدیک و حاضر هم مورد ذکر واقع میشود، لکن ذکر شیء قریب عبارت از مشاهده است پس کسی که بخدا ایمان دارد و او را در حال غیب، یعنی در این دنیا ذکر میکند، اگر در عالم دیگر، غیب مبدل به شهود گردد، ذکر او از حال بعد و دوری مبدل به ذکر در حال قرب و شهود میشود، و یادآوری او در حال غیبت مندرج و مندرک در شهود میشود و ذکر اصطلاحی از بین میرود .

کلمه (۱۵۲)

قال: اذا جاء المشاهدة سقط الذكر.

ترجمه متن: یعنی وقتی که مشاهده آمد ذکر از بین میرود ، زیرا ذکر احضار شیء غائب است .

شرح کلمه (۱۵۲)

اقول : یعنی اذا جاء مشاهدة المذكور في الغيبة سقط ذكر الغائب في شهوده .

ترجمه شرح: یعنی چیزی که در حال غیبت مورد ذکر قرار داده شود، وقتی که خودش حاضر و مشهود شد ذکر او از بین میرود ؛ زیرا ذکر چیز مشهود و حاضر معنی و مفهومی ندارد.

کلمه (۱۵۳)

قال: من ذكره بالعلم فذكره رسم، ومن ذكره بالجهل فذكره حقيقة.

ترجمه متن: یعنی هر کس خدا را بعلم ذکر کند این ذکر رسمی است و حقیقی نیست (زیرا خدا را بعلم نمی توان درک کرد) و هر کس خدا را بجهل و نادانی ذکر کند ذکر او حقیقی است.

شرح کلمه (۱۵۳)

اقول : لهذا القول معنيان: احدهما ان العبد اذا ذكر ربه بكونه معلوماً له فذكره هذا رسمي لاحقيقي و اذا ذكره بانه غير معلوم له فذكره حقيقي، والثاني انه اذا ذكره بانه معلوم له وهو عالمه فذكره رسم و عادة للعوام ومن ذكره بانه العالم والمعلوم وهو بالجهل متصنف فذكره حقيقة.

ترجمه شرح: این عبارت مصنف دو معنی دارد: یکی اینکه عبد وقتی که خدا را یاد کند بعنوان اینکه خدا معلوم او است، در این صورت ذکر او رسمی است و حقیقی نیست ولی هنگامیکه خدا را یاد کند باعتقاد اینکه خدا بر او معلوم نیست این گونه ذکر حقیقی است. دوم اینکه وقتی عبد خدا را ذکر کند بنحویکه: خود را عالم و خدا را معلوم بداند، این ذکر رسمی است و مخصوص اشخاص عوام است، و هر کس خدا را ذکر کند و او را عالم و معلوم بداند، و خود را متصف بجهل و نادانی نماید، در این صورت یادآوری و ذکر او حقیقی است.

کلمه (۱۵۴)

قال: الذكر بالعلم رسم، وبالوجد حقيقة، والذكر الخفي ليس بالعلم ولا بالتوحيد «

ترجمه متن: ذکر خدا از روی علم بر ذات حق ذکر رسمی است. و ذکر خدا از روی وجد حقیقت است. و ذکر خفی نه از روی علم و نه از روی وجد است بلکه چیز دیگری است.

شرح کلمه (۱۵۴)

اقول: یعنی من ذکر الحق بانه صانع کما هو حکم العلم فهذا الذكر رسم ومن ذكره بانه عين الذكر والمذكور كما هو حكم الوجد فذكره حقيقة وهذا الذكر ان يشعر بها العبد ويعمها الذكر الجلي، وورائهما ذكر لا يشعر به القلب و هو الذكر الخفي، و اراد بالتوحيد الوجد، اي الذكر الخفي ليس بالعلم ولا بالوجد.

ترجمه شرح: یعنی هر کس خدا را یاد کند بعنوان اینکه او صانع و خالق او است کما اینکه مقتضی علم همین است این ذکر رسمی است، و هر کس ذکر کند بر اینکه حق عین ذاکر و مذکور است چنانچه مقتضی

وجد همین است (زیرا وجد پیوستن بحق وفانی شدن در او است) این ذکر حقیقی است، و این دو نحو ذکر؛ ذکر جلی است که عبد، اشعار و توجه بآن دارد و يك قسم ذکر دیگری هست که عبد بر او علم و اشعار ندارد و نام آن ذکر خفی است، و مراد از کلمه «توحید» در آخر کلام مصنف وجد است زیرا شیخ آنرا مرادف علم قرار داده است.

کلمه (۱۵۵)

قال: الذكر الخفی الذی یخفی عن القلب ..

ترجمه متن: ذکر خفی، آن ذکر است که از قلب پنهان باشد.

شرح کلمه (۱۵۵)

اقول: معناه ظاهر و کذا معنی قوله: الذكر الخفی الذی خفی عن الذكر .

ترجمه شرح: معنی کلام مصنف ظاهر است و احتیاج به توضیح

نیست و همچنین معنی قول او « الذكر الخفی الذی خفی عن الذكر » یعنی ذکر خفی چیزی است که از ذکر، مخفی باشد بدین معنی که بذکر نیاید و ذاکر به او توجه نداشته باشد.

کلمه (۱۵۶)

قال: الذكر الخفی قید اللسان و موافقة الغیب بالغیب

ترجمه متن: ذکر خفی مقید بودن زبان و موافقت غیب انسان با

غیب حق است.

شرح کلمه (۱۵۶)

اقول: هذا القول موافق للقولین السابقین من جهة المعنی بعبارة اخرى،

یعنی ان الذكر الخفی ان تسکت عن الذكر اللسانی و توافق غیب الحق بغیبک ای تجعل غیبک وفق غیبه فکما ان غیبه لا یطلع علیه احد الا هو والمراد بغیبک هذا ذکرک الحق الذی یغیب عن الخلق حتی نفسک فانک من الخلق.

ترجمه شرح: این کلام مصنف از جهت معنی با دو فقره از کلام

سابق او موافق است فقط از جهت لفظ با هم اختلاف دارند و حاصل مطلب اینست که ذکر خفی عبارت از ساکت بودن زبان و موافقت غیب انسان با غیب حق تعالی است یعنی انسان غیب و باطن خود را تابع و موافق غیب حق قرار دهد و همچنانچه از غیب حق کسی اطلاعی ندارد مگر خود حق همچنین است غیب انسان که باید بغیر از حق کسی از او اطلاعی نداشته باشد و احدی از مخلوقات حتی خود شخص از آن با خبر نباشد.

کلمه (۱۵۷)

قال: من ذکر الله ورضی بذلك فذكره رسمی ومن ذکر الله بتذکار المذکور فذكره حقیقی التذکار ابلغ ذکر اطلقه لذكر الله فانه احق بذلك.

ترجمه متن: یعنی هر کس ذکر خدا را بکند و باین ذکر خوشنود باشد ذکر او رسمی است و هر کس ذکر خدا را بکند و این ذکر را از طرف مذکور و حق ببیند و ذاکر و مذکور را متحد بداند ذکر او حقیقی است و بهترین ذکرها ذکر است که خداوند بزبان ذاکر جاری بکند زیرا سزاوار بذكر خدا است، لا غیر.

شرح کلمه (۱۵۷)

اقول: اراد ان من ذکر الله بنفسه ورضی بذلك فذكره رسمی لاحقیقی، ومن ذكره ورأى في ذلك ذكر المذکور نفسه ووحدة الذاکر والمذکور فذكره حقیقی لان حقيقة الامر ان ذکر العبد رسم حقيقة ذکر الحق و اثر عينية ذلك الذکر ولهذا قال: التذکار ذکر الحقيقة.

ترجمه شرح: مقصود مصنف آنست که هر کس یاد خدا کند و بذكر خود خوشنود و راضی باشد ذکر او رسمی است. و هر کس یاد کند حق را و در این ذکر خدا را ببیند یعنی بداند که این ذکر از ناحیه او است و درک کند ذاکر و مذکور متحدند ذکر او حقیقی است، زیرا ذکر عبد صورت و اثری از آثار ذکر حق است و برای همین منظور مصنف فرمود: « تذکار »

یعنی متذکر نمودن حق ذکر حقیقی است (از جمله آخر شارح استفاده می شود که عبارت مصنف گویا «التذکار ذکر الحقیقة» بوده است.

کلمه (۱۵۸)

قال: التذکر وسواس، والتذکار استیناس.

ترجمه متن: ذکرى که از جانب عبد است وسوسه شیطانی است .
ولى تذکار استیناس است (یعنی ذکر را از ناحیه حق دیدن).

شرح کلمه (۱۵۸)

اقول: الوسواس هنا بمعنى الوسوسة ويأتى بمعنى الوسوس و هو الشيطان كما فى قوله سبحانه: من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس، ومعنى ان الظاهر عليه اثر الذکر ان رأى له حقيقته و عينه منه فذلك من الشيطان لا لقاء الرحمن وان رأى من الله فذلك اللقاء الرحمن وطلب الانس منه لان الذکر يفيد المجاسة وهى ثمر الانس.

ترجمه شرح: وسواس در این کلام بمعنی وسوسه است، و گاهی هم بمعنی موسوس یعنی وسوسه کننده می آید چنانچه در سوره مبارکه ناس خداوند سبحان میفرماید: بناء میبرم بخدا از شر وسوسه کننده خفی یا تأخیر کننده، آنچه شیطانی که وسوسه میکند در قلوب مردم چه از گروه جن و چه از گروه انس باشد، و حاصل معنی آنست که شخص ذاکر اگر اثر ذکر و حقیقت واقع آنرا از خود ببیند این ذکر از جانب شیطان است نه لقاء رحمان، و اگر این ذکر را از خدا بداند و خود را بی تأثیر فرض کند این ذکر از جانب رحمان و از جهت طلب انس از ناحیه خدا است؛ بجهت اینکه ذکر موجب همجلیسی، و ثمره آن انس با خداست.

کلمه (۱۵۹)

قال: التذکار الحقیقی یأتى فى اوقات الغفلات

ترجمه متن: تذکار حقیقی آن ذکر است که آدمی بهنگام غفلت از نفس بآن ذاکر باشد.

شرح کلمه (۱۵۹)

اقول: یعنی الذکر الحقیقی یاتی حین یغفل الذاکر عن نفسه وینساها كما قال سبحانه: واذکر ربک اذا نسیت (۱) ای نسیت نفسك فانها حجاب ذکر الحق وهذا التفسیر منقول عن بعض المحققین.

ترجمه شرح: یعنی ذکر حقیقی آن ذکر است که در موقع غافل بودن ذاکر از نفس خود، بسراغ اومیآید، چنانچه خداوند سبحانه فرموده: یادبیار خداوند وپروردگار خود را موقعی که نفس خود را فراموش نموده، زیرا نفس حجاب حق است و هر وقت حجاب از بین رفت ولو با غفلت از وجود آن، آنوقت خدا را باید یاد کنی، و این تفسیر راجع بآیه شریفه از بعض محققین منقول است.

کلمه (۱۶۰)

قال: من ذكره للنوال فمثله مثل الحارس، و من ذكره للوصال فمثله مثل الفارس.

ترجمه متن: یعنی هر کس خدا را یاد کند برای رسیدن به نعمت‌ها و پاداش‌های او مانند آن نگهبانان دستگاه سلطنت است که برای پاداش کار میکنند، و هر کس خدا را ذکر کند برای رسیدن بوصول او مانند کسی است که درختی را می‌نشاند تا به میوه آن برسد.

شرح کلمه (۱۶۰)

یعنی من ذکر الله تعالی لینال منه ثواباً غیره فمثله مثل الحارس الذی یحرس حرم السلطان لینال منه اجره، غیر المحروس، و من ذكره لوصاله لالثواب غیره فمثله مثل الفارس الذی یفرس شجراً، لینال منه ثمراً وفي هذا القول حث على علو الهمة ورفعها عن محل الدنائة وان لا يطلب من الحق غیره فكل ما سواه بالنسبة اليه دون.

۱- سورة كهف (۱۳) آیه ۲۴؛

ترجمه شرح : یعنی هر کس خدا را ذکر کند تا به ثوابی غیر از تقرب خداوند برسد، مانند نگهبان دستگاه سلطنتی است که نگهبانی میکند تا به پادشاه از سلطان برسد غیر از تقرب بخود او، و هر کس ذکر کند خدا را برای وصال اونه برای ثوابی از او مانند کسی است که درختی را میکارد تا به میوه آن برسد. و در این کلام مصنف برانگیختگی و ترغیبی است به علو همت و رفعت مکانت از پستی و دنائت؛ و برای اینست که انسان نباید از خدا غیر از خدا را بخواهد و هر چیز غیر از ذات حق تعالی در مقابل او هیچ و پست است.

کلمه (۱۶۱)

قال: مراد الله من جميع التعبد الذکر و نفی النسيان والغفلة فالصلوة بذكره يتم وهو اول التعبد فلا يتم التعبد الا بالذكر، قال الله تعالى: «اقم الصلوة لذكرى» (۱)

ترجمه متن: منظور پروردگار از تمام تعبد و عبادات ذکر خداوندی و نابود ساختن فراموشی و غفلت است و نماز هم با ذکر الهی کامل و تمام میشود، و این نماز که با ذکر خدا توأم است اولین عبادت و بندگی است، و بندگی بدون یاد خدا بندگی نیست و خداوند متعال فرماید نماز را برای یاد کردن من بجا بیاور.

شرح کلمه (۱۶۱)

اقول فابان مراده في اصل التعبد وهو الصلوة ثم سائر التعبد كذلك المقصود من هذا القول بين لايحتاج الى بيان الا قوله: «وهو اى الصلوة اول التعبد فلا يتم التعبد الا بالذكر، وذلك؛ ان بناء الدين على قاعدتين: الاولى الايمان؛ والثانية التعبد وهو اما بالنفس او بالمال او بهما، والتعبد بالنفس اصل اعز من المال، وهو الصلوة والصوم، والصلوة منهما اصل لانها سرية، وجهرية، والصوم سرى فقط اولانها فى كل يوم وليلة، والصوم فى بعض الايام، والتعبد بالمال الزكاة والخمس والحج، فعلم من هذا ان الصلوة اول التعبد واصله، والايمان اصل الدين لصحة التعبد به،

فیکون مع اقسام التبعبد، وهی اربعة او خمسة كما ورد: بنی الاسلام علی خمس: شهادة ان لا اله الا الله، وان محمداً رسول الله صلی الله علیه وآله، و اقام الصلوة، وایتاء الزکاة، و صوم رمضان. والحج. ولما کان الصلوة اصل التبعبد، وهی لایتم الا بالذکر لانه المقصود من اقامتها فی قوله تعالى. «اقم الصلوة لذكری» فلا یتم غیرها من التبعبد الا به.

ترجمه شرح: مصنف مقصود خود را در حقیقت بندگی که عبارت از نماز است در این قسمت از کلام خود آشکار کرده است و سائر اقسام عبادات نیز همین طور است (یعنی مقصود یاد خدا است) و منظوم مصنف ازین کلام واضح است فقط یک فقره آن احتیاج بتوضیح دارد و آن عبارت است از جمله «وهو اول التبعبد...» یعنی نماز اولین عبادت است، و او تمام و تمام نیست مگر بایاد خدا باشد. توضیح اینکه: دین اسلام بر دو پایه قرار گرفته است یکی ایمان و اعتقاد، و دیگری بندگی و اداء وظائف عبودیت، و بندگی یا باجان است یا با مال و یا با هر دو، و بندگی با جان اصل است و شریفتر از بندگی با مال است؛ و او عبارت از نماز و روزه میباشد و نماز شریفتر از روزه است زیرا نماز هم آشکارا و هم سری، و روزه فقط سری است. یا اینکه نماز همیشه و در هر شبانه روز است و روزه فقط در بعض ایام سال است. و بندگی بوسیله مال عبارت از زکاة و خمس و حج میباشد، پس دانسته شد که نماز اولین وظیفه عبودیت و اصل آنست. بلی ایمان و اعتقاد بمبداء و معاد اصل و ریشه دین بوده و بدون آن بندگی امکان ندارد و لذا ایمان نیز یکی از اقسام تعبدیات میباشد و آن چهار یا پنج چیز است چنانچه در روایت آمده که: اسلام بر پنج پایه قرار گرفته است.

۱- شهادت بر یگانگی خدا، و بر رسالت محمد صلی الله علیه و اله

۲- اقامه نماز، ۳- دادن زکوة، ۴- روزه گرفتن ماه رمضان، ۵- زیارت خانه

خدا (۱) و چون نماز اصل و اساس بندگی است و او بدون ذکر و یاد خدا که مقصود اصلی او است تمام نمی شود و بکمال نمی رسد چنانچه در آیه شریفه فرموده: نماز را بجهت یادآوری من بخوان، پس سایر اقسام عبادات و بندگی هم بدون یاد خدا بمرتبه تمام و کمال نمی رسد .

کلمه (۱۶۲)

قال: من اياته العظة احياء الذكر ، ومن اياته الذكر احياء المذكور.

ترجمه متن: یعنی هر کس را موعظه و نصیحت، از زندگی حیات مادی بمیراند، ذکر خدا او را در عالم باقی حیات جاوید می بخشد، و هر کس را ذکر خدا، فانی کند و وجود او را مستهلك در وجود حق سازد، خداوند او را احیاء میکند. و بقاء حق باقی میماند.

شرح کلمه (۱۶۲)

اقول: العظة والوعظ بمعنى تنبيه الغافلين على قبح الدنيا وحسن الآخرة ينصرفون عن الحياة الدنيوية الى الحياة الآخرة ، فمن اياته العظة عن الحياة الفانية، احياء ذكر الله والآخرة بالحياة الباقية، ومن اياته الذكر عن وجوده احياء المذكور بوجوده وذلك لان نهاية الذكر فناء الذكر في المذكور وبقائه به ، ترجمه شرح : لفظ: عظة ووعظ بمعنی بیدار کردن اشخاص غافل از غفلت، و متوجه نمودن آنها است بر قبح دنیا و حسن آخرت، تا اینکه آنها را از زندگی دنیا منصرف و بزندگی آخرت ترغیب نماید .

پس هر کس را موعظه از زندگی دنیا منصرف نموده و از علائق آن بری نماید، با ذکر خدا در حیات ابدی زنده میماند، و هر کس که با ذکر خدا وجود او از بین رفته یعنی ذکر او را از خود فانی نموده است، با وجود خدا و حیات ازلی او

۱- شهادت بر یگانگی خدا و رسالت محمد (ص) اصل دین و ایمان است و

بنابراین چهار پایه باقی می ماند ولی مطابق روایاتی که از طرق شیعه وارد شده پایه پنجم ولایت حضرت علی بن ابیطالب است که مهمترین رکن و اساس دین میباشد .

احیاء میشود، زیرا عاقبت ذکر فانی شدن ذاکر در مذکور، و باقی بودن آن با او است.

کلمه (۱۶۳)

قال: الذکر نور المؤمن و جلاء صدره.

ترجمه متن: ذکر خدا نور قلب مؤمن و صفای سینه او است.

شرح کلمه (۱۶۳)

اعلم ان القلب مرآة الحق كلما غفل عنه علاه طبع الطبع و تغشاه ظلمة النفس و يغويه الشيطان، فاذا ذكر الله تعالى حبس الشيطان و يتصل القلب و يتجلى بنور الذکر، قال الله تعالى: «ومن يعش عن ذکر الرحمن نقيض له شیطانا فهو له قرين» (۱).

ترجمه شرح: بدانکه قلب آینه حق است و هر چه انسان از قلب خود غفلت کند زنگ طبیعت او را آلوده و ظلمت نفس آنرا میپوشاند و شیطان او را فریب میدهد، و وقتی که خدا را یاد کرد شیطان محبوس و قلب صیقلی و نور تجلی در او ظاهر می شود، خداوند فرماید: هر کس از ذکر خدا اعراض کند شیطانی را بر او مسلط میکنیم و او با شیطان جلیس و قرین میشود.

کلمه (۱۶۴)

قال: من تعلق بالذکر فقد تعرض للسیر، ومن الف الذکر فقد وقف بالباب ومن ولع بالذکر اوصله الى المذکور.

ترجمه متن: یعنی هر کس متوسل بذکر شود. بتحقیق برای سیر بسوی حق آماده شده، و هر کس الفت بذکر گیرد بدرخانه خدا ایستاده، و هر کس حریص بذکر باشد، ذکر، او را بمذکور می پیوندد.

شرح کلمه (۱۶۴)

اقول: ای من تمسك بذکر الحق اعرض عن الخلق و تعرض للسیر الیه و من

۱- سوره زخرف (۴۳) آیه ۳۵؛

الف الذکر ولم يفارقه عند الوصول الى قرب المذكور وقف بالباب ممنوعاً من الدخول، ومن ولع بالذكر اى حرض عليه ليبلغه الى المذكور، لايقف معه اوصله الى المذكور بفناء الذاکر وذكره فيه.

ترجمه شرح: يعنى هر کس متمسک بذکر حق شود، اعراض از خلق نموده و مهیای سیر بسوی حق گردیده است، و هر کس الفت با ذکر داشته و از آن جدا نشود هر چند که بجوار مذکور رسیده باشد ولی بدر خانه حق ایستاده و حق دخول ندارد، و هر کس حریص و راغب و شدت رغبت بذکر حق داشته باشد تا اینکه بمقصود برسد، اینگونه ذاکر خود و ذکرش بالاخره در مذکور فانی و به او واصل میگردد.

کلمه (۱۶۵)

قال: من شهد المذكور فى حقيقة الذکر منعه حقيقة المشاهدة عن الذکر.

ترجمه متن: هر ذاکری که در ذکر حقیقی خود مذکور خویش را ببیند، حقیقت مشاهده ویرا از ذکر باز میدارد؟!؛

شرح کلمه (۱۶۵)

اقول. ظاهر هذا القول هو ان الذاکر یذكر المذكور ما لم یبلغ الى مشاهدته فاذا بلغ منعه المشاهدة عن ذکره فلا یذكره بعد ذلك فعلى هذا یكون المراد بالذکر غیر المشاهده، والعارف یفهم منه معنى وراء ذلك وهو ان الذاکر اذا فنى فی مشاهدة المذكور اى الذاکر صفة باقية بالمذكور لانه فىكون ممنوعاً عن ذکره و هو المشاهده، وهذا مقام البقاء بالله بعد فناء عن غیره.

ترجمه شرح: ظاهر کلام مصنف آنست که: ذاکر بذکر خود ادامه میدهد مادامیکه مذکور خود را مشاهده نکرده و وقتی که بمقام مشاهده رسید این مشاهده مانع از ذکر او میگردد و دیگر ذکر نمیکند! و بنا بر این مقصود از ذکر، غیر از مقام شهود و مشاهده می باشد. ولی شخص عارف ممکن است معنی دیگری از این کلام بفهمد و آن اینست: ذاکر هنگامیکه فانی در مشاهده مذکور گردید یعنی مانند صفتی گشت که ببقاء موصوف باقی بود نه بذکر

در اینحال ذاکر ممنوع از ذکر ی که او مشاهده است می شود و این رویداد را مقام بقاء بالله بعد از فنا ی از غیر حق نامند .

کلمه (۱۶۶)

قال : الذکر خبر الذکر .

ترجمه متن : ذکر عبد مر خدا را خبریست از ذکر پروردگار او را .

شرح کلمه (۱۶۶)

اقول : ای ذکر العبد به خبر یخبره من ذکر الرب ایاه لان ذکر العبد به اثر ذکر الرب ایاه ، وقد سبق فی اول هذا الفصل بیان يتضح به هذا المعنى .
ترجمه شرح : یعنی ذکر عبد پروردگار خود را خبر و نشانه ای است از اینکه پروردگار هم او را ذکر نموده است ، زیرا ذکر عبد اثر ذکر رب است چنانچه در اول فصل ذکر در کلمه (۱۴۶) بیاناتی گفته شد که این معنی را روشن مینماید .

کلمه (۱۶۷)

قال : ذکر الله بالنفس عادة ، وبالعلم زیادة ، وبالوجد ارادة ، و بالحق قلادة .

ترجمه متن : هر کس خدا را برای نفس و نفسانیت ذکر کند عادت است ، و اگر توأم با علم باشد موجب زیادت خواهد بود ، و با وجد و فنا ، باعث ارادت میباشد ، و با خود حق قلاده بندگی است بگردن عبد .

شرح کلمه (۱۶۷)

اقول : ای من ذکر الله بطلب الامانی منه فذکره بالنفس ، وهو فی الحقيقة ليس بالذکر بل یسمى ذکراً من حيث العادة ، و من ذکره بشرط العلم وهو ان لا یطلب منه الارضاه زاد ذکره ، الا ان یذکره لغرض یزول الذکر بزواله و من ذکره بفنائیه فیهِ و وجده ایاه صدقت ارادته لان صدق الارادة

يقتضى فناء المرید فی المراد ، ومن ذکره به لا بنفسه يكون ذكره ذاك قلادة
فی عنقه ان يكون عبداً قائماً بربه لا بنفسه ، فان من لم يكن بالله لم يكن لله
فلا يكون فی مقام البعودية .

ترجمه شرح : هر کس خدا را ذکر کند برای طلب حوائج و عطا یا
ذکر او نفسانی است و در حقیقت ذکر نیست بلکه بحسب صورت و عادت
ذکر نامیده میشود . و هر کس خدا را یاد کند از روی علم براینکه او
مستحق ذکر است و برای جلب رضایت او ذکر او را گوید موجب مزید
ذکر او میشود ، مگر اینکه برای مقصودی دگر ذکر او را بگوید که
البته بزوال آن غرض، ذکر او هم زایل خواهد شد . و هر کس یاد خدا کند
بدین نحو که خود را فانی در راه حق نماید ، و وجد نسبت به پروردگار
پیدا کند قصد او صادق بوده، زیرا صدق اراده مقتضی فانی شدن مرید در
مراد است، و هر کس ذکر خدا را با خدا و ذکر حق را با خود حق بنماید
نه بنفس خود این نحو ذکر قلاده بندگی است در گردن عبد که باقی در
حق و قائم با او است نه بانفس خود، و بدیهی است هر کس با خدا نباشد خدا هم
با او نخواهد بود و در این صورت در مقام بندگی نمیباشد.

کلمه (۱۶۸)

قال: من ذكره الحق كان ذكره للحق موافقة له في ذكره ورضى بذكره من ذكره
ترجمه متن: هر کس را حق یاد کند، ذکر کردن او حق را برای
موافقت و مطابقت ذکر او است و قهراً بذکر حق، عوض ذکر خود حق را، راضی
خواهد بود .

شرح کلمه (۱۶۸)

اقول: یعنی من کان مذکوراً من الله کان ذكره للحق اثر ذکر الحق اياه،
فكان ذكر الحق في ذكره اصلاً و ذكره فرعاً له على وجه الموافقة فحينئذ يرضى
من ذكره بذکر الحق لا بذکره الحق .

ترجمه شرح: یعنی هر کس مورد ذکر خدا قراگیرد، ذکر او مرحق را نتیجه ذکر کردن حق او را خواهد بود، پس ذکر کردن حق او را اصلی، و ذکر او خدا را فرعی، و بنابر مطابقت و موافقت خواهد بود و در این هنگام عبد بذکر خود راضی است که خدا او را ذکر کند نه او پروردگار را ذاکر باشد.

کلمه (۱۶۹)

قال: من رضى بالذکر من المذكور اعطى ثواب ذکره، ومن طلب المذكور ومنع ثواب ذکره صار المذكور بنفسه ثوابه.

ترجمه متن: هر کس راضی باشد بذکر خود و طالب مذکور نشود ثواب ذکر او را میدهند، و هر کس طالب مذکور باشد و برای ذکر خود ثوابی نخواهد خود مذکور ثواب او خواهد بود.

شرح کلمه (۱۶۹)

اقول: من لا يطلب في ذكره المذكور و رضى بذكره عنه اعطى ثواب ذكره من غير المذكور، و من طلب المذكور صار المذكور بنفسه ثوابه و منع ثوابا غيره، و عبر عنه ابن الفارض (۱) بقوله:

۱- ابن الفارض شرف الدين عمر بن علي بن مرشد ... كينه او ابو حفص يا ابو القاسم، حموى الاصل مصرى المولد والمدفن، تولدوى در چهارم ذيقعدة ۵۷۶ قمرى در قاهره بوده است. ابن فارض از اكابر عرفا و بزرگان شعراى متصوفه بوده، بعضى ويرا صاحب كرامات و از محبين اهل بيت دانسته؛ و برخى نسبت الحاد و زندقه باوداده اند، ديوان اشعار وى بارها چاپ شده و قصيده تائيه صغرى و كبرى او در تصوف مشهور است و نيز قبل از درص (۲۴۵) گفته شد كه ميرسيد على همدانى شرحى بقصيده خمريه او بنام «مشارك الاذواق» نوشته. وفات او در سه شنبه دوم ج ۱ سال ۶۳۲ در مصر اتفاق افتاده. براى شرح حال مفصل وى رجوع شود به: الكنى والالقب ج ۱ ص ۳۶۹، طرائق ج ۲ ص ۶۴۷، ربحانة الادب ج ۶ ص ۱۰۲ و همچنين كشلول شيخ بهائى ج ۳ و مجالس المؤمنين و كشف الظنون و تاريخ ابن خلكان.

بهر حال با توجه باستشهاد شارح بدبیتی از ابیات ابن فارض که در سال ۵۷۶ ق تولد یافته، صحت انتساب شرح مورد ترجمه بعین القضاة همدانی که سال ۵۲۵ قمری کشته شده (ص ۲۲۴ همین کتاب) خیلی بعید بلکه محال بنظر میرسد.

فلاح فلاحی فی اطراحی فاصبحت ثوابی لاشیئا سواه مثبتی .
وذلك لان الاعمال بالنیات ولكل امرء ما نوى.

ترجمه شرح: یعنی هر کس از ذکر خود مذکور را نخواهد و راضی گردد به ثواب ذکر خود بدون مذکور، ثواب ذکر او را به او میدهند، ولی هر کس منظورش از ذکر، خود مذکور باشد و ثوابی را طلب نکند خود مذکور ثواب ذکر او خواهد بود و ابن فارض در شعر خود باین مطلب اشاره کرده است: یعنی آشکار شد که: نجات من در دورانداختن نفس است و ثواب من چیزی جز خود آن محبوب نیست، و در روایت هم آمده است: اعمال تابع نیت است و هر کس نتیجه نیت خود را می برد .

کلمه (۱۷۰)

قال: ذکر الله فرض واجب فمن اراد ذکر الله لواجب فرضه فقد تنكر ومن اراد ذکره لحقیقة امره فقد .

ترجمه متن: یعنی ذکر خداوند بهمه واجب است و هر کس ذکر خدا را برای واجب بودن آن بجا بیاورد بتحقیق بحقیقت معرفت نخواهد رسید و هر کس ذکر کند خدا را برای امثال حقیقت امر ذکر بتحقیق متعذر خواهد بود .

شرح کلمه (۱۷۰)

اقول: الواجب تأکید الفرض لانهما بمعنى والتنكر ضد التعرف و هو طلب المعرفة فالتنكر طلب النكرة ، یعنی ذکر الله تبارك و تعالی فرض لایجوز تركه بقوله: «اذكرونی» والامر للايجاب ، فمن اراد ذکر الله لانه فرض عليه لا لمعرفة حقیقه (۱) فقد تعذر ذلك لانه ليس لاحد من الخلق ان يعرف حقیقة الذكر كما هو .

ترجمه شرح: واجب و فرض هر دو بیک معنی است و برای تأکید هر دو را آورده ، و تنكر ضد تعرف و بمعنای طلب معرفت است و

(۱) گویا جملات: «فقد تنكر، ومن اراد ذکر الله لمعرفة حقیقه» در اینجا

از عبارت شارح افتاده است .

تنکر طلب نکره و عدم معرفت میباشد، و حاصل معنی اینست که ذکر خدا بموجب آیه شریفه که فرموده است : « یاد کنید مرا تا یاد کنم شما را » واجب است پس هر کس ذکر خدا را برای وجوبش بجا بیاورد نه برای شناختن حقیقت ذکر و معرفت بتحقیق که ناآگاه است ، و کسیکه ذکر خدا را برای شناختن حقیقت ذکر ، بجا آورد هر آینه متعذر است ، زیرا برای احدی مقدور نیست که حقیقت ذکر را آنطور که باید و شاید بشناسند .

کلمه (۱۷۱)

قال: البلوی کلها ذکر ، والعافیه ذکر، و الشدة ذکر ، والرخاء ذکر و حقيقة الذكر نسيان الحظ.

ترجمه متن: ابتلاآت همه ذکر است، عافیت، شدت، گرفتاری ، نعمت و رحمت همه ذکر و بیاد آوردن خدا است ، و حقیقت ذکر فراموشی حظوظ است .

شرح کلمه (۱۷۱)

اقول: يعنى المتقابلات من البلوى والعافية ، والشدة والرخاء كلها ذكر يذكر الله عبده او يذكر العبد ربه، وكلا المعنيين صحيح لان الله تعالى يذكر عبده بامثال هذه المتقابلات لئلا يسكن الى شئ ولا يبقى له حظ فيما سواه بحيث ينساه، وكذلك العبد في كل واحدة منها يذكر ربه بان يفهم مراده بهامنه ، وهو ترك الحظ او بان يراه نعمه منه اما ظاهرة كالعافية والرخاء ، او باطنة كالبلوى والشدة، ولا يكون هذا الذكر الا لمن افنى هواه، وبقي مع الله بالاحظه ، ولا يذكره ابدًا، ولذلك قال: «وحقيقة الذكر نسيان الحظ».

ترجمه شرح : يعنى هر متقابلی از نعمت و بلا و شدت و رخا، و عافیت و گرفتاری، همه مسبب از ذکر خدا یا سبب ذکر خدا است و بهر دو معنی صحیح است بجهت اینکه خداوند بنده خود را باین طور گرفتاریها یا نعمتها مبتلا میکند تا بهیچ چیزی اعتماد و اطمینان نداشته باشد و غیر از خدا بهیچیزی

انس نگیرد بنحویکه همه چیز را فراموش بکند . و همچنین عبد در همه این حالات خدای خود را یاد میکند و میفهمد که مراد خدا از ذکر بنده خود یادداشتن بنده است خدا را و محظوظ شدن بذكر او است یا اینکه بحسب تبدل این حالات عبد میفهمد که همه اینها از ناحیه خدا است چه نعمت ظاهری باشد مانند عافیت و نعمت یا در ظاهر بلا و در باطن رحمت باشد مانند ابتلاآت و گرفتاریها و امراض و غیره و یاد خدا کردن درین گونه حوادث مختص کسی است که هوای خود را فانی و باقی ببقاء حق بوده باشد بدون اینکه حظ شخصی خود را در نظر بگیرد و بیاد آن باشد و بهمین جهت مصنف فرمود: «حقیقت ذکر فراموش نمودن حظوظ نفسانی است» .

الباب الثالث عشر (سیزدهم) فی الغفلة

کلمه (۱۷۲)

قال: نسيان الحظوظ من وجهين من غلبة حق او غلبة غفلة، فمن نسي حظه لغلبة حقه رده حقيقة الحق الى الذكر ومن نسي حظه من غلبة غفلته رده حقيقة الغفلة الى نسيان حظه مع الله .

ترجمه متن: نسيان حظوظ از دو جهت است ، یکی از جهت غلبه حق، و دیگری از لحاظ غلبه غفلت، هر کس حظ خود را بجهت غلبه حق فراموش نماید، حقیقت حق او را بذكر و ادار مینماید، و هر کس حظ خود را بعلت غلبه غفلت فراموش نماید، حقیقت غفلت او را به فراموشی حظ او با خدا میکشاند.

شرح کلمه (۱۷۲)

اقول: الحق المراد هنا ما في مقابلة الحظ، وهو ما لا بد منه من حاجات النفس، ويسمى ضرورة ايضاً، فالحظ ما زاد عليه، و يسمى سعة ايضاً والمريد في بداية مطالب بالاقتصار على الحق وترك الحظ و يتطارد فيه الحق والحظ،

فتارة يغلب هذا واخرى ذاك الى ان يغلب الحق، ويبلغ ترك الحظ الى نسيانه، وقد ينسى الحظ بسبب آخر وهو غلبة الغفلة عن الحظ لغلبة الحضور مع الاول فعلى الاول لا يكون الحظ مغفولا عنه منسياً بالكلية، ولذلك يرد الناسى الى ذكره بعد النسيان. وعلى الثانى يكون الحظ مغفولا عنه منسياً بالكلية ولذلك لا يرد الناسى اياه الى ذكره بل يرد الى النسيان اى لا يذكره بحال فيكون مع الله بلاعلاقة كما قال الجنيد رحمه الله فى وصف الصوفى: «هو الذى يكون مع الله بلاعلاقة» ولا يلزم ان يكون هذا الناسى اعلى مرتبة من الاول حيث لا يرجع مع الله الى ذكر حظه لطلبه منه لانه فى مقام الفناء معه، والاوّل قد يكون فى مقام البقاء به وهو اعلى من الفناء .

ترجمه شرح : حق در اينجا مقابل حظ است، وآن چيزى است كه لا زمه حاجات نفس است و ضرورت هم ناميده مى شود يعنى حوائج ضرورى نفس است، و حظ بالاتر از آن است و به اوسعه هم ميگویند. و مرید راه حق در ابتداى سلوك خود، در صدد اقتصار و كفايت برحق، و ترك حظ نفسانى است و حق و حظ در نفس اوجدال و مزاحمت ميكند ، يعنى گاهى جانب حق (يعنى حقيقتى از حقايق) و گاهى جانب حظ غالب مى شود تا بالاخره جانب حق غلبه پيدا ميكند و جنبه حظ خاموش و فراموش مى شود، گاهى هم فراموشى حظ از جهت ديگر مى شود نه از غلبه حق، و آن عبارت از غلبه غفلت است بسبب كثرت توجه بحقايق نفسانى . در فرض اول كه نسيان حظ بسبب غلبه حق است ، حظ بكلى فراموش نمى شود، و لذا گاهى بطرف حظ ميرود و ترك حق ميكند . لكن در صورت دوم حظ بكلى فراموش و مغفول عنه مى شود و شخص فراموش كننده ديگر او را ياد نمى كند و متوجه آن نمى شود، پس اينگونه شخص متوجه بخدا است بدون هيچگونه علاقه اى، و لذا جنيد بغدادى در وصف صوفى گفته است: «صوفى كسى است كه با خدا باشد بدون علاقه» و لازمه مطلب مزبور آن نيست كه اينگونه فراموش كننده غافل، مرتبه او بالاتر از ناسى حقايق (قسم اول) بوده باشد، چونكه او غافل از حظ بوده و ديگر

جانب حظرا ترك و فراموش نموده است ؛ زیرا این نوع سالک در مقام فنا است و قسم اول ممکن است در مقام بقاء باشد و مقام بقاء بعد از فنا بالاتر از مقام فنا صرف است .

کلمه (۱۷۳)

قال: رأس الطغيان الجهل والغفلة، وحقائق المعارف كلها الجهل والغفلة، فالجهل بالغفلة وكفر والغفلة عن الجهل توحيد .

ترجمه متن: رأس طغیان و سرکشی جهل و غفلت است و منشاء معارف حقیقی هم جهل و غفلت از دانائیها است، و جاهل بودن به غفلت کفر و غفلت از جهل توحید است .

شرح کلمه (۱۷۳)

اقول: الطغيان تجاوز الحد يقال: طغى الماء اذا تجاوز حده ، والجهل مذموم ان كان لعدم المعرفة ، محمود ان كان لوجودها وكذلك الغفلة مذمومة ان كانت عن الله ، محمودة ان كانت عن نفسك ، واصل الطغيان الجهل و الغفلة المذمومتان ، و حقائق المعارف كلها الجهل و الغفلة المحمودان بان تلب العلم عن نفسك و تقصره على الله و تغفل عن نفسك لحضورك معه ، فان هذا الجهل نتيجة العلم بالله لا الغفلة عنه اذا الجهل بسبب الغفلة عنه كفر، ومع هذا فغفلتك عن جهلك بالله عين التوحيد لانك اذا ذكرت نفسك بالجهل فقد اثبتتها واثبت لها صفة وذلك نوع من الشرك .

ترجمه شرح: طغیان عبارت از تجاوز از حد است مثلاً میگویند: آب طغیان کرده است یعنی از حد خود گذشته . و جهل بر دو قسم است: یکی مذموم و او جهلی است که بمعنی عدم معرفت باشد، و دیگری ممدوح و آن جهلی است که توأم با معرفت باشد.

همینطور غفلت گاه مذموم است و آن غفلت از خدا است، و گاهی ممدوح میباشد اگر غفلت از نفس باشد و منشاء طغیان عبارت از جهل و غفلت مذموم

است ، و منشاء معارف حقیقی جهل و غفلت ممدوح میباشد یعنی علم را از خود سلب کند و بخداوند منحصر نماید و از خود غافل و بخدامشغول باشد، و اینگونه جهل نتیجه معرفت بخدا است نه غفلت از خدا زیرا جهلی که منشاء آن غفلت از خدا باشد کفر است و بنابراین غفلتی که منشاء آن جهل از دانش بخدا باشد عین توحید است زیرا اگر متذکر نفس خود بجهل باشی لازمه آن اثبات نفس و اثبات صفت جهل بآن نفس است و این نوعی از شرک میباشد .

کلمه (۱۷۴)

قال: الغفلة ثلاث: غفلة الصادقين و غفلة العارفين و غفلة الغافلين فاما غفلة الصادقين، فالتعلق بالذكر عن المذكور، واما غفلة العارفين فالرجوع من العزائم الى الرخص، واما غفلة الغافلين فامهال الحق للعالمين .

ترجمه متن: غفلت بر سه گونه است: غفلت صادقین و غفلت عارفین و غفلت غافلین . واما غفلت صادقین عبارتست از توجه بذكر و غفلت از مذكور. غفلت عارفان بترك اوامر و دستورات الهی است . و اما غفلت غافلین آنست که خداوند عالمان را مهلت میدهد تا از علم خود غفلت کنند .

شرح کلمه (۱۷۴)

اقول: معناه ان الغفلة عن الله ثلاث درجات: غفلة عن ذاته وذكره وحكمه، وهي غفلة الغافلين الذين لا يشهدون الحق ولا يذكرونه ولا ينقادون لحكمه، وغفلة عن ذاته دون ذكره وحكمه، وهي غفلة الصادقين الذين يذكرون الله ويطيعون حكمه ولا يشهدونه. وغفلة عن عزائم حكمه لاعتنا ذاته وذكره، وهي غفلة العارفين الذين يشهدون الحق و يذكرونه لكنهم قد يزلون عن بعض عزائم احكامه الى الرخص لغفلتهم عن حظ الامر بدبها، و لما كان الابتلاء من الله تذكيراً للمبتلى ليذكره فامهاله الحق يكون سبب غفلتهم عن ذكره ، و الصادق في الارادة لا يمهله الحق بذكره ابداً تارة بالبلوى، واخرى بالعافية .

ترجمه شرح: یعنی غفلت از خدا دارای سه درجه است: ۱- غفلت از ذات و ذکر و حکم خدا؛ و آن عبارت از غفلت غافلان است که حق را مشاهده ننموده، او را یاد نمیکنند و نیز اوامر او را انقیاد و اطاعت نمینمایند. ۲- غفلت از ذات خدا، با توجه بذکر و اوامر او، و آن غفلت صادقین است که خدا را یاد میکنند و اطاعت اوامر او را مینمایند ولی او را مشاهده نمیکنند. ۳- غفلت از فرامین حتمی خدا است ولی از ذات و ذکر حق غافل نیستند و آن عبارت از غفلت عارفان است که آنها کسانی هستند که مشاهده حق مینمایند و او را یاد میکنند و لکن گاهی در اطاعت و بجا آوردن بعضی از احکام حتمی خدا لغزش پیدا کرده و بدانها عمل نمینمایند؛ و اینگونه تسامح بسبب غفلت از لذت عبادات الهی است، و چون ابتلاآت از ناحیه حق، بجهت یاد نمودن و ذکر مبتلا است مرخداری، لذا اگر خداوند کسی را مهلت دهد و مبتلا نکند موجب غفلت وی از ذکر حق خواهد بود، و خدا صادقین در اراده راهر کز مهلت نمیدهد و مهمل نمیکذارد و آنها را گاهی مبتلا و گاهی عافیت میدهد تا همیشه بیاد پروردگار باشند.

کلمه (۱۷۵)

قال: من غفل عن الله ساعة فقد عصاه، و من غفل عن نفسه فقد قتله.

ترجمه متن: هر کس ساعتی از خدا غافل شود معصیت او را کرده و هر کس از نفس خود غافل شود او را کشته است.

شرح کلمه (۱۷۵)

اقول: الحق تعالى يدعو الناس الى ذكره بقوله: «فاذكروني اذكركم» (۱) فمن غفل عنه ساعة فقد عصاه، و قد خلق النفس ظلوماً جهولاً لايهتدى الى

۱- سوره بقره (۲) آیه ۱۵۲

مضارها ومنافعها فمن غفل عن رعايتها وتدبيرها تورطت المهالك واستتبعه فكاكه قتل نفسه.

ترجمه شرح: حق تعالی مردم را بذكر خود دعوت کرده چنانکه در قرآن مجید فرماید: «مرا یاد کنید تا شمارا یاد کنم» پس هر کس ساعتی از ذکر خدا غافل شود او را معصیت کرده است. و خداوند متعال نفس انسانی را ظلوم و جهول خلق نموده، که منافع و مضار خود را تشخیص نمیدهد لذا هر کسی از رعایت نفس خود غفلت ورزد و از تدبیر و اصلاح آن غافل گردد و تبعیت از نفس نماید نفس خود را کشته و در مهلکه انداخته است.

کلمه (۱۷۶)

قال: اصل الغفلة الحرمان.

ترجمه متن: منشاء غفلت عبد از ذکر خدا محرومیت او است از یاد نمودن حق تعالی ویرا.

شرح کلمه (۱۷۶)

اقول: یعنی کما ان ذکر العبد نتيجة ذكر الحق اياه فكذلك غفلته عن ربه فرع نسيان الحق اياه وحرمانه عن الحظ الالهي اصلها.

ترجمه شرح: یعنی همچنانکه ذکر نمودن عبد خدا را نتیجه ذکر کردن خدا است او را، همچنین غفلت عبد از ذکر خدا معلول یاد نکردن خدا است بنده را و محرومیت او است از ذکر خدا.

الباب الرابع عشر (چهاردهم) في المشاهدة والمراقبة والملاحظة

کلمه (۱۷۷)

قال: المشاهدة رؤية بلا وصف.

ترجمه متن: مشاهده رؤیتی است که نتوان آنرا توصیف نمود.

شرح کلمه (۱۷۷)

اقول: یعنی مشاهده نورالقدم رؤیه تفنی ظلمة الحدث فیبقی قائمه بذاتها غیر وصف للعبد، وهذا دقیق لاتدرك الا بحدّة البصيرة، ويحتمل معنی آخر، وهوان المشاهدة رؤیه لاتدرك وصفها ولا تسلط علیه التعبير.

ترجمه شرح: مشاهده نورقدمت، رؤیتی است که ظلمت حدوث را از بین می برد و آن نور قائم بذات خود می باشد و صفت عبد نیست چون تعلق بعبد ندارد و این معنی بسیار دقیق است که بادقت و حدّت نظر میتوان آنرا فهمید. واحتمال دارد که معنی دیگری داشته باشد یعنی: مشاهده رؤیتی است که نمیتوان آنرا توصیف نمود و بهیچ عبارتی نتوان اورا تعبیر کرد؛ و بعبارة اخرى: درك کردنى است نه گفتنى.

کلمه (۱۷۸)

قال: الحضور رؤیه بالاقهر، والمشاهدة قهر بالارؤیه.

ترجمه متن: حضور رؤیتی است که عبد را مقهور نمی کند ولی مشاهده مقهور و مغلوب کننده عبد است بدون اینکه رؤیتی نموده باشد.

شرح کلمه (۱۷۸)

اقول: فرق بين الحضور والمشاهدة بان الحضور رؤیه لا تقتضى قهر صاحبها، والمشاهدة رؤیه تقهر وجود العبد فالارؤیه له ويقوم بذات المشهود والرؤیه المقتضية للقهر هي التي يكون مباشرة بالاحجاب، والتي لا تقتضيه تكون مع حجاب رقيق، وهي ان يرى العبدان الله يراه كما ورد: «اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فاعلم انه يراك» فمادام هذا العلم ملازماً للقلب يكون حاضراً مع الله غير فان ويكون هذا الحضور رؤیه بالاقهر، واذا تجلى له مكشوفاً افنى نورالقدم ظلمة الحدث، ونادى مناد العزة: لمن الملك اليوم، واجابه بقوله: لله الواحد القهار، فلا يراه الا هو، ويكون مشاهدته بالنسبة الى العبد قهراً بالارؤیه.

ترجمه شرح: مصنف در این مقام میان حضور و مشاهده فرق گذاشته است براینکه: حضور مشاهده را گویند که موجب مقهوریت مشاهده کننده نباشد.

ولی مشاهده رؤیتی را گویند که موجب مقهوریت و فناء مشاهده کننده باشد، بنابراین رؤیتی برای شاهد نیست، و رؤیت بذات خود مشهود، قائم است و رؤیتی که مقتضی قهر و مقهوریت شاهد میباشد آنست که بدون حجاب باشد ولی آن رؤیتی که موجب مقهوریت نیست رؤیتی است که با حجاب رقیق و نازکی بوده باشد؛ یعنی بیننده بدانند که خدا او را می بیند چنانچه در روایت هم آمده که: «عبادت خدا را بکن مثلاً اینکه او را می بینی و اگر تو خدا را نمی بینی بدان که او تو را می بیند، مادامیکه این حالت در قلب انسان محقق است این شخص حال حضور با خدا را دارد اما هنوز حالت فنا را پیدا نکرده؛ و این نحو حضور رؤیتی است بدون مقهوریت و وقتی که مشهود تجلی میکند و بی پرده آشکار می شود نور قدمت، ظلمت حدوث را از بین میبرد و منادی حق در این هنگام ندا میکند:

امروز سلطنت و پادشاهی مال کیست و اختصاص بچه کسی دارد؟

جوابی از ناحیه حق میرسد که سلطنت مخصوص ذات خداوند و احد قهار است و این تجلی را نمی بیند مگر خود خدا و مشاهده نور این تجلی موجب مقهوریت عبد می شود بدون اینکه رؤیتی محقق بوده باشد.

کلمه (۱۷۹)

قال الحركة من المشاهدة شرك

ترجمه متن: توجه بیننده از مشاهده حق تعالی بغیر او شرك است.

شرح کلمه (۱۷۹)

اقول: ای حركة نظر المحب من مشاهدة محبوبه الى الغير شرك

ترجمه شرح: یعنی حرکت کردن نظر محب از مشاهده محبوب (حق تعالی) بدیگری کفر است.

کلمه (۱۸۰)

قال: حركة الارادة من المشاهدة شرك ونفى الارادة في المشاهدة كفر.

ترجمه متن: اراده حرکت کردن سالک در مقام مشاهده، بغیر خدا
شرک است و نفی اراده او در مقام مشاهده کفر و ستر خودیت است.

شرح کلمه (۱۸۰)

اقول: هذا القول ابلغ من السابق لان معناه حركة ارادة النظر الى الغير
شرك ولا يلزم من حركة الارادة حركة المراد، ويحتمل معنى آخر وهو ان
المشاهد الموحّد لا يريد مع مشاهدة المحبوب شيئاً آخر منه من حظوظ النفس
فان هذه الارادة شرك في المراد. وقوله نفى الارادة في مشاهدة كفر اي من لم
يكن له ارادة في مشاهدة الحق ولقائه فهو كافر.

ترجمه شرح: این جمله از کلام مصنف در رساندن مطلب رساتر
از کلام سابق او است زیرا معنای آن اینست: حرکت اراده نظر، یعنی
اراده نظر به غیر مشهود شرک است، و لازمه اراده حرکت نظر بر غیر، حرکت
مراد نخواهد بود. و محتمل است که معنی دیگری مراد باشد، یعنی
مشاهده کننده موحّد، با مشاهده محبوب، توجه بچیز دیگری از حظوظ نفسانی
نمی کند زیرا این توجه بغیر محبوب شرک است و بر مراد خویش شریک
قرار دادن است. و کلام مصنف: «نفی الارادة...» یعنی هر کس اراده مشاهده
حق و لقاء او را نداشته باشد این شخص کافر است؟

کلمه (۱۸۱)

قال: المراقبة حفظ علم المشاهدة :

ترجمه متن: مراقبه حفظ علم مشاهده است.

شرح کلمه (۱۸۱)

اقول: المشاهدة حال يلوح تارة ويحول اخرى الى ان يستقر، و كلما
حالت خلف من بعدها خلف هو علمها، وحفظ هذا العلم هو المراقبة، وهذا احد
الوجهين لمعنى قوله: «المراقبة حفظ علم المشاهدة» والوجه الآخر ان المراقبة
حفظ العبد علم مشاهدة الحق اياه لان الله على كل شيء شهيد فعلم العبد انه شهيد
على ظاهره وباطنه وحفظه في القلب رقبة منه متعلقه برقبة الحق اياه وهذا الوجه
اقوم من حيث الاشتقاق والاصطلاح، لان المراقبة في اصطلاح الصوفية عبارة
عن اطلاع الحق عليه.

ترجمه شرح: مشاهده حالی است که گاه برای سالک پیدا میشود و گاه از بین میرود، تا اینکه بالاخره برقرار و ثابت شود، و هرگاه حالتی از حالات وارده بر قلب سالک زایل و حالتی دیگر جایگزین آن گردید، توجه بچنین رویداد را علم مشاهده گویند. بنابراین «مراقبه» عبارت از حفظ و نگهداری همین علم مشاهده است. و این یکی از دو معنای گفتار مصنف است که گفته: «المراقبة حفظ علم المشاهدة» و معنی دیگر عبارت مزبور اینک: مراقبه حفظ عبادست مر علم مشاهده حق را، یعنی عبد باید بداند که حق تعالی او را می بیند زیرا خداوند بر همه چیز شاهد است. پس آگاهی عبد بر اینکه خداوند بر ظاهر و باطن او بینا است و نیز حفظ و نگهداری آن علم را در قلب خود، حفاظتی است از جانب عبد که بازگشت آن به حفاظت پروردگار است مر عبد سالک را، (و این نوع حفظ و حفاظت را مراقبه گویند) و این معنی از لحاظ اشتقاق و اصطلاح بهتر از توجیه اول است، زیرا مراقبه در اصطلاح صوفیه عبارت از اطلاع حق تعالی است بر ضمائر عبد. (شاید بتوان مراقبه را با این شعر بیان نمود):

يك چشم زدن غافل از آن شاه نباشی شاید که نگاهی کند آگاه نباشی

کلمه (۱۸۲)

قال: المراقبة علم اليقين والمشاهدة عين اليقين،

ترجمه متن: مراقبه علم یقینی و مشاهده، خودیقین است (۱)

شرح کلمه (۱۸۲)

اقول: معناه ظاهر و علم اليقين يحتمل الوجهين في تفسير علم المشاهدة

ترجمه شرح: معنی عبارت مصنف ظاهر است و علم اليقين نیز

محتمل دو وجهی است که در تفسیر علم مشاهده (شرح کلمه قبل) گفته شد.

۱- تعریف مراحل سه گانه یقین در باور قی صفحه ۳۰۳ گذشت.

کلمه (۱۸۳)

قال: من وجد حسه في المراقبة فالمرقب وكل في وقته الى نفسه.
کسیکه در حال مراقبه متوجه خود و حس خود بوده باشد در این صورت
مراقب، به نفس خویش واگذار شده.

شرح کلمه (۱۸۳)

اقول: یعنی لما كانت المراقبة رقبة العبد ونظره الى رقبة الله ونظره اليه
فصحتها بان يزيغ بصر القلب عن النظر الى الحق فلو وجد المرقب في مراقبته نفسه
ووجد الادراك حسه فهو في حاله موكل الى نفسه محجوب بها عن حاله اي لا
يكون مراقبا لفقدانه حقيقة المراقبة.

ترجمه شرح: یعنی چون مراقبه حفظ و نگهداری عبد است
مرخوشتن را و نیز توجه او است به تحفظ الهی و عنایت حق نسبت به بنده
پس مراقبه صحیح آنست که توجه قلب مراقب منحصر به حق باشد و نظری
بغیر خدا نداشته باشد و اگر شخص مراقب در مقام مراقبه ملتفت خود و حس
خویش بوده باشد، یعنی خود را مراقب بداند او در این حال واگذار به نفس
خویش شده و محجوب و مستور از حال مراقبه می باشد یعنی در چنین
وضعی حال مراقبه وجود ندارد، زیرا حقیقت مراقبه که توجه من جمیع
جهات بحق تعالی است موجود نیست.

کلمه (۱۸۴)

قال: المشاهدة علم لا بالاخبار.
ترجمه متن: مشاهده، علم شهودی است نه علمی که بسبب اخبار
غیر حاصل شود.

شرح کلمه (۱۸۴)

اقول: ای مشاهده القلوب علم يحدث بمعاينة الغيوب لا باخبار مخبر فان
العلم الخبری ایمانی لاعیانی.
ترجمه شرح: یعنی مشاهدات قلبی سالک علومی هستند که :

با معاینه و شهود عوالم غیبی و درك حقایق معنوی بدست میآیند، نه با خبر دادن دیگران از آنها (بلکه سالك بسبب عیان و مشاهدات خود خبر میدهد) زیرا علم خبری، شنیدنی و اعتقادی است نه عیانی و مشاهده‌ای.

کلمه (۱۸۵)

قال: من شهد وجوده قبل عدمه تزندق ومن شهد وجوده بعد عدمه تحقق ترجمه متن: کسیکه وجود خود را قبل از عدم مشاهده کند یعنی فقط قائل به حیات ظاهری باشد او زندق گشته و هرکس قائل بوجود خود بعد از عدم ظاهری (موت) باشد او حق و حقیقت را دریافته.

شرح کلمه (۱۸۵)

اقول: للعبد وجودان: فان وهو قبل العدم ای الفناء و باق وهو بعد العدم والاول قائم بالعبد فهو حجاب لا يبلغ المرء مبلغ التحقيق الا برفعه فمن شهد مع الحق صار زنديقا فان وجوده ظلمة ووجود الحق نور والزنديق هو القائل بالنور والظلمة والثاني قائم بالله تعالى فيدوم بدوامه حيث يقوم بقيامه ومن شهد تحقق ای اخذ الحق وترك الباطل.

ترجمه شرح: برای هر شخصی دو وجود است: یکی وجود فانی و آن وجود سابق بر عدم است یعنی زندگی طبیعی قبل از مرگ که فنا پذیر است و دیگری باقی است و آن وجود بعد از عدم ظاهری است. وجود اولی قائم به خود عبد است و آن حجاب و پرده است، که عبد بمرحله تحقیق نمیرسد مگر با از بین بردن آن، و هرکس آن وجود را با حق مشاهده کند او زندق (۱) است، زیرا وجود عبد ظلمت و وجود حق نور است و جمع ظلمت و نور شاید مگر در مذهب و کیش زناده، که قائل به نور و ظلمت هستند و مبدأ عالم را نور و ظلمت میدانند. و دومی قائم با خدا است و دائم بدوام حق است و قائم بقیام او است و هرکس این وجود

۱- زندق طبیعی مذهبان و دهری مسلکان را گویند که امور طبیعی و محسوسات را مبدا اشیاء میدانند و قائل به امور ماوراء طبیعت و خدا نیستند.

را مشاهده کند حقیقت را درك نموده و باطل را ترك کرده است.

کلمه (۱۸۶)

قال : من شهد النعمة قبل المنعم احب الله لنعمائه، و من شهد المنعم قبل النعمة احب الله لمعناه.

ترجمه متن: هر کس نعمت را پیش از وجود منعم مشاهده کند او خدا را برای نعمت هایش دوست میدارد و هر کس منعم را قبل از نعمت هایش مشاهده کند منعم را برای خودش دوست میدارد.

شرح کلمه (۱۸۶)

اقول: النعمی مصدر بمعنی النعمة، و ضمیر نعمائه عائد الى الله كما في معناه، و معنى الله: الذات الالهية لانه علم لها، و قوله: «قبل المنعم» ای قبل شهوده و كذلك «قبل النعمة» اراد الفرق بين من يحب الله لذاته و بين من يحبه لانعامه عليه بان المحب لو شهد النعمة او لا ثم المنعم فهو محب النعمة لذاتها و المنعم لنعمائه، و ان شاهده بالعكس فهو محب المنعم لذاته و النعمة لانعامه.

ترجمه شرح: نعمی بمعنی نعمت و مصدر است، و ضمیر «نعمائه» بخدا بر میگردد همچنانکه ضمیر «معناه» در آخر کلام مصنف نیز بخدا باز میگردد، و لفظ الله علم است برای خداوند و مقصود از آن ذات الهی است، و معنی «قبل المنعم» یعنی قبل از شهود منعم و همچنین معنی: «قبل النعمة» یعنی قبل از شهود نعمت، و حاصل مضمون کلام مصنف فرق گذاشتن میان آن کسی است که خدا را بذاته دوست میدارد و کسی که خدا را برای نعمت های او دوست بدارد. وجه فرق این طور است که اگر شخص محب، نعمت خدا را پیش از خدا مشاهده کند و بعد خدا را ببیند، او ذاتاً نعمت خدا را دوست داشته و سپس خدا را برای نعمت های او دوست میدارد ولی بالعکس اگر قبلاً خدا را مشاهده کند و بعد بنعمتهای او نظر بيفکند و بداند که نعمت ها از طرف او است، وی خدا را لذاته دوست داشته و نعمت ها را هم چون از خدا است دوست میدارد.

کلمه (۱۸۷)

قال: من شهد المعطى بالعطاء فعرّفانه بالتوسل ، ومن لم يشغل بالعطاء كان له المعطى والعطاء .

ترجمه متن: یعنی هر کس خدا را بوسیله عطایای او بشناسد معرفت او بسبب نعمتهای او است ، و هر کس توجه به عطایا نداشته و معرفت بخود معطی پیدا کند، معطی و عطایا هر دو نصیب او میشود.

شرح کلمه (۱۸۷)

اقول : یعنی: من عرف المنعم الحقيقي توالى نعمه بسبب النعمة واجبه لاجلها فعرّفانه وحبه بوسيلة النعمة و من عرفه بذاته واشتغل به دون النعمة كان له المنعم و النعمة مثالهما رجلان يريد احدهما الدنيا دون الآخرة و الاخر الآخرة دون الدنيا ، فيكون له الآخرة والدنيا زيادة ، كما قال سبحانه: «من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤث له منها وماله في الآخرة من نصيب» (۱)

ترجمه شرح: یعنی هر کس منعم حقیقی را باتوالی نعمت های او بشناسد و بجهت نعمتش او را دوست بدارد ، معرفت و محبت او بواسطه نعمت است و ذاتی نیست، و هر کس خدا را بذاته بشناسد و توجه به خود او داشته باشد نه به نعمت های او معرفت او حقیقی و ذاتی است و شناسائی منعم و نعمت های الهی هر دو نصیب او میشود. مثال این موضوع مانند دو نفر است که یکی از خدا فقط دنیا را میخواهد و دیگری آخرت را آن کسی که دنیا را میخواهد خداوند فقط دنیا را باو میدهد و آنکه آخرت را میخواهد خداوند هم آخرت و هم دنیا را باو میدهد. چنانچه در آیه شریفه ۲۰ از سوره شوری فرموده است: « هر کس متاع آخرت را بخواند ما بر او زیاده از آنچه میخواهد میدهیم، و هر کس متاع دنیا را بخواند ما فقط متاع دنیا را باو میدهیم و در آخرت حظ و نصیبی ندارد .

۱- سورة الشورى (۴۲) آیه ۲۰ .

کلمه (۱۸۸)

قال: من نظر الى الموجود بر به صار وجوده وعدمه رؤية واحدة .
ترجمه متن: یعنی هر کس نگاه کند بموجود ممکن الوجود و
بدانکه اوقائم بخدا است ، وجود وعدم آن موجود در نظر این شخص
یکی است چون قائم بالغیر است .

شرح کلمه (۱۸۸)

اقول: یعنی من نظر الى الموجود الممكن وجوده ورأه قائماً بر به
لابنفسه رأه معدوماً بذاته سواء نظر الى وجوده ام عدمه فكلا الرؤيتين واحدة،
مثاله: ظل قائم بشخص تراء معدوماً نظراً الى ذاته سواء عليك ارأيت وجوده
بالشخص اوعدمه بذاته.

ترجمه شرح: یعنی هر کس نگاه کند بیک موجود ممکن الوجود،
و بداند که او موجودی است قائم به پروردگار نه بذات و نفس خود می فهمد
که او ذاتاً معدوم است چه وجود او را ببیند و چه عدم آنرا پس هر دو
رؤیت یکی است. مثال آن سایه است که بوجود شخص قائم است چه
وجود قائم بالغیر او را ببینی و چه عدم ذاتی او را نگاه کنی هر دو یک حقیقت
را نمایش می دهد .

کلمه (۱۸۹)

قال : من نظر من نفسه الى نفسه، رضيها على فعلها، و من نظر بالعلم
الى نفسه اعتبر باخلاقها واجتهدها في ترك حظها، ومن نظر من ربه الى نفسه مقَّتتها و
اهلكها وتبرأ من فعلها.

ترجمه متن: هر کس نگاه بنفس خود از دریچه نفس کند، بافعال
نفس خود راضی خواهد بود . و هر کس نگاه بنفس خود کند از نظر علم و
دانش، افعال نفس را تقبیح خواهد نمود و در ترك اعمال و اخلاق نفس کوشش

خواهد نمود . و هر کس نگاه بکردار نفس از نظر پروردگار خود کند ،
آنرا مبعوض خواهد داشت و نفس خود را هلاک ساخته و از افعال و کردار آن
تبری خواهد نمود .

شرح کلامه (۱۸۹)

اقول: الاخلاق و الافعال الصادرة عن النفس مرضية عند من نظر من
نفسه الى نفسه اى من طبيعة الى طبيعة. مذمومة عند من نظر اليها بالعلم. ممقوتة
عند من نظر اليها من ربها فان من اخلاقها التكبر و الاستعلاء و المكرو
الخديعة و البخل و الحسد و امثالها فمن نظر اليها منها رضيها و رضى ماصدر
عنها، و من نظر اليها بالعلم اعتبر باخلاقها اى ذمها كما ذم اخلاقها و ابعدها
عن حظها، و من نظر اليها من ربه مقتها و اهلكها و تجنب عن فعلها لانه يراها
منازعة لربه طالبة ما يطلب الحق لنفسه من المعبودية و المسجودية و الكبرياء
و العظمة حاجبة له بظهورها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه :
العظمة ازارى و الكبرياء ردائى فمن نازعنى واحداً منهما فضحته ، و فى
رواية قذفته فى نار جهنم .

ترجمه شرح: اخلاق و افعالى كه از نفس انساني صادر و آدمي
بآنها متصف ميشود اگر انسان از دريچه نفس بدانها نگاه كند مرضي
او خواهد بود. و اگر بدیده علم يعنى از روى قواعد علمى شرع و اخلاق
بآنها نظر كند مذموم و ناپسند است . و چنانچه از نظر پروردگار توجه
نمايد مبعوض و دشمن و مردود خواهد بود . زيرا بعضى از اخلاق نفس تكبر
و بزرگى طلبى و مكر و خدعه و بخل و حسد و امثال اينها ميباشد. پس كسيكه
باوصاف مذكور از جنبه نفساني نظر كند بنفس و آنچه از او صادر ميشود
راضى است . ولى هر كس بدیده خرد و علم توجه كند ، نفس و اخلاق
نفساني و اوصاف رذيله را مذموم ميدارد و به خصايل حميده متصف ميكردد.
اما كسيكه از جنبه الهى و خداوندى نظر بيفكند، نفس را دشمن داشته

و هلاکش میکند و از افعال صادره از او دوری میجوید ، زیرا نفس را منازع و مبارز با پروردگار خود مشاهده میکند و او را طالب می بیند مرآنچه را که خداوند از معبودیت و مسجودیت و عظمت و بزرگواری برای خود میطلبد. و نیز اوصاف مذکور را مانع ظهور جلوات حق مشاهده میکند چنانکه پیغمبر (ص) از قول پروردگار روایت فرموده اند: «عظمت لباس، و کبریا پوشش من است و هر کس در این خصوص (عظمت و کبریا) بامن برابری و نزاع کند و بخواهد مانند من باشد آبروی اورا می ریزم، و در روایت دیگر آمده: که اورا در آتش جهنم می اندازم .

کلمه (۱۹۰)

قال: الالتفات من البعيد الى القريب كفر والالتفات من القريب الى البعيد شرك والالتفات بالقريب الى البعيد توحيد.

ترجمه متن: توجه از مخلوق بخالق كفر است، و توجه از خالق بمخلوق شرك است ، ولی توجه از خالق بسبب خالقیت، نسبت به مخلوق توحيد و یگانگی است .

شرح کلمه (۱۹۰)

اقول : القريب هو الله لقوله تعالى : و اذا سئلك عبادى عني فاني قريب (۱) و البعيد ما سواه لان كل مخلوق بانفصال وجوده عن آخر بعيد وان وجد قريبا منه بخلاف الوجود المطلق فانه لاتصاله بكل موجود قريب منه بل عينه فقر به تعالى من الاشياء لا يقاس بقرب بعضها من بعض فقوله : « الالتفات من البعيد الى القريب كفر »، اى النظر من الخلق الى الحق كفر لانه يفضى الى قياس القديم ذاتا وصفة على المحدث وهو كفر وقوله : « الالتفات من القريب الى البعيد شرك » لانه اثبات الخلق فى مقابلة الحق « و الالتفات بالقريب الى البعيد توحيد » اى من القريب بالقريب لا بالبعيد ويفهم من هذا ان الحكم على الالتفات من القريب الى البعيد بكونه شركا مقيد بهذا القيد .

۱- سوره بقره (دوم) آیه ۱۸۶ :

ترجمه شرح: قریب عبارت از خداوند متعال است چنانچه در آیه شریفه فرموده است: و قتیکه بندگان من از تو (ای پیغمبر) سؤال کنند که خدای در کجاست؟ در جواب آنها بگو خداوند نزدیک است. و بعید هر چیزی است که غیر خدا باشد زیرا همه موجودات بسبب انفصال وجودشان از همدیگر از هم بعید می باشند و لوائنکه نزدیک هم قرار گیرند بلی فقط وجود مطلق است که بسبب اتصال آن به همه موجودات بهمه نزدیک بلکه با همه متحد است. بنابراین نزدیکی خداوند به موجودات قابل مقایسه با نزدیکی موجودات نسبت بهم نیست، پس معنی قول مصنف که فرمود: «التفات از بعید به قریب کفر است» یعنی: توجه از مخلوق بخالق کفر است زیرا این توجه مستلزم مقایسه مخلوق بخالق است و چیزی که ذاتاً وصفه حادث است نمیتوان آنرا مقایسه بقدیم ذاتی وصفتی نمود، و نیز معنی قول او: «التفات از قریب به بعید شرك است» آنست که: در این صورت هم اثبات خلقی در مقابل حق شده و این شرك است. و همچنین: «التفات با قریب به بعید توحید است» بدین معنی است که توجه از قریب بغير بسبب قریب باشد، نه بسبب بعید و چنین التفاتی دوئیت را از بین می برد، و ممکن را نمودی در مقابل بود حق مینماید، و از این مطلب فهمیده می شود که: حکم به شرك بودن التفات از قریب به بعید هم مقید بهمین قید است.

کلمه (۱۹۱)

قال: ملاحظة الاحوال بالاعمال ذنوب المقربين وحسنات الابرار.

ترجمه متن: یعنی متوجه شدن به حالات خود و مسبب دانستن آنها را از اعمال حسنه خود برای مقربین گناه، و برای ابرار از حسنات است.

شرح کلمه (۱۹۱)

اقول، شهود الاحوال التي هي المواهب الالهية من الحب والشوق والملاحظة وغيرها بسبب الاعمال التي هي مكاسب العبد، ذنوب المقربين و

وذلك لان اهل القرب الذين اكتحل بصائرهم بنور التوحيد من وظيفتهم اللازمة وآدابهم الدائمة ان يلحظوا المواهب الالهية والعطايا الربانية غير معللة بكسبهم وعملهم فلورأوها مسببه عنه كان ذنب حالهم واما هذه الرؤية بالنسبة الى الابرار الذين هم اصحاب اليمين واهل البر فحسنة لانها تبعثهم على الدؤب في العمل .

ترجمه شرح : يعنى مشاهده نمودن سالك افعال و حالات نيك خود را كه از مواهب وعطاياى الهيه است مانند حب وشوق ومقام مشاهده وغيره، ومسبب دانستن آنها را از اعمال خود عبد؛ نسبت به مقربين گناه است زيرا اهل قرب يعنى آنهايى كه چشم بصيرت آنها با نور توحيد سر مه كشيده شده و روشن گشته ، از وظائف حتمى آنها آنست كه تمامى مواهب و عطاياى ربانى را از ناحيه خدا بدانند و از آثار و نتائج اعمال خود ندانند پس اگر اين اعمال حسنه را مسبب از خود بدانند گناه خواهد بود. واما نسبت بابرار يعنى متوسطين و آنهايى كه اصحاب يمين و اهل برّ و احسان هستند مسبب دانستن اين مواهب را از ناحيه خودشان، حسنات است و آنها را وادار باعمال خير مينمايد و موجب تشويق آنها مى شود (چنانچه گفته شده : حسنات الابرار سيئات المقربين.)

كلمه (۱۹۲)

قال العوارض كلها امتحان واختبار والخواطر منها للاختبار واللواحظ للامتحان .

ترجمه متن: يعنى عوارض واحوال دنيا و آخرت همه آنها امتحان و اختبار است و خواطر از عوارض براى اختبار و لواحظ آن براى امتحان است.

شرح كلمه (۱۹۲)

اقول قد سبق القول فى معنى الخطرة واللحظة عند الصوفية من ان الخطرة ما يرى السربها احوال الاخرة واللحظة ما يرى القلب بها احوال الدنيا فمعنى القول ان العوارض اى الاحوال الدنيوية والاخرة كلها امتحانات الهيه و اختبارات

ربانية ومن جملة تلك الاحوال الخواطر واللواحظ فمن عرض له خطرة يرى بها احوال الآخرة وحسنها ولحظة يرى بها احوال الدنيا وزينتها وازاغ بصره عن شهود الحق بذلك، خسر خسرانا مبينا. ومن لم يلتفت اليها ولم يزغ بصره فقد فاز فوزا عظيما والامتحان والاختبار بمعنى، ولعل الاختبار عند الشيخ اخص حيث خصه بالخواطر.

ترجمه شرح: قبلا در كلمه ۱۰۶ راجع به معنى خطرة و لحظة در نزد صوفيه گفتگو کردید که: خطره چیزی را گویند که باطن انسان از عوالم آخرت مشاهده مینماید و لحظه چیزی است که بسبب آن احوال دنیا را سالک مشاهده میکند و حاصل معنى کلام مصنف آنست که عوارض يعنى احوال دنیا و آخرت همه از امتحانات و اختبارات الهی است و از جمله آن احوال، خواطر و لواحق است، پس هر کس بسبب خطره احوال حسنه عالم آخرت را ببیند و یا بسبب لحظه حالات دنیا و زینت آن را مشاهده کند ولى بجهت دیدن زینتهای دنیا چشم بصیرت او بسته شده و دست از مشاهده حق بردارد بخسارت و زیانکاری بزرگی افتاده است. و بالعکس هر کس متوجه ظواهر دنیا نشود و چشم بصیرت او پوشیده نگردد به فیض عظیمی نائل شده. و امتحان و اختبار هر دو بیک معنى است، و شاید هم اختبار در نزد شیخ (باباطاهر) اخص از امتحان باشد زیرا مصنف اختبار را بخواطر اختصاص داد.

الباب الخامس عشر (پانزدهم) فى الحفظ و الرعاية و الحسبة

کلمه (۱۹۳)

قال. حفظ السرّ بالعلم غفلة و بالحقیقة تكلف و بالحق عجز

ترجمه متن: حفظ اسرار الهی بوسیله علم ظاهری ناشی از غفلت

سالك است ، و بوسيله حقيقت خود را بزحمت انداختن است ، و بوسيله حق عجز عباد است .

شرح كلمه (۱۹۳)

اقول: السرّ يطلق على القلب تارة وعلى معنى فيه اخرى، كالخاطر يطلق على القلب وعلى ما يخطر به، فان فسر بالقلب هنا كان اضافة الحفظ اليه اضافة المصدر الى الفاعل وان فسر بالمعنى الحاصل فيه كان اضافة الحفظ اليه اضافة الى المفعول، وهذا المعنى المفعول على الاول ايضا فالفرق من حيث المعنى اذا المراد حفظ القلب المعنى الذى فيه على التفسيرين و حفظه اياه على ثلثه اوجه: اما بالعلم وهو ان يعلم انه سر بينه وبين سيده فيجب كتمانها، او بالحقيقه وهو ان يعلم ان الموجب لظهاره رؤيه الغير والحقيقه تحكم بنفيه فلا يريد الاظهار له لانه نتيجه الجهل بمعنى التوحيد . كما قال الواسطى رحمه الله فى قوله : «وتعيها اذن واعية» (۱) انها اذن تقى الاسرار الالهيه فى معادنها وهى القلوب اذ ليس فيها غير ما شاهدتها شئ فى الخاليه عما سواه فما اضطراب الطبايع الا ضرب من الجهل او بالحق ، وهو ان يشاهد به ان حافظ القلب وما فيه من السر الالهى هو الله تعالى ولولا حفظه لتلاشى وجوده فضلا عما فيه كما قال تعالى فى حفظ كل الوجود : « ان الله يمسك السموات و الارض ان تزولا » (۲) و القلب فى حفظ السر بمثابة اللوح المحفوظ الذى هو محل حفظ الاشياء وهو فى الحقيقه محفوظ لاحافظ فالحفظ بالعلم غفلة عن حقيقه الامر فى نفسه وبالحقيقه تكلف لضافته الى العبد ، وبالحق عجز العبد عن ذلك لقيامه بالحق لابه .

ترجمه شرح : لفظ سرّ گاهى بقلب اطلاق ميشود و گاهى بآن چيزهائى كه در قلب است ، و همچنين است لفظ خاطر گاهى بقلب و گاهى بان چيزيكه بقلب خطوط ميكند اطلاق ميشود ، اگر در اين كلام لفظ سرّ بقلب اطلاق شود اضافه حفظ به سرّ از قبيل اضافه مصدر بفاعل

۱- سوره الحاقة (۶۹) آيه ۱۲ ؛ ۲- سوره فاطر (۳۵) آيه ۴۱ ؛

است چون حافظ قلب میباشد ، و اگر مقصود از سرّ معنی موجود در قلب باشد از قبیل اضافه مصدر بمفعول است، و بهر حال مقصود در هر دو احتمال یکی است . زیرا مراد آنکه قلب چیزیرا که در او است حفظ نماید و این نگاهداری و حفظ اسرار به سه نحو متصور است : یکی بوسیله علم یعنی بدانند که این سرّی است میان او و مولای خود و واجب است پوشیده نگاهداشتن آن . دوم با حقیقت؛ یعنی بدانند که داعی باظهار آن نشان دادن بعیر است در حالتیکه حقیقت حاکم است بر اینکه غیری نیست تا انسان چیزی باو اظهار نماید و دیدن غیر نتیجه جهل به توحید است چنانچه واسطی (۱) رحمه الله علیه در تفسیر آیه شریفه که خداوند میفرماید : «حفظ می کند آنها را گوشهای شنوا» فرموده است که مقصود از این گوشها : گوشهائست که اسرار الهی را در معادن خود نگاهداری می کند و مقصود از آن معادن قلبهاست زیرا در آن قلوب چیزی جز مشاهدات حق نیست ، و حفظ اسرار الهی در آن قلوب موجود است و از چیزهای دیگر خالی است، و سبب اضطراب طبایع جهل و نادانی است (یعنی در حفظ اسرار الهی). وجه سوم اینکه اسرار را با حق حفظ کند یعنی بدانند که حافظ قلب و آنچه در قلب است فقط خدا است و اگر خداوند قلوب و اسرار موجود در قلوب ، و بلکه همه چیزها را حفظ نکند وجودش متلاشی میشود چه برسد بقلب و اسرار آن چنانچه خداوند متعال میفرماید : « اوست که آسمانها و زمین را حفظ میکند و اگر خدا

۱- بدین نسبت عدّه در کتب تراجم ذکر شده اند ولی ممکن است منظور شارح از واسطی در اینجا شیخ ابو عبداله حسین بن عبد الله یاعبدالله، فقیه معاصر (سید مرتضی) علم الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق) بوده باشد که پیش از سال ۴۲۰ هجری وفات یافته. و او را از معتمدین قراء شمرده اند (الکنی و الالقاب ج ۳ ص ۲۳۸) و (ریحانة الادب ج ۴ ص ۲۶۶).

حفظ نکند . کسی قادر بحفظ نیست » و قلب انسان در حفظ اسرار الهی بمنزله لوح محفوظ است که محل حفظ اشیاء است و در حقیقت او محفوظ است نه حافظ . پس نتیجه مطالب اینست که : حفظ اسرار بوسیله علم ، ناشی از غفلت است چون حافظ فقط خدا است . و حفظ اسرار بوسیله حقیقت ، بزحمت افتادن عباد است زیرا حفظ مضاف یعنی متعلق بحق است نه عبد . و بوسیله حق عجز عباد است از حفظ آن زیرا اسرار در واقع قائم بحق است نه عبد .

کلمه (۱۹۳)

قال: حفظ القلب من وجهين حافظ ومحفوظ، فالحافظ راع للحقيقة والمحفوظ راع للغفلة .

ترجمه متن: حفظ قلب دو نحو است اگر حفظ قلب با حقیقت باشد آنرا حافظ گویند ، و اگر با حق باشد آنرا محفوظ نامند ، پس حافظ ، رعایت کننده حقیقت است ، و محفوظ ، مراعات نمای غفلت میباشد .

شرح کلمه (۱۹۳)

اقول : معناه ان حفظ القلب ان كان بالحقيقة فهو الحافظ ، و ان كان بالحق فهو المحفوظ، و القلب الحافظ هو الراعي للحقيقة و القلب المحفوظ هو الراعي للغفلة اي الذهول عن الحفظ لانه لا يرى الحافظ سوى الحق فلا ينظر الى نفسه الا بالغفلة .

ترجمه شرح: حفظ قلب اگر با حقیقت باشد آن قلب را حافظ نامند و اگر با حق باشد آنرا محفوظ گویند ، و قلبی که حافظ است ، رعایت کننده حقیقت است ، و قلبی که محفوظ است او رعایتگر غفلت است یعنی دائم بر غفلت از حفظ است ، زیرا اینگونه قلب غیر از حق چیزی را نمی بیند که در صدد حفظ آن بر آید ، و بنفس خود نیز توجهی ندارد مگر اینکه از او هم غافل است .

کلمه (۱۹۵)

قال: رعاية الحقيقة للمريدین ورعاية الغفلة للمرادین .

ترجمه متن: رعایت حقیقت مخصوص مریدین ، و رعایت غفلت مخصوص مرادین است .

شرح کلمه (۱۹۵)

اقول: المراد بالمريد: المحب المجتهد، وبالمراد المحبوب المجبول
خص رعاية الحقيقة بالمريد لاضافة الحفظ اليه والغفلة بالمراد لقيام حفظه
بالحق .

ترجمه شرح: مقصود از مرید، محب جدی است، ومنظور از مراد
محبوب مجذوب است . و مصنف رعایت حقیقت را به مریدین اختصاص
داد بجهت اینکه حفظ با او برقرار است. و رعایت غفلت را اختصاص به مرادین
داد زیرا در این هنگام حفظ قلب قائم با حق است .

کلمه (۱۹۶)

قال: رعاية الحقيقة بالنفس تحير ، و بالعلم ضعف ، و بالوجد قوة ،
وبالحق اصابة .

ترجمه متن: رعایت حقیقت بانفس موجب تحیر، و باعلم از ضعف
حال و باوجد از قوت حال، و باحق اصابت .

شرح کلمه (۱۹۶)

اقول : اراد برعاية الحقيقة محافظة معناه ، وهي مختلفة باختلاف
احوال العبد فان كان قيامه بالنفس فرعايته بالنفس وذلك يورث التحير لفقد
التبصر بظلمتها وان كان بغيرها فرعايته اما بالحق وهو اصابة المحرّ (?)
او بالعلم وهو ضعف الحال او بالوجد وهو قوة الحال.

ترجمه متن: مقصود مصنف از رعایت حقیقت، حفظ معنای حقیقت
است و حفظ حقیقت مزبور باعتبار حالات عبد مختلف است اگر حقیقت قائم

با نفس باشد، پس رعایت آن نیز با جنبه نفسانی است و این موجب تحیر است، زیرا نفس تاریک و ظلمانی بوده و فاقد بصیرت میباشد؛ و اگر قائم با غیر حقیقت باشد پس رعایت آن یا با حق است، در این صورت موجب اصابه برواقع است و اگر با علم باشد ناشی از ضعف حال، و اگر با وجد باشد از قوت حال است.

کلمه (۱۹۷)

قال: من كان في جهده مراعيًا للمراد فيه كان جهده على حسبه ومن لم يراع المراد فيه فقد خسر الدارين .

ترجمه متن: هر کس در جدیت و جهد خود رعایت جهد حقیقی و رضایت معبود خود را بنماید جهد او دارای اجر و ثواب خواهد بود، و هر کس رعایت این معانی را نکند بد بخت دارین است.

شرح کلمه (۱۹۷)

اقول: الحسبة والاحتساب الاجر ، والضمير في فيه يعود الى الجهد و هو بذل الطاقة في العبودية ، والمراد الحقيقي في الجهد والعبودية، امثال امر المعبود لا لغرض نفسي ، فمن كان في جهده و طاعته مراعيًا للامثال كان جهده على طلب اجر حقيقي وهو رضى المعبود لانه اصل كل عطية سنية وموهبة هنية ، ومن لم يرعه و طلب على جهده غرضاً دنيا لا يرجع من الله باجر نافع [بالغ] لافي الدنيا ولا في الآخرة وذلك هو الخسران المبين.

ترجمه شرح: حسبه و احتساب بمعنی اجر است ، و ضمير در فيه به جهد بر میگردد ، و جهد عبارت از بذل قدرت و طاقت در بندگی خدا است و مقصود حقیقی در جهد و عبودیت و یا لفظ « مراد » در عبارت مصنف امثال امر معبود است که غرض نفسانی در آن دخالت نداشته باشد و حاصل مرام آنست که : هر کس در جدیت و جهد خود رعایت امثال

او امر معبود را نماید، جهد او برای رسیدن به اجر و ثواب حقیقی که رضای معبود است خواهد بود، زیرا رضای حق منشأ هر عطیه بزرگ و مواهب گوارا است، و هر کس رعایت رضایت حق را در جدیت خود ننماید و مقصود او در جهد خود متاع پست دنیا باشد، اجر و نصیبی از خداوند نخواهد داشت نه در دنیا و نه در آخرت و این خسران مبین و زیانکاری بزرگی است.

کلمه (۱۹۸)

قال: بذل المجهود بغير حسبة خسران.

ترجمه متن: یعنی: جدیت نمودن در راه بندگی بدون توجه بجلب رضای حق موجب خسران است چنانچه گذشت.

شرح کلمه (۱۹۸)

اقول: معناه ظاهر.

ترجمه شرح: معنی جمله واضح است.

الباب السادس عشر (شانزدهم) فی الارادة

کلمه (۱۹۹)

قال: من اراد الحق فارق الخلق ونفسه من جملة الخلق.

ترجمه متن: هر کس اراده نماید که بحق برسد باید از جمیع مخلوقات کناره گیری کند و از جمله مخلوقات نیز نفس است.

شرح کلمه (۱۹۹)

اقول: یعنی شرط صحة الارادة مفارقة ما يمنع من المراد وهو الخلق فمن اراد الحق وجب عليه مفارقة الخلق ويدخل فيها مفارقة النفس لانها من جملة الخلق وهذا للمفارقة مفارقة بالقلب والمعنى لا بالقالب والصورة، وان كانت المفارقة الصورية في البداية عوناً على المفارقة المعنوية لكنها في النهاية غير معينة بل حضور

الخلق في النهاية يكون سبباً لمزيد الحال اذ وجود الفعل مع المانع اقوى ،
فالغيبه عن الخلق بالباطن مع حضور الظاهر اقوى من الغيبه بالظاهر والباطن و مما
يشهد بان المعبر هو المفارقة المعنوية لا الصورية دخول النفس في الخلق ولا شك
ان مفارقة النفس في الخلق لا يكون الا بالمعنى.

ترجمه شرح: يعنى صحت شرط اراده كناره گيرى نمودن از چيزهائى
است كه مانع از وصول بحق است و آن موانع مخلوقات هستند، پس هر كس
طالب رسيدن بحق است بايد از خلق دورى گزيند و چون نفس هم از جمله
خلق است از آن نيز بايد دورى گريد. و اين جدائى و مفارقت بايد واقعى
و قلباً باشد نه بصورت و قالب اگر چه مفارقت صورى در ابتداى حال كمك
به مفارقت معنوى سالك مينمايد لكن در نهايت حال كمكى بحال سالك
نميكند، بلكه حضور خلق در اين مقام موجب مزيد حال راهرو طريق
ميباشد، زيرا هر فعلى كه با موانعى برخورد كند قوى تر مى شود . پس
مفارقت باطنى از مردم، با حضور ظاهرى خلق، بهتر است از دورى گزیدن
از مردم بحسب ظاهر و باطن، و چيزي كه مؤيد و شاهد است براينكه مراد
از مفارقت، دورى معنوى است نه ظاهرى، اينكه : نفس انسانى نيز از
چيزهائى است كه بايد از آن دورى گريد، در صورتى كه جدائى صورى و ظاهرى
در اينجا ممكن نيست، و فقط مفارقت سالك از نفس در اينجا از لحاظ معنوى
و واقع امكان پذير است.

كلمه (۲۰۰)

قال: من اراد الله لنواله اراده بنواله فخوله ، و من اراد الله لوصاله
اراده بوصاله و خوله معرفة اتصاله .

ترجمه متن: كسي كه خدا را براى نعمتهايش بخواهد، خداوند
نعمتهاى خود را با او ميبخشد، ولى هر كس خدا را براى وصال با او بخواهد
پروردگار نعمت وصال و معرفت اتصالش را با او عطا مى كند.

شرح کلمه (۲۰۰)

اقول: التحويل بمعنى الاعطاء والضمير المتصل في اراده الله والمنفصل عايد الى من، وكذلك في خوله وسائر الضمائر المنفصلة يعود الى الله واللام الجارة في لنواله ولوصاله للغرض. يعني من اراد الله لينال منه نوالا وعطية في الدنيا والاخرة اراده الله بايصال ذلك النوال اليه فاعطاه، ومن اراده لا لغرض سواء بل لوصاله اراده الله بايتاء نعمة الوصل واعطاه معرفة كيفية اتصاله و حاصل هذا الكلام ان يعرف العبد منزلة من اراد الله اياه بمعرفة منزلة الله من ارادته كما ورد في الخبر: «من اراد ان يعرف منزله عند الله فلينظر معرفة الله عنده» .

ترجمه شرح: تحويل بمعنى بخشیدن و عطا نمودن است و ضمير متصل در «اراده» به الله، و ضمير منفصل به من بر ميگردد، و همچنين است ضمير هاي خوله؛ و ساير ضمائر منفصل به الله بر ميگردند. و لام جر در لنواله و لوصاله براي غرض و غايت است. يعني هر كس اراده كند و بخواند خدا را براي نعمتهاي دنيا و آخرت، خداوند هم اين نعمت ها را به او ميبخشد. و هر كس اراده كند خدا را نه براي غرضي، بلكه خودش و وصالش را بخواهد خداوند نعمت وصل و كيفيت اتصال خود را باو عطا مي كند.

خلاصه و حاصل اين كلام آنست كه: سالك بايد از مقدار توجه و اراده خود نسبت بخدا، و منزلت پروردگار در نزداو؛ ميزان منزلت خویش را در نزد حق، و اراده تعالى را نسبت بخود بفهمد، چنانچه در روايت هم اينطور آمده: « هر كس بخواهد منزلت خود را در نزد خدا بداند، بايد ببيند كه منزلت پروردگار در پيش او چگونه و چقدر است » (اگر او خدا را دوست دارد خدا هم او را دوست دارد والاخير).

کلمه (۲۰۱)

قال: من اراد الوصول تعلق بالاصول .

ترجمه متن: يعني هر كس اراده وصول بحق را داشته باشد بايد تشبث كند باصول شريعت و طريقت .

شرح کلمه (۲۰۱)

اقول: عرف بهذا كيفية طلب الوصول وهو التمسك باصول الشريعة و الطريقة لان الوصول الى الحقيقة لا يتحقق الا بما لزمه تلك الاصول.

ترجمه شرح: مصنف بالاين بيان كيفيت طلب وصول حق را شناسانيد، وآن عبارت از تمسك و تشبث باصول قواعد شريعت (يعنى اصول وفروع مذهب) وطريقت مي باشد، زيرا اصول بحقيقت امكان ندارد مگر با ملازمت و تبعيت از اصول مذكوره يعنى عمل بقوانين شرع و طريقت.

كلمه (۲۰۲)

قال: الارادة اشارة الثبات مع المراد، والتهمة نفى الثبات واثبات المراد. ترجمه متن: اراده اشاره به ثبات و انقياد محض مريد است نسبت بمراد خود. و تهمت يعنى چيزي كه حقيقت نداشته و دروغ است، نفى ثبات مريد بمراد، و تمايل او بمراد نفساني خویش است.

شرح کلمه (۲۰۳)

اقول: يعنى حقيقة الارادة ان يثبت المريد مع المراد لا يريد منه مراد الامراده والتهمة في الارادة اى الكذب والغلط ان لا يثبت مع المراد، بل يثبت لنفسه مراداً.

ترجمه شرح: يعنى اراده حقيقي آنست كه مريد سالك، مطيع كامل مراد، و ثابت قدم بر خواسته هاى او باشد، و چيزى غير از خواست او را نخواهد. ولى تهمت در اراده يعنى اراده غلط و دروغين آنست كه مريد ثابت قدم و پابرجا بر خواسته هاى مراد نباشد، بلكه بر وفق خواهش هاى نفساني خویش براى خود، مرادى بسازد.

كلمه (۲۰۴)

قال: من اراد العلم تسلى بالطلب، ومن اراد الحقيقة تسلى بالعطب، ومن اراد الحق تسلى بالهرب.

ترجمه متن: هر كس طالب علم باشد بايد خوشحال شود بطلب آن

وهر کس طالب حقیقت باشد خوشنود میگردد برنج و گرفتاریهای آن
وهر کس طالب حق است باید از خلق بگریزد .

شرح کلمه (۲۰۳)

اقول: التسلی فی الاصل اظهار السلوۃ عن الشیء و يستعمل فی سرور القلب
بوجدان المراد كما فی هذا الموضع، والمعنی ان مرید العلم لا یحصل سلوۃ
وسروره الا بوجدانه ولما كان الطلب سبب الوجدان عبر منه بذلك ارشاداً و
تنبیهاً علی تحصیل المراد وان مرید الحقیقه ای المشاهده منکشفاً عن ساقه لا یصل
الی مراده الا بالفرار من الخلق كما قال تعالی حکایة عن کلیمه علیه السلام : « ففررت
منکم لما خفتکم فوهب لی ربی حکماً » ای نبوة وخلافة.

ترجمه شرح : تسلی در لغت بمعنی اظهار دوری و فراموشی است
و بمعنی شادی و سرور قلب هم بسبب رسیدن بمراد استعمال شده چنانچه
در همین موضع این معنی مراد است. و معنی کلام مصنف اینست که: مرید
علم، یعنی کسیکه اراده رسیدن بمقام علمی را دارد، شادی و آرامش خاطر
او ممکن نیست مگر بر رسیدن بعلم و یافتن او آنرا، و چون طلب علم سبب
«وجدان» و وصول بعلم است، لذا شیخ از وجدان، تعبیر به طلب نمود، زیرا
این تعبیر اشاره و راه بردی است بر اینکه: تحصیل مراد یعنی بدست آوردن علم،
بسبب طلب میباشد. و همانا طالب حقیقت یعنی طالب مشاهده حق باید بداند که
وصول بحق امکان ندارد مگر با فرار و گریز از خلق، چنانچه خداوند متعال
از زبان حضرت موسی علیه السلام حکایت میکند : « وقتیکه من از شما
(خلق بنی اسرائیل) ترسیدم فرار کردم، و بدینجهت خداوند بمن حکم ،
یعنی نبوت و خلافت عطا فرمود.

کلمه (۲۰۴)

قال: اهل الارادة فی الطلب يعيشون و اهل الهمة فی الوجود يموتون.

ترجمه متن: یعنی اهل اراده در طلب مراد زنده هستند، و اهل
همت در طلب وجود (مراد) میمیرند.

شرح کلمه (۲۰۴)

اقول: الهمة فوق الارادة لانها حال المحبوب المراد، والارادة وصف المحب، وهى فى وضع اللغة نوع من الهم بمعنى القصد وفى عرف اهل المعرفة قصد العارف الى ايجاد الشئ بالله وذلك عند فناءه عن وجوده وبقائه بوجود الحق كلما رددوا الى وجودهم كان موتاً لهم واما اهل الارادة يكون عيشهم وحياتهم فى طلب المراد.

ترجمه شرح: مقام همت برتر از مرتبه اراده است، زیرا همت حال مراد محبوب بوده، و اراده صفت محب است و مراد او هر طور باشد فرق نمی کند؛ همت در لغت مأخوذ از هَمّ و بمعنی قصد است، ولی در عرف اهل عرفان قصد عارف را بایجاد چیزی باذن خدا گویند، و آن در موقعی است که سالک از وجود خود فانی و باقی بوجود حق باشد، (و عارفانی که در مقام همت هستند) هر گاه بازگشت یعنی التفات به هستی و وجود خود نمایند، این توجه موجب موت ظاهری آنها خواهد بود، ولی اهل اراده عیش و زندگی آنها در طلب مراد است. (بنابر این فرق اهل اراده و اهل همت آنست که اهل اراده در طلب مراد زنده هستند ولی اهل همت در طلب مراد میمیرند).

کلمه (۲۰۵)

قال: من خالف الله فى امره لم يخالفه فى مراده، ومن خالفه فى مراده وافقه فى مراده به.

ترجمه متن: کسی که مخالفت امر خدا را بنماید، مراد خداوند را مخالفت نخواهد کرد (زیرا مخالفت مراد خدا مجال است) و هر کس که مخالفت مراد خدا را بظاهر کند؛ در واقع بسبب مخالفت ظاهری، موافقت ایزد تعالی را نموده؟ (چون مخالفت مراد خدا بدون موافقت واقعی او امکان پذیر نیست) توضیح این کلمه در شرح بیاید.

شرح کلمه (۲۰۵)

اقول: الامر قول طالب الفعل، وهو غير الارادة خلافاً للمعتزلة فان الله

قد یامر بما لا یرید لحکمة بالغة فیه ولولاه لما کان عصیان من المأمور لان مراد الله کائن، وقال تعالی: « انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون » (۱) و قال سبحانه : « انما قولنا شیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون » (۲) شرط الارادة فی التکوین بامرہ والشرط غیر المشروط لاسیما اذا قید بشرط آخر ومن القائلین بالمغایرة من شرط الارادة للامر مطلقاً ای لا یكون الامر الامع الارادة، ولس کما زعم بل شرطیتها له مقیده بشرط مکنونه ومعنی القول ان مخالفة الحق فی امره موافق له فی مراده به لان صدور المخالفة منه لو لم یکن مراد الله لما وجد، فهو وان خالفه فی امره وافقه فی مراده، و فرق الشیخ رحمه الله بین المراد من الشیء والمراد به بان المراد منه یمکن خلافه دون المراد به فالمراد منه علی قوله بمعنی المطلوب بالامر الذی یمکن خلافه .

ترجمه شرح : امر در اصطلاح ، خواسته و قول خواستاری است که چیزی را میطلبد، و او غیر از اراده می باشد؛ بر خلاف معتزله که قائلند برای آنکه امر و اراده یکی است، و این قول درست نیست زیرا گاهی خداوند برای مصلحتی امر بچیزی میکند که اراده آنرا ندارد، و چنانچه امر با اراده یکی بود هیچگاه مخالفت او امر الهی، عبداً ممکن نبود، چونکه اراده خداوند قطعی است، چنانکه در (سوره یس) فرماید: « همانا کار او چنانست که اگر چیزی را اراده کند و بدو گوید بشو، پس بشود . و نیز در آیه دیگر (در سوره نحل) فرموده: همانا گفتار ما برای چیزی که انجامش را بخواهیم این است که گوئیم بشو پس میشود . از این آیات معلوم میگردد: که شرط موجودیت هر چیز امر خدا است، ولی شرط غیر مشروط است مخصوصاً زمانی که با شرط دیگری مقید باشد . و بعضی از قائلین بمغایرت بین امر و اراده؛ اراده را مطلقاً در امر شرط دانسته اند، یعنی امر وجود خارجی پیدا نمیکند مگر با اراده؛ و این قول هم صحیح نیست جز در امورات تکوینی.

۱- سوره یس (۳۶) آیه ۸۲ ، ۲- سوره نحل (۱۶) آیه ۴۰ .

و معنی کلام مصنف این است: کسیکه در اثر جهل مخالفت امر مولی را می کند، با مراد مولی موافق است؛ زیرا صدور مخالفت مأمور به از عبد، اگر مراد خدا نبود امکان نداشت از وی صادر شود(؟) و شیخ رحمه الله فرق گذاشته بین «مراد به» و «مراد منه» باینکه مخالفت در مراد منه ممکن است ولی در مراد به ممکن نیست، زیرا مراد منه بنا بر قول شیخ، امر ندودن بر مطلوبی است که مخالفت آن جایز است. (۱)

کلمه (۲۰۶)

قال: الاركان الى العلم في الارادة عجز المريدین و في المعرفة قوة العارفين .

ترجمه متن: اعتماد و تکیه نمودن بعلم در اراده و بدایت حال از عجز و ناتوانی سالک است، و در حال معرفت و نهایت موجب قوت و توانائی او است.

شرح کلمه (۲۰۶)

اقول: اراد بالاركان : الركون وهو الميل الى الشئ وما وجدناه في الاستعمال، يعني ان الميل الى تحصيل العلم في حال الارادة و البداية عجز المريد عن الدؤب في العمل والمواظبة عليه اما في حال المعرفة فهو قوة العارف حيث لا يشغله عن حاله ووقته.

ترجمه متن: ارکان در اینجا بمعنی رکون و رکون میل نمودن بشیئی است هر چند این معنی در استعمالات دیده نشده، حاصل اینکه میل نمودن به تحصیل علم یا متکی شدن بعلم در حال اراده حق و در بدایت

۱- مرحوم حاج ملاسلطانعلی گنابادی کلمه مزبور را با معنای لطیف تر بدین مضمون شرح کرده است: «کسیکه مخالفت کند خدا را در امر تکلیفی مخالفت نخواهد کرد او را در مراد تکوینی او، و کسیکه مخالفت کند او را در مراد تکلیفی موافقت خواهد داشت او را در آنچه اراده کرده است از او تکویناً» کتاب توضیح چاپ دوم ص ۱۰۳،

سلوك از عجز و ناتوانی سالک است و مانع از مداومت و مواظبت بعمل می‌باشد. و اما در حال معرفت خداوندی علم موجب تقویت عارف است زیرا علم در حال شناسائی؛ مانع از عمل و اشتغال وقت سالک نخواهد بود.

کلمه (۲۰۷)

قال: الموت مقام المريد.

ترجمه متن: مرگ یعنی ترك جميع لذا يذنب نفساني مرتبه و مقام مرید عارف است.

شرح کلمه (۲۰۷)

اقول: ای الموت عن حظوظ النفس بل عما سوى الله مرتبة المريد لوجه يقام فيها ان يفوز بالمراد كما ان الحيات بالله مقام المراد.

ترجمه شرح: مرگ یعنی نابود ساختن سالک خود را از حظوظ نفسانی بلکه از جميع ما سوى الله مقام و مرتبه است برای مرید، که در آن مقام بمراد خود فائز میشود همچنانکه زنده بودن بخدا مقام مراد است.

کلمه (۲۰۸)

قال: من اراد من الحق حظه في وقته فهو لوقته و وقته حجاب، و من اراد الحق في وقته، فوقته له وهو حجاب الوقت.

ترجمه متن: هر کس در حال و ارادات قلبی از خدا حظ خود را طلب کند او برای وقت است، وقت برای او حجاب می‌باشد؛ ولی کسی که در آن حال حق را بطلبد، او حجاب وقت بوده و در وقت تصرف مینماید.

شرح کلمه (۲۰۸)

اقول: الوقت في اصطلاح الصوفية وارد يرد من الله على العبد فيمضيه بحكمه كالقبض والبسط والهيبة والانس و صاحب الوقت اما ضعيف يتصرف

فيه الوقت فيملكه فهو لوفته و هذا وصف من اراد في وقته وحاله ان يأخذ من الله حظه فيكون وقته حجاباً يمنع عن الحق حيث يبعده عنه بارادته منه؛ او قوی يتصرف في الوقت فيملكه فيكون الوقت له وهو حجاب الوقت يمنع عن التصرف فيه بالتعويق .

ترجمه شرح : وقت در اصطلاح صوفیه (۱) وارداتی را گویند که از طرف خدا بقلب بندۀ مؤمن الهام میشود و سالک بحکم آن رفتار مینماید مانند قبض و بسط (گرفتن قلب و باز شدن آن) و وحشت و انس با خدا، و صاحب وقت یعنی صاحب حال یا ضعیف است در این صورت وقت در او تأثیر میکند و او را از مقصود خود منصرف مینماید، و در آن حال فقط میخواهد حظ و حاجت خود را از خدا بگیرد، و لذا وقت نسبت باو حجاب میشود و مانع از رسیدن بمقصد اصلی میگردد . و یا قوی است در این حال سالک در وقت تصرف میکند و از آن استفاده میبرد و در واقع او حجاب وقت میشود ناینکه وقت حجاب وی گشته و او را از مقصد اصلی دور کند .

کلمه (۲۰۹)

قال: ان ادخلني الله تعالى الجنة بمرادی فویل لی ، و ان ادخلنی بمراده فنعم الحبس .

ترجمه متن : هر گاه خداوند مرا به میل خودم داخل بهشت کند. پس وای بر من . و اگر بخواسته خودت مرا داخل جنت نماید پس چه حبس خوبی است برای من .

شرح کلمه (۲۰۹)

اقول: هذا ظاهر لا ريب فيه الا في قوله: نعم الحبس، حيث سمى الجنة بالحبس وذلك لان الجنة غير مراد لمن يريد الحق والوقوف مع غير المراد

۱ - تفسیر مزبور برای «وقت» قبلاً در شرح کلمه (۱۲۴) ص ۴۴۵ گذشت.

وقوف مع الحبس، قال ابويزيد رحمه الله : «ان لله عبادة يستغيثون من الجنة كما يستغيث اهل النار من النار» والحاصل ان وقوف العبد مع مراده سبب هلاکه و لذلك قال «فويل لي» ومع مراد الحق سبب النجاة.

ترجمه شرح: معنی کلام مصنف واضح است مگر قول او «نعم الحبس» که محتاج به توضیح است زیرا بهشت را زندان نامیده، و چگونه ممکن است بهشت زندان باشد؟ جواب آنست: کسیکه اراده وصول بحق را دارد فقط خدا را میطلبد و غیر از پروردگار حتی بهشت برای او پای بند و زندان است. چنانکه بایزید بسطامی (۱) رحمه الله گوید: خداوند

۱- بایزید بسطامی: طیفور بن عیسی بن... سروشان ملقب بسلطان العارفين، وی از اعظم اهل عرفان، و علاوه بر مراتب طریقتی در علوم شریعتی نیز اطلاع کامل داشته، تولد او را ۱۶۰ یا ۱۸۰ قمری و وفاتش را سال ۲۶۱ یا اندی بیش و کم ضبط نموده اند. بعضی ویرا شاگرد حضرت امام صادق (ع) و از اصحاب سر آنحضرت نوشته اند و گویند از طرف آن امام بزرگوار بارشاد مردم بسطام مأموریت یافته، برخی دیگر براین قول خورده گرفته: زیرا فاصله بین رحلت حضرت صادق (ع) (سال ۱۴۸ ق) و وفات بایزید، ۱۱۳ سال میشود در حالیکه عمر پیر بسطام را بیش از ۸۰ سال نوشته اند. برای دفع ایراد مذکور، دسته ویرا از ملازمان حضرت رضا (ع) دانسته اند. وعده دیگر دوا بویزید قائلند یکی اکبر و دیگری اصغر؛ اکبر را از پیروان حضرت صادق (ع) و اصغرا از ارادت ورزان حضرت رضا (ع) ذکر کرده اند.

بهر حال یکی از سلاسل بزرگ فقر سلسله طیفوریه است که از حضرت صادق (ع) بواسطه ابویزید طیفور بسطامی جاری شده که شعبه ای از آنرا شطاریه و فرقه دیگر را عشقیه نامند.

برای اطلاع بیشتر رجوع شود: لغت نامه دهخدا ج ۲ ص ۹۳۸؛ الکنی والالقب ج ۱ ص ۱۸۱؛ طرائق الحقایق ج ۲ ص ۱۵۱ و ۴۲۸؛ ریحانة الادب ج ۵ ص ۲۰۱.

متعال را بندگانی است که از بهشت بیزارند، چنانکه اهل آتش و جهنم از جهنم بیزارند. حاصل اینکه بودن عبد بمراد دل خود، سبب هلاکت او است؛ و بدینجهت هم مصنف فرمود: پس وای بر من ولی بودن او باخواسته حق سبب نجات او خواهد بود.

کلمه (۲۱۰)

قال : المرید و المراد واحد فی الاصل ولكن الفرق بينهما ان المرید مطلوب بالارادة والمراد مطلوب بالحقیقة ثم المرید مراد ، والمراد مرید .
ترجمه متن: یعنی: مرید و مراد در اصل یکی است ولی فرقی که میان آنها است اینست که مرید مطلوبیت و محبوبیتش بواسطه اراده خود او است، ولی مراد ذاتاً و حقیقتاً مطلوب است و هر يك از مراد و مرید از جهتی یکی و از جهتی دوتا هستند.

شرح کلمه (۲۱۰)

اقول: انما كان المرید والمراد واحداً فی الاصل لان الله سبحانه اراد فی الازل ظهوره فی الابد و لهذا ورد حکایة عنه : « كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف... » فما اراد الانفسه فكان مریداً ومراداً . و هذا بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الخلق فبین المرید والمراد فرق، وهوان المرید مراد من الله باعطاء الارادة له والمراد مراد منه بكشف الحقیقة له، فالمرید مراد من وجه ، و مرید من وجه اخر، فصح قوله: « المرید مراد، و المراد مرید » .

خلاصه شرح: (مرید در اصطلاح عرف کسی را گویند که بشخص دیگری ارادت میورزد و بطور کلی مطیع گفتار و دستورات او میگردد؛ و مراد همان کسی است که باو ارادت ورزیده میشود . و گفتگوی در این مورد (مراد و مرید) یا نسبت به پروردگار است و یا راجع بخلق میباشد ، در صورت اول مراد و مرید یکی است، ولی در قسم دوم فرق پیدا میکند، و در این شق هم مریدگاه باعتباری مراد میشود، و مراد نیز باعتبار دیگر مرید خواهد بود) .

ترجمه شرح : مرید و مراد بدانجهت در اصل یکی هستند که خداوند سبحان درازل اراده فرموده که تاابد ظهور پیدا کند و ظاهر شود در موجودات، ولذا در حدیث قدسی از قول ایزد متعال آمده که : « من گنجی مخفی بودم خواستم که آشکار شوم پس مخلوقات را آفریدم تا شناخته گردم » و بنا بر آنچه که از حدیث مزبور استفاده میشود پروردگار اراده نکرده مگر شناسائی خود را بوسیله خلق، و در اینصورت خداوند، هم مرید، و هم مراد میباشد ؛ و این اتحاد نسبت بحق تعالی صحیح است و اما نسبت بخلق و در میان مردم بین مرید و مراد تفاوت و فرق است بدین شرح : مرید کسی است که خداوند باو اعطاء اراده نموده است ، و مراد کسی است که از طرف ایزد باری برای او کشف حقیقت شود. پس مرید از جهت مراد است و از جهت دیگر مرید. و بنا بر این، قول مصنف که فرمود: «مرید مراد، و مراد مرید» است صحیح میباشد.

الباب السابع عشر (هفدهم) فی الطلب

کلمه (۲۱۱)

قال: طلب الشيء بالحقیقة بعض وجوده .

ترجمه متن : طلب هر شیئی در واقع بابعضی از خود آن شیئی محقق میشود .

شرح کلمه (۲۱۱)

اقول: الضمیر فی وجوده للشیء، واللام فی الشیء للاستغراق، ای طلب کل شیء نتیجة بعض وجود ذلك الشیء لان الطلب مسبوق بوجود المطلوب فی- الذهن فیتطلب وجوده فی الخارج ، و الوجود الذهنی لكل شیء بعض من وجوده فالمتطلب موجود باعتبار ، مفقود باعتبار آخر ، او لان الحقیقة

لطلب میل الفرع الی الاصل و حنین الجزء الی کل ، و اراد بالله تعالی انه هذا المعنی فی مثل کل جزء من الارکان الاربعة الی مرکز اصله و امه فلولم یکن فی الطالب جزء من المطلوب ماصح طلبه.

ترجمه شرح: ضمیر وجوده در متن به لفظ «شیء» بر میگردد و لام در کلمه «الشیء» برای استغراق است . یعنی طلب هر چیزی با بعض از وجود خود آن چیز میباشد ، توضیح مطلب آنکه: هر چیزی بر اکه انسان طالب است لابد قبلاً وجود آنرا در ذهن ایجاد کرده، سپس وجود خارجی آنرا طلب میکند و وجود ذهنی هر چیز بعضی از خود آن چیز میباشد ، پس مطلوب از جهتی موجود، و از جهتی مفقود است. و احتمال دیگر آنکه حقیقت هر طلب میل و توجه نمودن طالب است بمطلوب مانند میل نمودن فرع بر اصل و جزء بر کل؛ خلاصه کلام اینکه طلب حقیقی میل و جذب شدن چیزی است بچیزی، و اگر مناسبت و سنخیت مانند فرع و اصل و جزء و کل در میان آنها نباشد تمایل محقق نمیشود، و خداوند متعال هم نسبت به موجودات مثل کل نسبت بجزء و مثل مرکز اصلی نسبت بارکان چهارگانه طبیعت است، پس اگر در طالب، جزئی از مطلوب نباشد طلب اوصحیح نیست و امکان ندارد.

کلمه (۴۱۲)

قال: من لم یحسن الطلب لم یتحقق بالمطوب لان وجد المطلوب یقیم الطالب علی حسن الطلب.

ترجمه متن: یعنی هر کس خوب طلب نکند و در طلب جدی نباشد به مطلوب نمیرسد، زیرا پیدا کردن مطلوب نتیجه حسن طلب است .

شرح کلمه (۴۱۲)

اقول: یعنی لا یوصل الی المطلوب الا حسن الطلب فمن لم یحسنه لم یجد المطلوب، و من حسن الطلب مفارقة کل مانع عن المطلوب ، و هو کل ماسواه و من ذلك ان لا یطلبه من الخارج بل یطلبه من نفسه فی نفسه بان یعلم ان الباعث علی الطلب وجود المطلوب فیه و لولاه ما طلب کما ذکر .

ترجمه شرح: یعنی کسی بمطلوب خود نمیرسد مگر با حسن طلب، و هر کس خوب طلب نکند، مطلوب خود را پیدا نمیکند و از جمله شرائط طلب حقیقی مفارقت نمودن از موانع طلب و رسیدن بمطلوب است و آن موانع همه‌ی ماسوی الله است. و نیز از جمله شرائط طلب آنست که او را از خارج طلب نکند، بلکه در نفس خود و از نفس خود طلب بنماید (از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی) یعنی بداند که باعث و داعی بر طلب چیزی، خود آن چیز است و اگر مطلوب در طالب موجود نباشد طلب ممکن نیست چنانچه گذشت.

کلمه (۲۱۳)

قال: الطلب حجاب المطلوب والمطلوب حجاب الطالب.

ترجمه متن: یعنی طلب نمودن در محیط خارج از نفس حجاب مطلوب است؛ و پس از کشف طلب، مطلوب حجاب طالب است.

شرح کلمه (۲۱۳)

اقول: یعنی مادام طلب الطالب مطاوبه فی الخارج [من الخارج] کان طلبه حجاباً عنه، و اذا انكشف المطلوب فیفنی الطالب فیه فیکون الطالب عن المطلوب والمطلوب حجاباً به.

ترجمه شرح: یعنی مادامیکه طالب، مطلوب خود را در خارج از خود میطلبد، آن طلب خود حجاب مطلوب است؛ و وقتی که مطلوب منکشف شد و طالب در اوفانی گردید طالب از خود مطلوب میباشد و مطلوب حجاب او خواهد بود یعنی بوسیله مطلوب محجوب و مضمحل خواهد گردید.

کلمه (۲۱۴)

قال: السیر فی الطرق المجهولة تهلكة:

ترجمه متن: یعنی سیر کردن در راههای مجهول موجب گمراهی است.

شرح کلمه (۲۱۴)

اقول: اراد بالطرق المجهولة طرق الطلب من الخارج فان الطريق المعروفة الواضحة هي نفس الطالب يصل الى مطلوبه بالسير فيها فمن سار في الطرق المجهولة الخارجة عنه وطلب مطلوبه فيها هلك ولم يصل اليه.

ترجمه شرح مراد مصنف از طرق مجهولة (يعني راههای نامعلوم و ناپیدا) راه خارج از نفس انسانی است، و چون سیر در آفاق و انفس هر دو برای سالک ممکن است لکن راه واضح و بی خطر سیر انفسی و راه نفس می باشد که سالک را بمقصد میرساند و هر کس در خارج از راه نفس سیر کند و مطلوب خود را از خارج طلب کند ممکن است بهلاکت بيفتد و بمطلوب نرسد.

کلمه (۲۱۵)

قال: من ظن انه يصل بالاجتهاد فالاجتهاد حجاب و من ظن انه يصل بغير الاجتهاد فتمنى [فالتمنى] حجاب.

ترجمه متن: هر کس گمان برد که بسبب اجتهاد و جدیت بمطلوب میرسد اجتهاد او حجاب او خواهد بود چون تکیه بخود نموده است و هر کس گمان کند بدون اجتهاد بمقصد میرسد گمان او حجاب او می باشد.

شرح کلمه (۲۱۵)

اقول: یعنی من اجتهد في طلب المراد و ظن انه بالاجتهاد يصل اليه، كان ظنه حجاباً يمنع عنه لان الموصل اليه عنايته به، و من لم يجتهد في طلبه و ظن انه يصل اليه بغير الاجتهاد كان ظنه هذا تمنياً و التمنى محجوب عن مراده بالتمنى فالواصل اليه هو الذي يجتهد ولا يرى اجتهاده سبب الوصول.

ترجمه شرح: هر کس در طلب مراد کوشش کند و گمان کند که بسبب اجتهاد بمقصد میرسد، ظن او حجاب او خواهد بود زیرا عنایت خدا است که انسان را بمقصد میرساند (تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است) و هر کس جدیت نکند و گمان کند که بدون اجتهاد بمقصد میرسد

اینگونه ظن درواقع تمنی و آرزو است و شخص متمنی بسبب تمنیات خود از مقصد محجوب و دور خواهد ماند. پس سالك واصل بحق کسی است که کوشش میکند ولی سعی خود را در وصول بمقصود مؤثر نام و کامل نمیداند.

کلمه (۲۱۶)

قال: الاجتهاد حقيقة الاختبار والوجد حقيقة الاختيار وبين الاجتهاد والوجد مراد الله تعالى بالاختيار .

ترجمه متمن: کوشش سالك در طلب حق موجب گرفتاری و تصفیه حقیقی او است از جانب رب، و وجد (شهود) وی پس از اجتهاد دلیل بر قبول برگزیدگی او است از طرف پروردگار؛ و میانه اجتهاد و وجد مراد الهی است بانتخاب او عبد سالك را.

شرح کلمه (۲۱۶)

اقول. الاختبار والامتحان والابتلاء بمعنى ، و الاختيار والاصطفاء والاصطناع كذلك، واجتهاد العبد في طلب الحق حقيقة الابتلاء من الله ليصفیه بذلك عن دنس الهوى كما يصفى الذهب الخالص عن شوب الغش بالنار ، و وجده بعد الاجتهاد حقيقة الاصطفاء ، لانتیجة الاجتهاد فانه لو لا اصطفاه الله لنفسه ما وجده باجتهاده اذ ليس بين الاجتهاد والوجد الامر ان الله باصطفائه .

ترجمه شرح: اختبار و امتحان و ابتلاء يك معنى است (يعنى آزمایش) و همچنین : اختیار و اصطفاء و اصطناع ، (که بمعنی انتخاب میباشد) و کوشش عبد در طلب حق، در حقیقت با گرفتاریهای خداوندی توأم است تا اینکه خداوند عبد خود را بدینوسیله از آلوده گیهای نفس و هوى تصفیه و پاک نماید؛ کما اینکه طلای مخلوط با فلزات دیگر بوسیله آتش از آلوده گیها پاک میشود؛ و چون همیشه بعد از تصفیه باطن، صفا و وجدی برای شخص سالك پیدا میشود؛ این وجد در حقیقت انتخاب و اصطفاء خدا است نه نتیجه اجتهاد سالك، زیرا اگر خدا بنده خود را برای بندگی خویش انتخاب و اختیار نکند، هرگز عبد با جدیت و اجتهاد خود بمقام وجد و

اصطناع نمیرسد ، واجتهاد او مؤثر نخواهد بود ؛ زیرا بین اجتهاد عبد
سالک و مقام وجدا و فاصله‌ای نیست مگر اراده و خواست الهی به برگزیدن
او آن بنده را .

کلمه (۲۱۷)

قال: من طلب الحق لحظةً وجده لحظةً ومن طلبه لجةً وجده بجةً .

ترجمه متن: هر کس حق را برای حظ خودش طلب کند، او را برای
حظ خویش درمیابد ؛ ولی آنکه خدا را برای محبت باو طلب میکند،
بسبب همین محبت ذات پروردگار را درک مینماید .

شرح کلمه (۲۱۷)

اقول: ای لایوجد الحق الا بترك الحظ فمن طلبه مع طلب حظّه وجده
لاجل حظّه لذاته ومن طلبه لا لطلب حظّه بل لجه اياه وجده لذاته بسبب جبه.
ترجمه شرح: حق را بدون ترك حظوظ نفسانی نمیتوان یافت ،
پس هر کس حق را باحظ نفس طلب کند و او را برای حظ خود بخواهد ،
ویرا برای حظ خویش یافته است نه برای ذات او ؛ و هر کس او را طلب
کند نه برای حظ خودش بلکه بسبب محبت و عشقی که باو دارد، بدین سبب
او را ذاتاً یعنی بجهت ذات حقیقی حق درمیابد .

الباب الثامن عشر (هیدجدهم) فی مخالفة النفس

کلمه (۲۱۸)

قال: محبة النفس بالحقيقة موافقة وذلك ان الله تعالى احب اوليائه فابتلاهم
فمن احب نفسه ابتلاها بالمكاره لحقيقته الموافقه .

شرح کلمه (۲۱۸)

ترجمه متن: دوست داشتن نفس باید توأم با حقیقت و واقع باشد

یعنی هما نظوریکه خداوند متعال دوستان خود را بانواع بلاها مبتلا میکند
شخصی هم که نفس خود را دوست دارد باید آنرا بانواع بلاها و ریاضات
مبتلا نماید تا صفا پیدا کند و قابل همجواری اولیاء خدا و همسایگی آنها
در بهشت باشد .

شرح کلمه (۲۱۸)

اقول: یعنی من احبّ نفسه ابتلاها بالمکاره على موافقة الحق فانه يبتلى
أحبائه وأوليائه بها وذلك ان النفس لا يستحق مجاورة الرحمن في داره العقبى
الاباطهارة عن دنس الهوى و الخلوص عن غشوش الخلوطة فلا بد لها من الاذابة
بنار الابتلاء في بوتقة (۱) المكاره اما في الدنيا ، او في الآخرة بالعذاب
واذابة المكاره في الدنيا هو العذاب الادنى وفي الآخرة العذاب الاكبر قال الله
سبحانه : « ولئن يقنّهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر لعلمهم
يرجعون » (۲) . و قال رسول الله (ص) حفت الجنة بالمكاره و حفت النار
بالشهوات فمن احب نفسه ابتلاها بالمكاره في الدنيا اكتفاء بالعذاب الادنى عن
الاکبر و انشد ابراهيم الخواص (۳) في هذا المعنى:

صبرت على بعض الادنى خوفاً كله و دافعت عن نفسى لنفسي فعزت
و جرعتها المكروه حتى تدربّت ولو لم اجرعها اذا لاشمازت
الا ربّ ذل ساق للنفس عزة و يارب نفس بالتذلّ عزت

ترجمه شرح: یعنی هر کس نفس خود را دوست بدارد، برای
موافقت و پیروی از حق، باید آنرا بانواع سختیها و ریاضات وادار کند،
همچنانکه خداوند متعال هم دوستان و اولیاء خود را بانواع بلیات و

۱- البوتقة. والبودقة: الوعاء الذى يذیب الصائغ فيه المعدن (بوته زرگری)
«المنجد چاپ نهم ص ۵۰»

۲- سورة السجدة (۳۲) آیه ۲۱ .

۳- خواص بروزن عطار زنبیل باف و حصیر باف را گویند ؛ و مختصر احوال
ابراهیم خواص در پاورقی شرح همین کلمه بیاید .

گرفتاریها مبتلا میکند، و این برای آنست که نفس انسانی لیاقت نزدیکی با بزم متعال را در عالم آخرت پیدا نمیکند، مگر به پاک شدن از تیرگیهای هوای نفس و خالص گشتن از ناپاکیهای که مخلوط در وجود آدمی گشته؛ و برای، تحقق این معنی، و آمادگی همجواری حق، آدمی ناگزیر است که نفس خویش را با آتش ابتلاآت در بوته سختیها و ناخوشایندها در دنیا تصفیه کند، و در صورت عدم تصفیه دنیوی باید در عالم آخرت بشکنجههای الهی پاک گردد. (ناگفته نماند که) چشاندن مکاره دنیوی نفس را، در دنیا عذاب کوچک (نزدیک) است ولی شکنجههای اخروی عذاب اکبر خواهد بود چنانچه خداوند در قرآن فرموده: «می چشائیم آنها را از شکنجههای نزدیک، نارسیده بشکنجههای بزرگ، باشد که آنان بسوی خدای خود باز گردند». و پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «بهشت بامکاره و سختیها پیچیده شده، همچنانچه آتش جهنم باشهوات و لذات درهم است. پس کسیکه نفس خود را دوست دارد باید آنرا در دنیا بامکاره و سختیها مبتلا کند تا بعد از عذاب اکبر گرفتار نشود و اکتفا کند به عذاب کم و کوچک در مقابل عذاب بزرگ، و ابراهیم خواص (۱) نیز در این مورد سروده است:

۱- ابراهیم خواص: ابواسحاق بغدادی، پدرش احمد بن اسمعیل ایرانی و از مردم آمل بوده و چون تولد و پرورش ابراهیم در بغداد بوده است به بغدادی مشهور گشته، ابراهیم یکچند در آغاز عمر بتحصیل علوم پرداخت و سپس بتصوف گرائید و از اصحاب جنید بغدادی و معاصرین وی گشت، او را از بزرگان عرفا و مشایخ مشهور صوفیه بر شمرده اند و کلمات بسیاری در اصول طریقت بدو منسوب داشته اند، وفات وی در سال ۲۸۴ یا ۲۹۱ در طبریه اتفاق افتاده، و بدینجهت اورا خواص گفتندی که معاش خود را از بافتن زنبیل و بوریا میگذرانید.

(لفت نامه دهخدا ج ۱ ص ۲۵۸: ریحانة الادب ج ۱ ص ۴۲۷).

صبر میکنم بر بعضی از عذابهای کوچک بجهت ترس و فرار از عذاب کلی و بزرگ ؛ و دفاع میکنم از نفس خود بنفس خویش تا عزیز شود ؛ و می‌نوشانم جرعه‌های عذاب را بنفسم تا پاك شود و عادت کند ؛ و اگر ننوشانم نفس را ، نفس من از من بیزار میشود ؛ آگاه باش چه بسیار ذلتی که برای نفس عزت می‌آورد ؛ و چه بسیار نفسی که بسبب ذلت عزیز میشود .

کلمه (۲۱۹)

قال: يأتى على " الاوقات [اوقات] اخرس فيها عن ذكر الجنة وذلك لمالدى من نفسى من اهتاشها الى حظه .

ترجمه متن: اوقاتی بر من فرامیرسد که از یاد بهشت ساکت میشوم؛ زیرا نفس من آنچنان است که از شادمانی آن بذکر نعیم جنت، بیاد خط خویش می‌افتد .

شرح کلمه (۲۱۹)

اقول: حث بهذا القول على ترك الحظ حيث لم يذكر الجنة لما فيها من اهتاش النفس الى حظها .

ترجمه شرح: مصنف با این گفتار خود آدمی را بترك حظوظ و لذايد نفسانی ترغیب مینماید ؛ چونکه او بهشت را یادآوری نمیکند برای اینکه از ذکر نعمتهای بهشت و خوشحالی نفس، گرائیدن به حظوظ نفسانی حاصل میشود .

کلمه (۲۲۰)

قال: اذا حمل العمال يوم القيمة اعمالهم ، واخذوا على ذلك ثوابهم حملت نفسى الى الله اسيرة، لينتقم الله حقى منها.

ترجمه متن: هنگامیکه در روز قیامت مردم اعمال خود را بدوش

میکشند و به پروردگار متعال عرضه میدارند و ثواب آنرا از خدای میگیرند ، من نفس خود را اسیروار بجانب آفریدگار میبرم (و از او انتقامجویی میکنم) تا خداوند انتقام مرا از نفسم بگیرد.

شرح کلمه (۲۲۰)

اقول: بالغ فی هذا الکلام فی مخالفة النفس ومعاداة لها وجد منها من التورط فی المهادلة والخصام فی المعارك ونسج علی هذا المنوال .

ترجمه شرح: مصنف در این کلام خود راجع بمخالفت بانفس و عداوت باوی، مبالغه نموده؛ بجهت مخاطراتیکه از نفس دیده: که چگونه آدمی را بورطه هلاکت انداخته و بدشمنانی درمعرض کجای جنگ سپرده. و سپس دنباله مطلب را همینطور ادامه داده است .

(شارح در اینجا از شرح کلمات ۲۲۱ تا ۲۲۵ صرف نظر کرده و از کلمه ۲۲۶ مجدداً بشرح و تفسیر پرداخته) .

کلمه (۲۲۱)

فقال: لو صیر الله تعالی الی مرادی فی القيامة فقال لی تمنّ ، اقول یاربّ ارنی نفسی فی الحقیقة الّتی هی عدوی فحین اراها اذبحها بین یدی ربّ العزة. ترجمه: یعنی اگر خداوند متعال در روز قیامت بمرادم بگرداند و بگوید: آرزو کن و بخواه هر چه میخواهی، در جواب گویم پروردگارا نفس مرا آنطوریکه با من دشمن است بمن نشان بده، و آنگاه که نفس خود را میبینم ، او را در مقابل پروردگار خویش ذبح میکنم و میکشم.

کلمه (۲۲۲)

قال: اذا کان يوم القيامة اقول: یارب هذا نفسی فاقتلها، فانها لاتصلح لرؤیتک .

ترجمه: وقتی که روز قیامت میشود و مردم را بعرضه محشر میآورند: عرض میکنم پروردگارا این نفس من است، او را بکش و از او انتقام بگیر زیرا اولایق دیدن تو نیست.

کلمه (۲۲۳)

قال: ربّما استحيى من الله تعالى ان اسأله الرؤية و ذلك مما اعرف من خساسة نفسى.

ترجمه : اکثراً از خدای خود خجالت میکشم و حیا میکنم که تمنای رؤیت و دیدار اورا کنم ، زیرا پستی نفس خود را میدانم که قابل رؤیت نمودن حق نیست.

کلمه (۲۲۴)

قال: نفسى عدوى وعدو الحق فاذا كان يوم القيامة حملت عدوى اليه ليعمل فيها ما يشاء.

ترجمه : نفس من دشمن من و دشمن خدا است، پس وقتی که قیامت برپا میشود نفس خود را بسوی خدا میبرم تا بهر نحوی که میخواهد از او انتقام بگیرد.

کلمه (۲۲۵)

قال: لو لا مراد الله فى اوليائه بحظهم من الجنة، فحرم العارفون على انفسهم حظ الدنيا والاخرة مما عرفوا من عداوة النفس.

ترجمه : یعنی: اگر نبود اینکه خداوند بهشت را برای حظ اولیای خود خواسته است، هر آینه ارباب معرفت لذت دنیا و آخرت را بخود حرام میکردند، برای آنچه که از دشمنی نفس میدانند، زیرا نفس دشمن خدا و دشمن خود انسان است.

کلمه (۲۲۶)

قال: معادات النفس بالنفس خطأ.

ترجمه متن: یعنی دشمنی نمودن با نفس بوسیله نفس خطا است (توضیح در ترجمه شرح).

شرح کلمه (۲۲۶)

اقول: معنى معاداة النفس بالنفس ان تمنع عن حظ لحظ آخر لها فى ذلك

او تخالف عن الشهى لاعت علم كما ترى من حال طائفة يحملون على انفسهم الاعمال
الشاقة بدلالة الهوى ليتوسلوا بذلك الى شيء من حظوظ النفس و هذه
المعادات خطاء لا يرتكب لانها يتضمن حبها بل ينبغي ان تعادى بدلالة العلم و
اشارة الاخلاص .

ترجمه شرح: معنى دشمنی نمودن با نفس بوسیله نفس آنست که:
انسان در موردی از حظ نفسانی خود برای وصول بحظ دیگری صرف نظر کند
(مثلاً از خوردن طعامی خوش طعم برای تناول غذای مطلوب دیگری چشم
پوشد) یا اینکه مخالفت نفس کند لکن نه از روی علم و حقیقت، بلکه
برای خواهش دل و امیال نفسانی دیگری باشد؛ چنانکه گروهی (مراضین) را
مشاهده میکنیم که سختیها و اعمال شاقی را بر خود تحمل میکنند، و
بهوای نفس خویش، خود را بزحمت انداخته؛ تا بدینوسیله بحظ دیگر
نفسانی (که انجام کارهای خلاف عادی باشد) برسند. و اینگونه ترك
لذاید و مخالفتهای نفسانی خطا است و نباید مرتکب شد، زیرا این نوع
خودداریها بخاطر حب نفس است و از نظر عقل صحیح نیست. بلکه باید دشمنی
با نفس و مخالفت با آن با راهنمایی علم و رهنمونی اخلاص باشد.

کلمه (۲۲۷)

قال: نفس النفس لا تحسّ و لا تمسّ، معروفة من غير رؤية، موصوفة
من غير ادراك، مخالفة الحق حظها، و مجانية العلم رسمها، لا يعرف منها غير
اسمها، والله تعالى هو العالم بذاتها.

ترجمه متن: ذات و حقیقت نفس احساس و لمس نمیشود، بلکه
نفس بدون اینکه دیده شود معروف و مشهور است، و موصوف بصفات است
بدون اینکه درك گردد، مخالفت باحق لذت نفس است، و دوری از علم
عادت وی میباشد، شناخته نمیشود از وی مگر اسم او، و فقط این در متعال
ذات نفس را میداند و بس.

شرح کلمه (۲۲۷)

اقول: نفس الشيء ذاته فنفس النفس ذاتها اي حقيقتها، لا تدرك بحس من حواس القلب او القلب بل هي معروفة عند الناس من غير ان يراها احد، موصوفة بصفات من غير ان تدركها مدرك، مخالفة الحق حظها و لذلك سميت عدو الله وامر الناس بمخالفتها، ومجانبة العلم رسمها و عاداتها لانها جهولة بذاتها لا يعرف منها الا الاسم دون المسمى ولا يعلم بذاتها الا الله .

ترجمه شرح : نفس هر شيء ذات آن شيء است، پس نفس نفس ، ذات او يعنى حقيقت نفس ميباشد ، و آنرا نميتوان با حواس پنجگانه ظاهري و يا با حس باطنى درك نمود. بلكه نفس در ميان مردم معروف است. يعنى آنرا مى شناسند بدون اينكه او را ديده باشند ، و نيز متصف بصفاتى است بدون اينكه مدركى آنرا درك نموده باشد؛ و از جمله اوصاف نفس آنست كه از مخالفت پروردگار حظ و لذت ميبرد و بهمين جهت هم دشمن خدا ناميده شده، و امر بمخالفت با آن گرديده است؛ و ديگر عادت و رسم نفس آنست كه از علم دورى مى گزيند، زيرا كه ذاتاً جهول و نادان است. (نتيجه اينكه) فهميده و شناخته نميشود از نفس، مگر اسم آن بدون اينكه حقيقت وى درك شود، و جز خدا و ندكسى ذات حقيقى آنرا نميداند.

الباب التاسع عشر (نوزدهم) فى الابتلاء

كلمه (۲۲۸)

قال: البلاء تجربة الحق.

ترجمه متن: بلا و گرفتارى اسباب تجربه و امتحان خدا است.

شرح کلمه (۲۲۸)

اقول: كل بلاء من الفقر والجوع وتلف المال والنفس تجربة الحق ليلو بذلك من وجدها من الحق وصبر عليها وشكر، ومن لم يجدها وجزع عليها و كفر منها، وعليه قوله تعالى: ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع و نقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين، الذين اذاصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون (۱) .

۱- سوره بقره (۲) آيه ۱۵۵ و ۱۵۶؛

ترجمه شرح هر بلائی از قبیل فقر و گرسنگی و تلف شدن اموال و نفوس ، تجربه ایست از طرف حق که بندگان خود را بدانها آزمایش میکند ، این بلاها در هر کس یافت شود و صبر کند و شکر گزارد خدا را ، از عهده امتحان و ابتلا بیرون آمده ، و هر کس نتواند این گونه بلاها را در خود ببیند و تحمل کند و جزع و فزع بنماید و بجای شکر کفران کند از بونه امتحان بیرون نیامده است .

و فرموده خداوند متعال در این آیه شریفه مبین این معنی است : « ما شمارا مبتلا میکنیم به خوف و ترس (از دشمن یا از فقر و فلاکت و مرض و غیره) و گرسنگی و کم شدن مال دنیا و تلف شدن نفس ها و میوجات ، ای پیمبر من مژده بده صبر کنندگان را و آنهاییکه هرگاه مصیبتی بدیشان رسد میگویند ما برای خدا هستیم و بسوی او بازگشت خواهیم نمود .

کلمه (۲۲۹)

قال: البلوی من الحق علی ضربین : بالواسطه و بغیر الواسطه ، فمن ابتلاه بالواسطه هلك، ومن ابتلاه بغیر الواسطه نجی، الا نری ان آدم (ع) ابتلاه بغیر الواسطه فحین امره خالف امره بلاواسطه فقبل الله توبته فکان مبتلی بغیر الواسطه ، واما ابلیس فابتلاه بالواسطه فهلك الى الابد .

ترجمه متن: ابتلاء یعنی گرفتاری از طرف پروردگار بر دو قسم است : یکی ابتلاء بالواسطه و دیگری ابتلاء بغیر الواسطه ، (یعنی ابتلاء لذاته و ابتلاء بغیر ذاته) ، پس خداوند هر کس را با واسطه مبتلا کند هلاک میشود ، و کسی را که بدون واسطه و بجهت خودش مبتلا کند نجات پیدامیکند ، چنانچه حضرت آدم (ع) را بدون واسطه مبتلا نمود: هنگامیکه او را امر کرد و آدم مخالفت امر پروردگار را نمود ، این گرفتاری آدم

بدون واسطه انجام گرفت لذا خداوند توبه او را پذیرفت؛ و اما شیطان را بواسطه (آدم) مبتلا ساخت و تا ابد و روز قیامت هلاک گردید .

شرح کلمه (۲۲۹)

اقول : بناء هذا الكلام على قاعدة عرفانية ، وهي ان الابتلاء من الله عناية بالعبد المبتلى وتربية له وتصفية له ليخرجه من ظلمات الاستتار الى نور التجلي ويجعله اهلا لخلافته، الا ترى ان ابراهيم عليه السلام ما وجد رتبة الامامة التي اعلى الرتب الا بعد اتمام مراده منه بالابتلاء في قوله تعالى: «واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وقال: اني جاعلك للناس اماما ...» (۱) من تلك الكلمات: الامر بذبح اسماعيل، والا لقاء الى النار وما يناسبها، وكون الابتلاء عناية، مشروط بان المبتلى يكون لذاته مقصوداً بذلك لا لغيره . والشيخ رحمه الله عبر عن الا ابتلاء الذاتى بغير الواسطة ، وعن غيره بالواسطة ومثل لبيان قوله بحال آدم عليه السلام ، حيث ابتلاه الله بمخالفة الامر واخراجه من الجنة لينال ما نال من الاجتباء والاصطفاء وتعلم جميع الاسماء وخلافته في الارض بعدما تاب عليه وهدى، وكان ذلك لكونه مقصوداً بالابتلاء لذاته. وحال ابليس حيث ابتلاه بمخالفة الامر واخراجه من زمرة الملائكة وخلع لباس القرب عنه لينال ما نال من اللعنة الى يوم الدين، وذلك لان ابتلاءه كان واسطة لابتلاء آدم لامقصوداً لذاته .

ترجمه شرح: مطلبی که در این قسمت از کلام مصنف آمده، مبتنی بیک مسئله عرفانی است و آن اینست که : ابتلاآت از ناحیه خداوند متعال ، عنایتی است نسبت بشخص مبتلا ، که بسبب آن بندۀ خود را تربیت و تصفید نموده تا او را از تاریکی ها و ظلمات طبیعت و اختفاء ؛ بانوار تجلیات خود برساند ، ونیز ویرا لایق وقابل خلیفه الهی بنماید . چنانچه حضرت ابراهیم علیه السلام به مقام امامت که بالاترین مراتب

کمالات انسانی است نرسید ، مگر پس از ابتلاء او از جانب پروردگار بکلماتی (۱) که حق تعالی برای امتحان ابراهیم دستور انجامش را بوی داد و ابراهیم از آزمایش آنها بطور صحیح بیرون آمد . چنانکه در قرآن فرماید : « هنگامیکه خداوند ابراهیم را با کلماتی بیازمود ، پس ابراهیم آنها را با انجام رسانید ؛ و خداوند فرمود هما ناتور امام (۲) مردم گردانیدم ... » و از جمله آن کلمات یکی قربانی نمودن فرزندش اسماعیل ؛ و دیگر بآتش افکنده شدن او بود و همچنین چیزهای دیگری که پروردگار ابراهیم را بدانها مبتلا و امتحان نمود .

بدیهی است که عنایت بودن ابتلاآت در صورتی است که گرفتارء و امتحان ذاتی باشد ، یعنی شخص مورد امتحان ذاتاً خود او مقصود از امتحان و ابتلاء باشد ؛ ناینکه واسطه برای کس دیگر بوده باشد . و شیخ (رح) از ابتلاء (گرفتاری) ذاتی تعبیر به « بدون واسطه » و از ابتلاء غیر ذاتی تعبیر به « با واسطه » نمود ، و برای توضیح بیان خود برای هر یک مثالی آورده : یکی داستان حضرت آدم (ع) که خدا او را مبتلا بمخالفت امر نمود (موضوع اجتناب از شجره گندم) و بدینجهت ویرا از بهشت بیرون

۱- بعضی گفته اند که مراد از « کلمات » اوامر و نواهی شرعیه است ؛ و برخی نوشته اند که مراد از « کلمات » سنن حنیفیه دهگانه است که پنج از آن متعلق بسر و باقی مربوط به سایر بدن است ... ؛ و علی بن ابراهیم از حضرت صادق روایت کرده که « کلمات » خوابی بود که با ابراهیم درباره ذبح فرزندش اسمعیل بدو نمودند ؛ و در کتاب خصال از مفضل بن عمر از حضرت صادق روایت کرده که مراد از « کلمات » اسامی خمسه طیبه بود که حضرت آدم از پروردگار ، برای قبولی توبه خود آموخت (تفسیر لاهیجی ج ۱ ص ۱۰۹) .

۲- امام انسانست که ریاست عامه خلایق در دین و دنیا باو تعلق داشته باشد .

کرد تا پس از قبول توبه و هدایت آدم، او را بمقام صفی‌اللهی انتخاب کند و با فراگیری آدم اسماء اعظم الهی و غیره را مقام خلیفه‌اللهی را در زمین باو عنایت فرمود (۱) و این ابتلاآت حضرت آدم مقصود با لذات و برای تکمیل خود آدم بود. و دیگری قصه ابلیس است که خداوند او را بمخالفت امر بسجده آدم (۲) مبتلا نمود، و بسبب تمرد، او را از زمره فرشتگان خارج ساخت، و لباس قرب را از او برکند، و مستوجب لعنت ابدی گردید، و این ابتلاء شیطان ذاتاً برای خود او نبود بلکه گرفتاری او واسطه گرفتاری و تکمیل حضرت آدم بود و این را ابتلاء مع‌الواسطه و مقصود بالغیر گویند.

کلمه (۲۳۰)

قال: الضرب ضربان: ضرب بالواسطة وضرب بلاواسطة، فالضرب بالواسطة دليل النجاة والضرب بلاواسطة هلاك الابد.

یعنی عذاب نمودن خدا دو نوع است: یکی با واسطه و آن موجب نجات است و دیگری بدون واسطه و آن سبب هلاکت می‌باشد.

شرح کلمه (۲۳۰)

اقول: اراد بالضرب التعذيب وهو خلاف الابتلاء، لانه اثر القهر للاعداء والابتلاء اثر اللطف بالاولياء وهنا دقيقة يكشف عنها وهي ان الابتلاء وان كان في الحقيقة لطفًا لكنه في الظاهر شبيه بالقهر و ليس بذلك لان الغرض منه تقريب [تعويث] المبتلى وتطهيره ورفع درجاته فضر به وتعذيبه ليس بالذات بل بواسطة انه موصل الى هذا الغرض فلهذا كان دليل النجاة؛ واما تعذيب الاعداء فهو مقصود بالذات لا بواسطة ولهذا كان هلاك الابد.

ترجمه شرح: مقصود مصنف از ضرب، عذاب است، و عذاب نمودن

۱- واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة... (سوره بقره آیه ۳۰)

۲- واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين

(سوره بقره آیه ۳۴)

خدا غیر از مبتلا ساختن او است، زیرا تعذیب نتیجه قهر و مخصوص دشمنان الهی بوده، اما ابتلا و گرفتاری اثر لطف خداوندی است نسبت بدوستان. و در اینجا نکته دقیقی است و آن اینکه: ابتلاآت ولو در حقیقت از جانب خدا و لطف میباشد، الا اینکه در صورت ظاهر قهر یعنی شبیه بقهر است (چون هر دو موجب اذیت و ناراحتی شخص هستند) و چنین نیست، زیرا غرض واقعی و مقصود حقیقی از ابتلاآت نزدیک نمودن [و یا منصرف ساختن] و پاک کردن و بالا بردن درجات مبتلی است، پس اینگونه گرفتاریها و تعذیب سالک مقصود بالذات نبوده، بلکه وسیله است برای تطهیر و قرب درجات او، و لذا اینچنین تعذیب سبب نجات خواهد بود؛ و اما تعذیب و ابتلاء دشمنان خدا مقصود با الذات است و برای نیل به قرب پروردگار و طهارت نیست و برای اینهم موجب هلاکت ابدی آنها خواهد گردید.

کلمه (۲۳۱)

قال: البلوی من خمسة اوجه: بلوی اختبار، و بلوی استحقاق، و بلوی رفعة، و بلوی عقوبة و بلوی تحقیق، فاما بلوی الاختبار فاستخراج الصدق و استنباط الشکر و اظهار العلم من المعلوم؛ و اما بلوی الاستحقاق فذلك للطهارة من الادناس و التصفی من الانجاس و التبری من الارجاس؛ و اما بلوی العقوبة فذلك للخذلان و تحقیق الحرمان و نقصان الايمان؛ و اما بلوی الرفعة فذلك للدرجات و الترقی بالرفعات الی منازل اهل الاشارة؛ و اما بلوی التحقيق فمطالبة الحق لاهل الدعاء لتصحيح الاشارة و تحقیق الدعوة و تبیین الصدق من الکذب.

ترجمه متن: ابتلا و بلوی و بلاهرسه بیک معنی و بر پنج قسم است: ابتلای اختبار و امتحان، ابتلای استحقاقی، ابتلای رفعت درجه، ابتلای عقوبت و ابتلای تحقیق. اما ابتلاء اختبار برای استخراج صدق از کذب، و استنباط شکر از کفران نعمتهای خدا، و ظاهر نمودن علم از معلوم است.

(یعنی خداوند متعال بوسیله امتحان و ابتلاء میخواهد صادق بودن سالک و شاکر بودن او، و نیز ظاهر ساختن علم را بوسیله معلومات وی آشکار نماید) و اما بلوای استحقاق برای پاک نمودن از چرك گناهان و صاف شدن از نجاسات اوصاف رذیله و بری گشتن از پلیدی ناروائیها میباشد. و اما بلوای عقوبت برای خواری و تحقیق محرومیت و نقصان ایمان است. و اما بلوای رفعت و بلندى قدر، بجهت ترفیع درجات و ترقی بمنازل عالی و بلند اهل اشارات است. و اما بلوای تحقیق، مطالبه حق است مردمعیان را، برای تصحیح نمودن اشارات آنان، و تحقیق ادعای ایشان، و ظاهر نمودن صدق و کذب آنها از یکدیگر.

شرح کلمه (۲۳۱)

اقول: الاختبار طلب الخبرة بالعلامات الصادقة، والخبرة العلم بباطن الشيء وحقيقته والاختبار من الله افادة هذا العلم للعبد لاستفادته منه لتعالیه عن ذلك علواً كبيراً، والبلوى والبلاء بمعنى وهواهم من الاختبار لانه احد اقسام البلوى، وهى خمسة على ما قسمه الشيخ رحمه الله. واحد منها بلوى الاختبار وذكر لها ثلثة اغراض: استخراج الصدق واستنباط الشكر و اظهار العلم من المعلوم ومعنى استخراج الصدق اظهاره بعلامة صادقة دالة عليه ك اظهار صدق الخليل فى خلته بايثار الحق على غيره من المال والابن حيث اخذ عنه ماله بذكر جبرئيل وامر بذبج اسماعيل عليهما السلام فاسلم بر به حتى فدى ابنه بذبج عظيم، فلما تبين له الامر قال «ان هذا هو البلاء المبين» (۱) وفيه ايضا اظهار صدق اسماعيل فى دعوى حب ربه بايثاره الموت الامور به من ربه على حياته حيث اسلم لربه فقال لابه: «افعل ما تؤمر ستجدنى انشاء الله من الصابرين» (۲) و لذلك مدحه بكونه صادق الوعد، وايثار الموت على الحيات بطلب رضى الحق هو احسن العمل المذكور فى قوله تعالى: «خلق الموت والحيات ليبلوكم ايكم احسن عملا» (۳) اذ هو علامة حب الله تعالى كما قال سبحانه: «قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم

۱- سوره صافات (۳۷) آيه ۱۰۶؛ ۲- صافات آيه ۱۰۲

۳- سوره ملك (۶۷) آيه ۲.

انكم اولياء الله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين» (١) ومن علامات صدق المحبة عدم الالتفات الى زينة الدنيا حين اقبل، وقيل في تفسير قوله تعالى: «انا جعلنا ماعلى الارض زينة لها لنبلوهم ايهما احس عملا، (٢) هم الزاهدون المعرضون عنها .

ومعنى استنباط الشكر: اظهاره بعلامة كاظهار شكر سليمان (ع) باحضار عرش بلقيس عنده قبل ارتداد طرفه اليه « فلما رآه مستقراً عنده قال : هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكرام اكفر ... » (٣) نسبت هذا الخرق العادة الى فضل المنعم لا عدله بمكافات عمل منه يستوجبها . ومعنى اظهاره العلم من المعلوم افادة العلم من شهود المعلوم لان من ابتلى بغتة ثم رزق الخلاص منها حصل له علم شهودى بوقوعها وبالاسباب الموقعة فيها والمخلصة عنها وقد قيل: اعلم الناس بالآفات اكثرهم آفة .

الثانى : بلوى الاستحقاق وهو طلب الحق والمراد بها تطهير الاولياء عن ادناس الطبيعة وانجاس الهوى وارجاس الشيطان فان حق الولاية ان لا يرضى الولي لوليه الا الظهارة كما قال سبحانه : « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً . » (٤) وهذه البلوى كلها مكاره النفس من نقص الاموال و الانفس كما قال سبحانه « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الآيه » (٥) بخلاف بلوى الاختبار فانها لا يختص بالمكاره بل يعم المكاره و المحاب، كما قال : « وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون » (٦) وقال سبحانه : « ونبلوكم بالخير والشر فتنة والينا ترجعون » (٧) وبلاء ايوب ومن يمانه من بلاء الاستحقاق .

الثالث : بلوى العقوبة وذلك للخذلان والحرمان ونقص الايمان كبلاء ابليس بالعصيان لخدلانه وحرمانه عن الرحمة و بلاء بلعم [بلعام] بالمخالفة والعصيان لنقض الايمان وانسلاخه عن آيات الحق . (٨)

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| ١- سورة جمعه (٦٢) آيه ٦ ؛ | ٢- سورة كهف (١٨) آيه ٧ ؛ |
| ٣- سورة نمل ٢٧ آيه ٤٠ ؛ | ٤- سورة احزاب (٣٣) آيه ٣٣ ؛ |
| ٥- سورة بقره (٢) آيه ١٥٥ ؛ | ٦- سورة اعراف (٧) آيه ١٦٨ ؛ |
| ٧- سورة انبياء (٢١) آيه ٣٥ ؛ | ٨- اعراف آيه ١٧٥ و ١٧٦ ؛ |

الرابع : بلوى الرفعة وذلك لان ينال العبد بها درجة فوق درجة ورفعة بعد رفعة كالبلاء الموكل بالانبياء ثم الامثل فالامثل كابتلاء ابراهيم عليه السلام بمحاجة نمرود و معاندة عبدة الاصنام ورميه الى النار وغيرها من الكلمات اللواتي نال منها باتمامهن درجة الامامة فى قوله تعالى: « واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتهمن قال: انى جاعلك للناس اماماً » (١) اتاه درجة الامامة بعد اتمام بلائه. وكابتلاء داود عليه السلام بمحاكمة الخصمين وغيرها لينال ما نال من درجة الخلافة فى قوله تعالى: « يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض الاية » (٢) وكابتلاء ايوب وغيره من الانبياء والاولياء .

الخامس : بلوى التحقيق و ذلك ليتحقق به صدق المدعين و كذبهم كبلاء الحلاج رحمه الله بالصلب ليتحقق صدقه فى دعواه : انا الحق، حيث لم يتغيره، وبلاء المنافقين بايجاب تقديم الصدقة لمناجاة الرسول (ص) فى قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة... » (٣) فظهر بتخلفهم عن المناجات كذبهم فى دعوى الايمان .

ترجمه شرح كلمه (٢٣١)

اختبار طلب خبرويت است باعلاماتى كه صدق آنرا ثابت كند ، ومعنى خبره بودن : دانستن باطن شىء و حقيقت آن چيز است ، و اختبار خداوند متعال كسى را بدان معنى نيست كه پروردگار تحصيل خبرويت كند و جهل او مبديل بعلم شود زيرا مقام حق تعالى شامختر از آن است كه بامتحان كسى ، علم بباطن او پيدا كند بلكه مقصود از اختبار و امتحان خداوند متعال ، مطلع نمودن عبد است به باطن خود . و بلا و بلوى بىك معنى است و ابتلاء اعم از اختبار است زيرا اختبار يكي از اقسام ابتلاء ميباشد . و ابتلاء بنا بر تقسيم شيخ بر پنج قسم است : يكي از آنها ابتلاء اختبارى است و غرض از اين ابتلاء سه چيز است چنانچه مصنف بيان نموده :

١- سوره بقره (٢) آيه ١٢٤ ؛ ٢- سوره ص (٣٨) آيه ٢٦ ؛

٣- سوره حشر (٥٩) آيه ١٢ ،

یکی ظاهر ساختن راستی و درستی است از دروغ و نادرستی، دیگری استنباط شکر یا شاکر بودن شخص است، و سومی اظهار علم از معلوم (که توضیح هر يك از اینها خواهد آمد). اما معنی استخراج صدق و ظاهر ساختن صدق از کذب، عبارت از ظاهر نمودن صدق است باعلامات و دلائلی که بصدق و صحت شخص مدعی دلالت کند، مانند اظهار صدق حضرت ابراهیم خلیل الرحمان در ادعای دوستی و خالت خدا باینکه مال و اولاد خود را در راه دوستی حقایقار نمود، زیرا بایاد نمودن جبرئیل نام خدا را «سبوح قدوس رب الملائكة والروح» تمام اموال خود را تقدیم نمود؛ و همچنین خداوند ابراهیم را بقربانی فرزندش امر کرد و او تسلیم شد و خدا هم در مقابل سلم ابراهیم بعوض قربانی فرزندش، قربانی عظیم دیگری داد، و وقتی که ابراهیم خوب از امتحان بیرون آمد خداوند فرمود: «که این يك امتحان آشکار و مهمی بود». و در این امتحان صدق اسماعیل هم در دعوی محبت ظاهر شد (۱) که مرگ و قربان شدن خود را بر زندگی مقدم داشت و به پدر بزرگوارش عرض کرد: «بکن آنچه را که خداوند بتوانم کرده است و زودخواهی دید که من از صابرین هستم» و به همین جهت هم خداوند او را تمجید نمود که او صادق الوعد است و بوعدهای خود وفا میکند و مرگ را در رضایت حق بر زندگی مقدم میدارد، و این امتحان یعنی از جان گذشتن در راه خوشنودی خدا از بهترین امتحانات است چنانچه خداوند متعال در قرآن مجید فرماید: «مرگ و زندگی را خداوند آفریده است تا شمارا بپایانماید که کدامین در کردار نکوتر هستید» زیرا

۱- داستان ابراهیم و قربانی او فرزندش اسمعیل را در سورة الصافات از آیه ۱۰۲ الی ۱۱۰ ذکر گردیده .

از جان گذشتن در راه خدا علامت دوستی خدا است ، چنانچه فرماید :
 « بگوای پیغمبر : ای آنهاییکه اختیار دین یهود کردید اگر پندارید
 که شما دوستان خدائید جز مردم دیگر (مسلمانان) پس آرزوی مرگ
 کنید (۱) اگر شما راستگوی هستید » و باز از علامات محبت خدا عدم
 توجه والتفات بزرق و برق وزینت های روی زمین است و لو بآدمی روی آور
 شوند چنانچه در تفسیر این آیه : « همانا چیزهاییکه در روی زمین
 است زینت زمین قرار دادیم تا ایشانرا امتحان کنیم که کدامین خوب
 عمل میکنند ، گفته شده که مقصود از خوب عمل کنندگان آنهایی هستند
 که اغراض از دنیا نموده و صرف نظر از آن کرده اند .

واما معنی و غرض دیگر از اغراض ثلاثه ، استنباط شکر است ؛
 یعنی خداوند شخص را مبتلا میکند تا معلوم شود او شاکر است یا کافر
 البته بادلایل و شواهد آن ، مانند تشکر حضرت سلیمان در موقعیکه
 تخت بلقیس را پیش او احضار نمودند قبل از اینکه چشمش را برهم زند ،
 « و وقتیکه حضرت سلیمان تخت بلقیس را پهلوی خود حاضر دید
 سپاسگذاری کرد و گفت این از فضل و لطف و مرحمت خدا است تا
 بفهماند که من شاکر هستم یا کافر » و این خرق عادت را (حاضر نمودن
 کسیکه علم کتاب داشت تخت بلقیس را در طرفه العینی) به فضل خدای
 منعم نسبت داد نه بخاطر اعمالی که کرده است . و اما غرض سوم از
 امتحان اختباری ، عبارت از اظهار علم از معلوم است ، یعنی استفاده
 علم از روی مشاهده معلوم ، مثلاً خداوند متعال شخصی را ناگهان به
 بلائی مبتلا میکند و بعد از آن او را نجات میدهد و شخص مبتلا علم
 شهودی پیدا میکند بآن بلا و سبب آن و چیزی که او را ازین بلا مستخلص

۱- در تورات ثبت است که دوستان خدا آرزوی موت دارند

(تفسیر لاهیجی ج ۴ ص ۴۷۳) .

نموده است ، و بدینجهت گفته شده : که داناترین شخص بآفات و بلاها کسی است که از همه کس بیشتر مبتلا شده باشد .

دوم از اقسام بلوی ، بلوای استحقاقی است ، و استحقاق بمعنی طلب حق است و مقصود از ابتلاء استحقاقی پاک نمودن خدا است اولیاء را از آلودگی های طبیعت و ناپاکیهای هوای نفس و پلیدیهای شیطان ، زیرا لایق بمقام دوستی آنست که دوست راضی و خوشنود نشود مگر به پاک نمودن و طهارت اولیاء خود، چنانچه در آیه شریفه در حق پیغمبر و اهل بیت طاهرین فرماید : « اینست و جز این نیست خدا اراده نموده است تا ناپاکی را از شما اهل بیت ببرد و شما را پاک و پاکیزه بنماید » و این قسم از ابتلاء توأم بامکاره و مشکلات و سختی ها است از قبیل نقص اموال و نفوس و از بین بردن آنها چنانچه در آیه شریفه فرماید : « بیازمائیم شما را بچیزی از ترس و گرسنگی و نقص اموال و نفوس و میوجات » چنانکه در کلمه (۲۲۸) گذشت ، بخلاف ابتلاء اختباری که مخصوص به شدائد و مکاره نیست بلکه هم در شدائد و سختی ها و هم در چیزهای مطلوب و محبوب صورت میگیرد ، همچنانکه خداوند فرماید : « شما را مبتلایم کنیم و میآزمائیم به خیر و شر (موافق و مخالف طبع) و بسوی ما بازگردانیده شوید » و ابتلاآت حضرت ایوب و امثال او از قسم ابتلاء استحقاقی بود که شرح آن گذشت .

سومی از اقسام ابتلا ، بلاء عقوبتی است ، و ابتلاء عقوبتی برای خواری و محرومیت و ناقص بودن ایمان است مانند ابتلاء ابلیس و خذلان و محرومیت او از مقام فرشتگان و دور بودن او از رحمت خدا و همچنین ابتلاء بلعم با عورا (۱) بمخالفت و عصیان ، وکنده شدن آیات الهی از او .

۱- برای شرح حال بلعم با عور رجوع شود : بحار الانوار ج ۵ ص ۳۱۳
چ کمپانی

چهارمی از اقسام بلوا ، بلاء رفعتی است که خداوند متعال بوسیله ابتلاآت، درجات شخص را روز بروز بالا میبرد مانند بلاهائیکه بانبیا و اولیاء و اشخاصی که مقرب بدرگاه خدا هستند میرسد البته باختلاف مراتب قرب و بندگی آنها ، بمثل حضرت ابراهیم که مبتلا به خصومات نمود و بت پرستان و بآتش انداختن گردید ، و غیر از اینها که گفته شد ، ابراهیم بکلماتی (که شرح آن در پاورقی ص ۵۴۷ گذشت) مبتلا گردید و از عهده آنها بیرون آمد و بدرجه امامت نائل گردید چنانکه در آیه شریفه فرماید : « خداوند مبتلی نمود ابراهیم را بکلماتی و ابراهیم آنها را باتمام رسانید در این هنگام خداوند فرمود میخوام تورا بمقام امامت برسانم » تا آخر آیه و مانند ابتلاء داود علیه السلام بمحاکمه دوفر که باهم نزاع داشتند در مسئله گوسفند ، تا اینکه درجه خلافت را باو مرحمت فرمود و در آیه شریفه فرماید : « ای داود تورا در روی زمین خلیفه قرار دادیم » و نیز مانند ابتلاآت ایوب و غیره از پیامبران و اولیاء .

پنجمی از اقسام ابتلاء ، بلوای تحقیقی است یعنی شخصی را خداوند متعال مبتلا میکند تاحقانیت و صدق او در ادعای دوستی ثابت شود مانند ابتلاء منصور حلاج که بدار آویخته شد تا صدق دعوی خود را که انا الحق گفتن بود ثابت نمود ؟ و این ابتلا ورنج به حالات و دوستی او تغییر نداد و از دعوی خود دست برنداشت . و همچنین بلوای منافقین از اصحاب پیغمبر اکرم که خداوند بآنها امر کرد « که هر کس بخواهد با پیغمبر محرمانه صحبت کند باید قبلاً صدقه بدهد و بعد حرف بزند » (و چون جنبه مالی بمیان آمد همه کنار رفتند جز علی بن ابیطالب علیه السلام) و خداوند میخواست بدین وسیله ادعای دوستی واهی آنها را ثابت کند و بفهماند که آنها در دعوی شان دروغ گویند و ادعای آنها دروغ است .

کلمه (۲۳۲)

قال: من اخذته البلوى عن حاله كان ضعيفاً في حاله و من ازدادت حاله عند ورود البلوى فهو قوى حاله والعارف من اخذ الحال من بلواه.

ترجمه متن: یعنی هر که را بلوا از حالات خود کنار نماید آن شخص در حال خود ضعیف است و برعکس هر کس را بلوا زیادتی حال بخشد او قوی الحال میباشد، و عارف آنست که از بلوا حال پیدا کند.

شرح کلمه (۲۳۲)

اقول: یعنی من کان صاحب حال من صبر و توکل و رضی و غیرها و تغیر عن حاله عند ورود البلاء من الخوف والجوع والفقر والمرض و غیرها من المکاره النفسانية کان ضعيف الحال و من ازدادت حاله بها کان قوياً و ازدیاد حاله بان يأخذ من البلوى حالاً فلا يبقى البلوى بلواً لا لتذاه به و يقول بلسان الحال فیا حبه از خوفها کل ليله و یا شکوة الايام موعداك الحشر (۱)

ترجمه شرح: کسیکه دارای حال و صفتی است مانند صبر و توکل و رضا و غیره هر گاه در هنگام ورود ابتلاآت بمثل ترس، گرسنگی، فقر، مرض و غیر اینها از مکاره نفسانی، حال او تغییر کند اوضاع حال او است، و اگر بالعکس اینگونه گرفتاریها موجب قوت قلب و ثبات حال او گردید این شخص، صاحب حال قوی است، و ازدیاد حال سالک باین است که در وی حالتی دست دهد که بلوی و گرفتاری پیش او ابتلاء جلوه نکند بلکه از بلا لذت برد و بزبان حال بگوید:

ای محبوب هر شب من بر خوف و بالای من بیفزای

وای سختی روزگار، موعده تو روز حشر است

الباب العشرون (بیستم) فی الاسر والانفکاک

کلمه (۲۳۳)

قال: من اسره العلم انفك بالعلم، ومن اسره الحقيقة انفك بشرائط الحقيقة

۱- بیت مذکور در نسخه ها مغلو ط و متفاوت ضبط شده و صحیح آن بدست

نیامد و لذا بقرینه مقام بترجمه آن مبادرت گردید.

و من اسره الحق لا ینفک ابداً.

ترجمه همتن : هر کس را علم اسیر کند و مقید بحکمی بنماید از آن حکم و قید بیرون نمی آید مگر بحکم دیگری، و هر کس را حقیقت اسیر نماید، از آن اسارت خارج نمیشود مگر با حقیقت دیگری، ولی آنکس را که حق اسیر نماید یعنی اسیر حق شود هیچگاه از او جدا نمیشود و همیشه در اسارت حق باقی خواهد ماند.

شرح کلمه (۲۳۳)

اقول: الاسر التعبد والاسرة اسم منه، یعنی من قیده العلم بحکم من احکامه لا ینفک عنه الا بحکم آخر منها، کالمسافر المنفک عن حکم و جوب الصوم بحکم جوازه فی السفر. و من قیدد الحقیقة بحکم من احکامها لا ینفک عنه الا بحکم آخر منها، کالمقید بحقیقة الزهد لا ینفک عنها الا بحقیقة ترك الاختیار، و شرائط الحقیقة التي تنفک بها العبد ان یتكون فی كل وقت بحکمها، فان اقتضى ترك الاختیار، تركه و ان حکم بالبسط انبسط و ان حکم بالقبض انقبض، ففی كل وقت یتحقق بمقتضاه فلا یتابد تقييده بحقیقة بل ینفک عن حقیقة بشرط حقیقة اخرى. و اما من تقيید بالحق فلا ینفک منه ابداً بل یتكون معه فی كل حال، لانه هو القابض فی حال القبض و الباسط فی حال البسط و هو الباعث علی الاحیاء و تركه علی هذا.

ترجمه شرح : اسر بمعنی بندگی است و لفظ اسره اسم مصدر است، یعنی هر کس را علم مقید بحکمی از احکام خود بنماید، از آن حکم آزاد نمیشود مگر بوسیله حکم دیگری، مانند مسافر که از حکم وجوب صوم رها نمیشود مگر بحکم دیگری مثل جواز افطار روزه برای مسافر و هر کس مقید بحکمی از احکام حقیقت شود او هم از حکم حقیقت آزاد نمیگردد مگر با حکم دیگری از احکام حقیقت بمانند کسی که مقید بحقیقت زهد شده و از آن رها نمیشود مگر بترك اختیار و تقيید بحکم دیگری از احکام حقیقت و «شرائط حقیقتی» که در کلام مصنف بدان اشاره شده، و با وجود آن شرائط عبد از حکم حقیقت آزاد میشود آنست ؛ که عبد سالک

باید مطیع بحکم مقتضای وقت باشد، یعنی اگر زمانی اقتضای ترك اختيار میکند آنرا ترك نماید، و هرگاه وقتی مقتضای انبساط خاطر و شادمانی بود منبسط گردد، و اگر لحظاتی ایجاب قبض و گرفتگی خاطر نمود منقبض شود، خلاصه اینکه در هر حال بمقتضای آن حال رفتار نماید، و خود را همیشه مقید بیک حکم از احکام حقیقت ننموده و فقط بدان عمل نماید بلکه بجایگزینی حقیقتی، از حقیقت قبل رها، و ترك آنرا مینماید. و اما کسیکه مقید یعنی پای بند بحق تعالی بوده باشد، هیچگاه نمیتواند از او منفك شود (زیرا غیر از حق چیز دیگری در نظر او نیست که او را رها کرده و مقید بدیگری شود) بلکه دائماً و در همه احوال با حق خواهد بود، زیرا اوقابض در حال قبض و باسط در حال بسط است و او است سبب مرگ و زندگی موجودات.

کلمه (۲۳۴)

قال: اسرة الاقوال للعمال، واسرة الاحوال للابطال.

ترجمه متن: هر کس را اقوال (اقوال شریعت) اسیر کند او اهل عمل است، و هر کس را احوال و حالات حقیقت اسیر کند او پهلوان و شجاع است.

شرح کلمه (۲۳۴)

اقول: الابطال جمع بطل وهو الشجاع، یعنی من تقید باقوال الشریعة فهو صاحب العمل، ومن تقید باحوال الحقیقة فهو البطل الغالب فی جهاد النفس والشیطان.

ترجمه شرح: ابطال جمع بطل و بمعنی شجاع و پهلوان است، یعنی هر کس مقید باقوال شریعت باشد قهراً او صاحب عمل است و هر کس مقید باحوال حقیقت و احکام آن است او پهلوانی است شجاع که در جهاد نفس و شیطان پیروز شده است.

کلمه (۲۳۵)

قال: من اسره العلم فهو طالب ومن اسره الحقيقة فهو راغب ومن اسره الحق فهو ذاهب.

ترجمه متن: هر کس اسیر علم شود او طالب ثواب است، و هر کس اسیر حقیقت است او راغب در عمل است، و هر کس اسیر حق است او از هر ثوابی و رغبتی گذشته است.

شرح کلمه (۲۳۵)

اقول: ای طالب! ثواب را با عمل به، و الراغب من تقید به من الحقيقة، والذاهب عن كل رغبة وطلب.

ترجمه شرح: هر کس را علم اسیر کند او طالب ثواب است، و هر کس را حقیقت اسیر کند او راغب در عمل است نه طالب ثواب، و هر کس را حق اسیر کند از ثواب و رغبت گذشته است.

الباب الواحد والعشرون (بیست و یکم)

فی المقامات والاحوال

کلمه (۲۳۶)

قال: المقامات كلها لاهل العجز، والسیر لاهل الطلب، و الحركات لاهل النقوس، والتعلق لاهل الغفلة، والمقامات مکر، والسیر بعد، والحركات تجربة، والتعلق فتنة.

ترجمه متن: مقامات و منازل متعلق باشخاص عاجز است که نمیتوانند از آن تجاوز کنند، و سیر و سلوک برای اهل طلب و حدیث است، و حرکات بدنی در عبادات جهت صاحبان نفوس است و تعلق یعنی توقف در یک مقام و منزل از اهل غفلت است. و البته مقامات مکر و خدعه و فریب است، و سیر نمودن بجهت بعد است، و حرکات سبب تزکیه نفوس است، و تعلق بزینت های فریبنده دنیا باعث فریفته شدن است.

شرح کلمه (۲۳۶)

اقول: اعلم ان للسائرین الى الله بسائر هم والذاهبین الى حضرته بقلوبهم فی الطريق منازل، هی مقامات يقوم فیها العبد لاقامة رسم العبودية، كالتوبة

والزهد، والصبر، والتوكل، وغيرها، وجوازه من كل مقام الى آخر ليس بالانخلاع عنه بل بالانخلاع عن التقيد بذلك لان التقيد تخلف فالمجاوز عن المقامات الى مقعد صدق عندملك مقتدر يستصحب صفاء كل مقام، وتفاوتها من غير ان تقيد بها فالتقيد بمقام لمن هو عاجز متعلل بنسيمة من روضة، وذلك مكر به لان المقيد بمقام شريف لا يعرف لشرفه ونسبه الى الله انه مقيد بالغير والمقام غير الحق فهو كالممكور المخدوع بشيء يظنه غيره، والسير في المقامات لمن يطلب مفقوداً وهو البعد عن المطلوب لان المطلوب في الحقيقة عين الطالب احتجب به عنه حيث يظنه غيره، والسير دليل هذا الظن، ومن يطلب شيئاً في غير موضعه لا يجده لبعده عنه. واما الحركات البدنية في العبادات فهي لاهل النفوس اى اقيمت لتزكية النفوس عن دنس الهوى والطبيعة بمخالفتها في ارادتها، ويحتمل معنى آخر وهو ان اهل العبادات البدنية العاطلين عن المعاملات القلبية والمجاهدين السرية يبتغون به الجنة وثوابها وفيها حظاً انفسهم، ومعنى قوله: « تجربة » تزكية على الاول، واستعمال على الثانى، واما التعلق بشيء من المقامات والاحوال والامور الدنيوية فهو لاهل الغفلة عن شهود جمال الحق و الا مازاغ بصرهم عنه الى الزينة المموّهة وهو فتنة لاهل النظر.

ترجمه شرح : بدان آنها ئيكه بسوى خدا با باطنشان سير ميكند و بحضرت او با قلوبشان ميروند براى آنها دراين راه منازل و مقاماتى است كه سائرين الى الله براى ايفائى وظائف و مراسم بندگى در آن منازل و مقامات توقف ميكند و اداى وظيفه مينمايند، مانند: توبه، وزهد، وصبر و توكل وغيره كه اينها را منازل و مقامات سالكين گويند، و هر سالكى كه از يك مقام ميگذرد و بمنزل ديگر ميرسد، معنى آن اين نيست كه آن مقام را رها ميكند و مقام ديگرى را ميگيرد بلكه معنى اينست كه از مرتبه بمرتبه بالا ترى صعود ميكند و از تقيد بآن مقام تجاوز ميكند (باصطلاح اهل معرفت خلع و لباس نيست بلكه لباس بعد لباس است) زيرا مقيد شدن ب يك مقام، عجز و خطا است، پس آنها ئيكه از يك مقام تجاوز ميكند و بمقام بالا ترى پيش پادشاه مقتدرى ميروند، صفا و كمالات مقام پائين و تفاوت دو رتبه را با خود ميبرند بدون اينكه مقيد بآن مقام باشند، و تقيد بمقام

تعلق بکسانی دارد که ناتوان هستند و بیک نسیم از بوستان حقیقت هست میشوند [و این تقید مکر است نه لطف زیرا کسی که مقید بیک مقام شریف است بسبب شرافت و موقعیت آن، تقید و پای بند بودن خود را بدان مقام حس نمیکنند و می‌پندارند که بحقیقت و واقعیت رسیده]؛ و مانند کسی است که خدعه شده و فریب خورده باشد و گمان کند که حق همان است که او رسیده است. (و اما مقام ثانی) یعنی سیر نمودن، و طی منازل متعلق بآنهایی است که کم شده را طلب میکنند و طلب کردن مال کسی است که از مقصود بدور باشد و خیال کند میان او و مقصد و مقصود فاصله هست که میخواهد خود را بدانجا برساند، در صورتیکه طالب و مطلوب یکی است و عاقل و معقول متحد است و او خیال میکند که از حق جدا است.

بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمیدیدش و از دور خدا یا می‌کرد
 و روی این تصور و تخیل سیر و حرکت میکند، و بدیهی است که هر کس چیزی را در غیر موضع آن طلب کند با او نخواهد رسید. (اما قسمت سوم)
 یعنی تخصیص حرکات باهل نفوس، مقصود آنست که حرکات بدنی در عبادات مانند نماز خواندن و حج رفتن و غیره، اینها مربوط باهل نفوس است یعنی برای تزکیه نفس از آلودگیهای هوی و طبیعت است که برخلاف تمایلات نفسانی رفتار نماید؛ و احتمال دارد که معنی کلام مصنف این طور باشد :
 یعنی اهل عبادات بدنی از مشاهدات و مقامات قلبی غافل هستند و بسبب این عبادات از خدا بهشت میخواهند که در آنجا به حظوظ نفسانی برسند ؛
 و معنی قول مصنف که فرمود: حرکات تجربه است، بنا بر احتمال اول،
 یعنی حرکات بدنی تزکیه نفس است، و بنا بر احتمال دوم، یعنی حرکات بدنی،
 برای حظوظ نفسانی است که در بهشت حاصل شود. (و اما بخش چهارم)
 که تعلق به مقامات باشد، یعنی تقید به مقامات و حالات و اموری که متعلق

باهل غفلت و مربوط بکسانی است که از مشاهده و جمال حق عاجز و دور هستند و بزینت‌های فریبنده دنیا گرفتار و فریفته شده، از حق و حقیقت غافل گشته‌اند.

کلمه (۲۳۷)

قال: المقامات لاهل العجز للتعلل، واما خواص الحق فنقامهم عندمليك مقتدر.

ترجمه متن: مقامات برای اهل عجز است چنانچه گذشت که بسبب عاجز بودن از طی همه مقامات بهمان مقامی که رسیده اکتفا می‌کنند ولی خواص اولیاء خدا پیش پروردگار خود هستند.

شرح کلمه (۲۳۷)

اقول: التعلل بالشیء التسلی به و هو مطاوع علل. يقال: علل الصبی بالطعام عن اللبن فتعلل، والعالة بالضم والتعلة ما تعللت به، واصل العالة بقية كل شیء وطالب الحق اذا تقيد بمقام يقوم فيه لله كالتعلل به لانه يتسلى عن مطلوبه بشیء له نسبة اليه ولو لان المقام له نسبة الى الله لما سكن طالبه اليه فالمقام كعلال يتعلل به الى ميقات اللقاء كما انشد في معناه «شعر»

اذا ما طمعت الى ريقه جعلت المدامة منه بدیلاً
و این المدامة من ريقه و لكن اعلل قلباً علیلاً
واهل الله وخاصته المهيمون اليه عن كل مقام خلصوا عن التعلة بالغير الى قرب المحبوب.

ترجمه شرح: تعلل بچیزی بمعنی تسلی خاطر نمودن بآن چیز است، و تعلل صیغه مطاوعه از ریشه علل است (باب تفعل برای مطاوعه فعل است و در علم صرف گفته شده) مثلاً میگویند: تسلی دادند بچه را به طعام، عوض شیر خوردن؛ بچه هم قبول تسلی نمود و به طعام قانع شد. و کلمه: علاله بضم عین و تعلله مثل تبصره آنچه را گویند که انسان باو قناعت و اکتفا میکند و اصل معنی علاله باقیمانده هر شیء است.

حاصل اینک‌که سالکین طریق حق هرگاه بمقامی از مقامات عرفان برسند و در آن متوقف گردند ، خود را بدان مقام تسلی میدهند زیرا که آن مرتبه را منسوب به حق تعالی میدانند ، و اگر منسوب به پروردگار نبود هیچگاه آنرا قبول نمیکردند و آرامش قلبی بدان نمییافتند . بنابراین مقام مزبور تسلی بخش خاطر آنها است تا روز میعاد و ملاقات ایزد متعال ؛ چنانچه مضمون این معنی در اشعار ذیل سروده شده :

وقتیکه آرزوی لعاب دهن محبوب را میکنم

عـوض آن شراب میآشامم

و کجا شراب بآب دهن محبوب میرسد ؟

ولکن بناچار قلب علیم را بدان تسلی میبخشم

و اما اولیاء و خاصان حق از همه مقاماتی که مظاهر حقند گذشته

و چیزی غیر از وصول به محبوب راضی نمیشوند .

کلمه (۲۳۸)

قال: الدخول فی المقامات بغير الاذن عمل السارق فاذا اخذوا قطع

ایدیهم .

ترجمه متن: یعنی داخل شدن به مقامات مخصوصه عرفان باید باذن

خدا باشد والا سارق محسوب گشته و دستهای او را میبرند .

شرح کلمه (۲۳۸)

اقول: القائمون فی الاشياء بالله ولله من اهل القرب لا يدخلون فی

شیء من المقامات الا باذن من الله فلو دخلوا فی مقام التصرف فی الخلق لا باذن

من الله قطع الایدی قال الله تعالی فی حق النبی صلوات علیه و آله: « ولو تقول

علینا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین» (۱) اشاره الی انه متصرف بالله لصدقه

۱- سوره الحاقه (۶۹) آیه ۴۴ و ۴۵ .

فی دعوی النبوة و ما اخبر عنه ولولاه لما كان متصرفاً بالحق بل مأخوذاً عنه
بالیمن التي هی صورة الصدق .

ترجمه شرح : یعنی مقربان درگاه خدا و آنهایی که در همه کار
با خدا و برای خدا کار میکنند ، بهیچ مقامی قدم نمیگذارند مگر
با اذن و اجازه خدا و اگر کاری بدون اذن خدا کنند دستهای آنها را
قطع میکنند ، چنانچه در آیه شریفه خداوند متعال درباره پیغمبر خود
میفرماید : « اگر (محمّدص) چیزی را درباره ما از جانب خود و بدون
اخذ پروانه از طرف ما بگوید : هر آینه بگیریم از وی دست راست او
را » این آیه اشاره است بر اینکه پیغمبر اکرم تصرفات و کارهای او
در دعوی نبوت و خبر دادن از جانب حق ، باذن خدا بوده والا نمیتوانست
کاری کند بلکه در صورت افتراء دست راست او هم که علامت راستی و درستی
است از او گرفته میشد .

کلمه (۲۳۹)

قال : رایت هلاک المریدین فی اثنین فی الجهل بالاحوال والخروج
منها قبل الدخول فیها .

ترجمه متن : یعنی هلاکت سالکان راه خدا در دو چیز است ،
یکی عدم آشنائی باحوال ، و دیگری خارج شدن از حالی پیش از برقرار
شدن در آن حال .

شرح کلمه (۲۳۹)

اقول : الحال نازل من الحق لم یستقر بعد فاذا استقر فهو مقام ،
ومن السائرین من یطلب الجواز عن حال قبل استقراره ، لکونه مخلوقاً من
عجل و هو یظنه مستقراً للجهل بحقایق الحال و المقامات فهو کالخارج عن
مقام قبل الدخول فیه و فی ذلک هلاک ؛ فکذا لك عند الجهل بالحال و

الخروج منه قبل استقراره سبب هلاك المريدین وانما عدل لانه یظنه فی حاصل وهو فی فائت .

ترجمه شرح: حال آن چیزی است که از جانب خداوند بقلب سالک میرسد، مانند: رضا و توکل و صبر و غیره. ولیکن ثبات و دوامی ندارد و زود از بین میرود و حال دیگری بجای آن میآید، و اگر ثابت و برقرار گردد آنرا مقام گویند (پس حال توکل غیر از مقام توکل است) و اشخاصی که سالک و سائر الی الله هستند گاهی بسبب عدم آشنائی و نداشتن راهبر از روی عجله میخواهند از حالی به حال بالاتر روند پیش از آنکه حال قبل برای صاحب حال مستقر گردد، و این دگرگونی در سیر، برای سالک بتصور آنست که وی حال مزبور را برای خود ثابت و محقق میپندارد، و این عمل هم بسبب عدم آشنائی سیرکننده بحالات و مقامات میباشد، و چنین کاری (خارج شدن از حالی قبل از تحقق و برقرار شدن آن) بمانند خارج شدن از حالی است قبل از داخل شدن بر آن، و این سیر نابجا بمثابه نوعی طفره و موجب هلاکت صاحب آن خواهد بود. و همچنین خارج شدن از حالی قبل از ثبات و استقرار آن، بسبب جهل مرید سالک بحال، باعث نابودی سالک خواهد گردید، و عدول مزبور بتصور استقرار حال است در صورتیکه اینطور نیست.

الباب الثانی و العشرون (بیست و دوم)

فی الطاعة و التقرب

کلمه (۲۴۰)

قال: الطاعة عبادة، والصبر علیها ارادة والشكر فیها استزادة.

ترجمه متن: اطاعت حق عبادت است، و صبر بر عبادت اراده قلب

است، و شکر بر طاعت خدا باعث مزید عبادت است.

شرح کلمه (۲۴۰)

اقول: یعنی ان الطاعة الحقیقه ما ینتفی عنها کراهیه الطبع و یصدر عن النفس لیسرها و سهولتها کالعادة و الذی لم یباغ هذا المبلغ و وجد فی طاعته کراهیه من الطبع و صبر علیها فلذا لک یعینه ارادة القاب علی کراهیه الطبع و من رأى الطاعة الجاریة علیه نعمة من الله تعالى فی حقه لاعمالا منه لله فقد شکرها و الشکر یتجلب المزید و من الزیادة فی الطاعة زوال الکراهیه فیها .

ترجمه شرح : اطاعت حقیقی آنست که از روی کراهت طبع نباشد و از روی میل نفسانی و بآسانی و سهولت مانند افعال عادی از انسان صادر شود . و هر عبادت و اطاعتی که این طور نباشد و با کراهت طبع از آدمی صادر گردد ولی سالک صبر بر آن بنماید ، این نوع عبادت دلیل بر اراده سالک است که با عزم جزم بر کراهیت نفس غلبه پیدا کرده . و هر کس اطاعت و عبادتی را که بجا میآورد از طرف خداوند متعال ، و با توفیقات او بداند و آنرا نعمتی از نعمتهای او فرض کند و شکر پروردگار را در مقابل این نعمت بجای آورد ، البته موجب مزید توفیقات در عبادت و بندگی خواهد گردید ؛ و از جمله خواص شکر نعمت آنست که کم کم کراهت طبعی از میان میرود و سالک از روی میل نفسانی عبادت حق تعالی را بجا میآورد .

کلمه (۲۴۱)

قال : التروّح الى الطاعات شرك .

ترجمه متن : احساس خوشی و راحتی در عبادات شرك است .

شرح کلمه (۲۴۱)

اقول: یعنی من تروّح فی طاعته الى طاعته فهو مشرك ، لانه اشرك بمعبوده حیث وجد الروح من غیره کما وجد منه فان الطاعة غیر المطاع .

ترجمه شرح : یعنی هر کس که از عبادت و اطاعت خود احساس

راحتی و خوشی کند او مشرک است، زیرا یافتن راحتی را، هم از ناحیه حق و هم بوسیله طاعات، شرک می باشد، بدینجهت که طاعت و عبادت، غیر از خداوند مطاع است.

کلمه (۲۴۲)

قال: الشغل في الله شغل عن الله.

ترجمه متن: کسیکه فقط توجه او بعبادت خداست، او از خود خدا غافل است.

شرح کلمه (۲۴۲)

اقول: أي الشغل في طاعة الله بطاعته وهو شغل عن الله.

ترجمه شرح: یعنی مشغول شدن از خدا بعبادت خدا (وعدم توجه باصل معبود) غافل شدن از حق تعالی است.

کلمه (۲۴۳)

قال: الذكر التسلي، والتذكُّر التجلي، والطاعة التحلي، والمعرفة التخلي.

ترجمه متن: ذکر حق موجب تسلی و آرامش قلب است، و ذکر نمودن خدا عبد خود را با تجلی حق است، و طاعت سبب تحلیه و زینت عبد، و معرفت خدا سبب تخلیه باطن است.

شرح کلمه (۲۴۳)

اقول: قد سبق القول بان الذكر وصف العبد، والتذكُّر ذكر الرب عبده ان يتجلى له وطاعة العبدان يتجلى جوارحه واركانه وقواه بحلية العبودية لربه ومعرفة ان يتخلي عن كل شيء سواه.

ترجمه شرح: سابقا گفته شد که «ذکر» وصف عبد است یعنی ذکر نمودن عبد پروردگار خود را و تذکار یاد نمودن خدا است مربنده خود را و معنی کلام آنست که یاد نمودن عبد خدای خود را بعلت فراموش کردن

تمامی هم و غم خود و توجه داشتن بخدا است. و یاد نمودن خدا عبد خود را بسبب تجلی او است بر باطن عبد و اطاعت و عبادت بنده پروردگار را آنست که اعضاء و جوارح خود را زینت دهد بآرایشات بندگی، و شناسائی حق با تخلیه باطن از جمیع ماسوی الله است.

کلمه (۲۴۴)

قال: اعمالی کلهازنا نیر فی وسطی لا قدر عقدها بتوحیده و قطعها لتوحیده ترجمه متن: یعنی اعمالم را مینگرم مانند زنا نیست (۱) که ترسایان بکمر خود می بندند و ترسا بودن خود را بوسیله آن نشان میدهند و من قادر نیستم آنرا برای توحید او ببندم (چون رؤیت اعمال شرك است) و نمیتوانم آنها را بدور بیاورم چون دستور است.

شرح کلمه (۲۴۴)

اقول: الزنا نیر جمع زنا ریشه عبدة الاصنام فی اوساطهم، یعنی ان التعبد لما اقتضى عابداً ومعبوداً وذلك نوع من الشرك لا ثبات الوجودین، فاعمالی کلهامثابة الزنا نیر المشدودة فی وسطی وانا متحیر بین عقدها و قطعها فلا اقدر عقدها ای الاتیان بها بتوحیده ای بما یثبت التوحید لانه یتلزم الشرك ولا اقدر قطعها لتوحیده ای لاجل التوحید.

ترجمه شرح: زنا نیز جمع زنا است که بت پرستان بکمر میبندند یعنی چون عبادت مقتضی عابد و معبود است، و این دوئیت خود نوعی از شرك و لازمه آن اثبات دو وجود میباشد؛ پس اعمال من بمنزله زنا است که بکمر بسته شده و من متحیرم که این اعمال را برای توحید خدا بجا آورم و بوسیله آن توحید را ثابت کنم، و حالیکه این عمل شرك است، چون مستلزم دوئیت است. و یا اینها را ترك کنم برای اثبات توحید حق، خلاصه کلام اینکه متحیرم طاعات و اعمالی را که شائبه ریا و خودنمایی در آنها

می‌رود بجا آورم؟ چون لازمه بندگی، عبادت است؛ و یا آنها را ترك كنم برای اینکه لایق درگاه نیست و موجب شرك است.

کلمه (۲۴۵)

قال: التقرب الى الله ببذل الدنيا فعل الصالحين، والتقرب الى الله ببذل النفس فعل المریدین، والتقرب الى الله بالله فعل العارفين .

ترجمه متن: یعنی: تقرب بحق یافتن با بذل مال دنیا کار صالحین است، و تقرب به پروردگار، با دادن نفوس کار مریدین و سالکین میباشد، و تقرب بخدا با خود خدا کار عارفان است .

شرح کلمه (۲۴۵)

اقول: اراد بالصالحين اهل الشريعة الذين عمروا ظاهرهم و باطنهم بالصلاح، وبالمریدین اهل الطريقة الذين خربوا وجودهم بكسر النفس و افناء حظوظها، وبالعارفين اهل الحقيقة القائمين بوجود الحق بعد فناء وجودهم. ترجمه شرح: مراد مصنف از صالحین اهل شریعت است که ظاهر و باطنشان را با اعمال صالحه آباد کرده و آراسته اند و مقصود از مریدین اهل طریقت است که وجود خود را باشکستر (کشتن) نفس و فانی نمودن آن و ترك حظوظ خراب نموده و از بین برده اند، و مراد از عارفین اهل حقیقت و آنها هستند که بعد از فناء وجود خودشان باقی بقاء حق میباشند.

الباب الثالث والعشرون (بیست و سوم) فی الورع

کلمه (۲۴۶)

قال: الورع رفع الطمع عن كل الشبهات .

ترجمه متن: ورع طمع بریدن از جمیع شبهات است.

شرح کلمه (۲۴۶)

اقول: هذا ابلغ من قول القائل انه «ترك الشبهة» فانه قد يترك الشبهة من غير رفع الطمع عنها.

ترجمه شرح: این عبارت مصنف در تعریف ورع رساتر و بهتر از

توصیفی است که درباره آن گفته اند: «ورع ترك شبهه است» زیرا گاه ترك شبهات میشود بدون اینکه طمع از آن بریده شود، یعنی آدمی میل باورا دارد.

کلمه (۲۴۷)

قال: من تورع بالحقیقة وجد الدنيا حراماً والاخرة شبهة: ووجد الحق مفرداً، لم يمتز مع الحرام، ولم يقف مع الشبهات.

ترجمه متن: کسی که حقیقتاً اهل ورع باشد و یا قبول ورع بسبب تجلیات الهی کند، دنیا را بر خود حرام و آخرت را مشتبّه و شبهه ناک مییابد و همچنین حق تعالی را منحصر، و جدا از ماسوی الله می بیند. و در اینجا حال است که سالک با حرام که دنیا باشد کاری ندارد و با آخرت نیز که از مشتبّهات است درنگ میکند یعنی با آخرت هم اعتنائی ندارد.

شرح کلمه (۲۴۷)

اقول: هذا ابلغ من الابلغ لانه جعل الدنيا باسرها حراماً والاخرة شبهة فالمتورع من يتركها والذي لا ملاسته بينه وبين الحرام والشبهة يجد الحق مفرداً وهذا الورع صفة اهل الله كما ورد: «الدنيا حرام على اهل الاخرة والاخرة حرام على اهل الدنيا وهما حرامان على اهل الله»، ومحل «لم يمتز مع الحرام»، الى الاخرة نصب اما على الصفة «لمفرداً» او على الحال من الضمير في وجد.

ترجمه شرح: این فقرات از کلام مصنف در توضیح معنی ورع بلیغ تر از کلمه سابق بلیغ او است: زیرا دنیا را بطور کلی برای اهل ورع حرام قرار داده و آخرت را شبهه ناک شمرده است، پس اهل ورع کسی است که مشتبّه را که آخرت باشد بر خود حرام کند و آنرا ترك نماید، و قهر اشخصی که هیچ نحو تماسی بین خود و حرام و مشتبّه نداشته باشد او حق را منفرداً و تنها و واحد خواهد دید، و این گونه ورع مخصوص اهل الله است چنانچه در روایت آمده: «که دنیا بر اهل آخرت، و آخرت بر اهل دنیا، و دنیا و آخرت

هر دو براهل الله حرام است» (و معنی حقیقی ورع اینست) و قول مصنف که فرمود: «ولم يَمْضِ مع الحرام» تا آخر محلاً منصوب است یا برای اینکه جمله صفت لفظ «مفرداً» باشد، و یا حال است از ضمیری که در «وجد» مستتر و پنهان میباشد؛ (و احتمال دوم صحیح تر است).

کلمه (۲۴۸)

قال: مع الشبهات يمسك سیر القلب و يحبس الازدياد.

ترجمه متن: ارتکاب چیزهای شبهه ناک باعث توقف سیر قلب است و موجب حبس شدن از زیادتى سیر است.

شرح کلمه (۲۴۸)

اقول: انما يمسك الوقوف مع الشبهات سیر القلب، لانه يتردد فيها فلا يقدر على السير ويشدّ [يسدّ] تردد طریق المزيد عليه.

ترجمه شرح: علت اینکه بهنگام ارتکاب شبهات قلب از سیر بسوی تکامل باز میماند آنست که در اینحال برای قلب تردیدی حاصل میشود و دیگر قادر بر سیر خود نیست، پس قهراً راه زیادتى سیر بر سالک مسدود میگردد.

الباب الرابع والعشرون (بیست و چهارم) فی الفقر

کلمه (۲۴۹)

قال: الفقر بحر البلاء والعلم سفينة والوجد موجه، فاذا جاء الموج غرق السفينة.

ترجمه متن: فقر دریای بلاء، و علم کشتی اواست، و وجد موج آن میباشد پس وقتی که موج آمد کشتی غرق میشود.

شرح كلمه (۲۴۹)

اقول: الفقر في اللغة بمعنى الاحتياج الى الغير فيعم ماسوى الله ، قال الله تعالى : « يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو لغنى الحميد » (۱) وفي العرف بمعنى عدم التملك فيخص ، وله رسم وهو عدم تملك شيء من الدنيا ، وحقيقة وهي عدم التملك مطلقا ، و يدخل فيه المقامات والاحوال والذات و الصفات بمعنى ان صاحبه لا يرى لنفسه ملكا في الدنيا و الاخرة فكل منسوب اليه من الزهد والصبر والتوكل والرضا والمحبة والعلم والقدرة والارادة، بل الوجود والذات لا يراه له، وهذا الفقر لوقدر له التصرف في جميع الدنيا لا يقدح في فقرة وقوله : «الفقر بحر البلاء» يتجه حملة على الفقر العام والخاص فعلى الاول معناه الاحتياج الى الغير بحر البلاء لان المحتاج في وجوده الى موجد يكون مأمورا تحت تصرفاته وتغليباته فلا يثبت له وجود بالذات. والعلم كالسفينة يمسكه عن الغرق حتى اذا جاء موج الوجد واغرق سفينة العلم وما يمسكه من الوجود واستهلك الواجد في الوجود نجا من بحر البلاء . وعلى الثاني ان الفقر الرسمي بلاء من الله ليبلى عبده بذلك أيصبر لله و يتوكل عليه ام لا؟ والعلم بان الله هو الرزاق المبين سفينة تنجيه من الغرق في بحر البلاء للاهتمام بالرزق وتحتاج الى هذه السفينة ما لم يتلاطم البحر ولم يدركه موج الوجد فاذا جاء الوجد واغرق السفينة واستغرق الواجد في الوجود لم يحتج حينئذ الى حفظ العلم اياه بل ينجوا من الفقر و يصير غنيا بالله .

ترجمه شرح : فقر در لغت بمعنی محتاج بودن بديگری است ، واين معنى شامل همه موجودات است جز خدا ، زیرا جميع ماسوى الله چون ممكن الوجود هستند احتياج بواجب الوجود و پروردگار دارند، و خداوند متعال در قران مجيد فرمايد : «ای مردم شما محتاج بخدا هستید

و خداوند بی‌نیاز و ستوده می‌باشد» و در اصطلاح اهل عرف بمعنی مالک نبودن است و این معنی نسبت بمعنی اول اخص است (زیرا بعضی از افراد بشر مالک چیزی هستند و بعضی نیستند) و برای فقر رسمی است یعنی صورت ظاهری و او آنکه انسان در دنیا نباید مالک چیزی باشد . و حقیقتی نیز برای فقر وجود دارد و آن اینست که سالک مطلقاً مالک هیچ چیز نباشد ، اعم از مادیات و یا معنویات و این معنی شامل مقامات و احوال و ذات و صفات هم می‌باشد ، یعنی شخص فقیر خود را مالک هیچ چیزی نداند چه در دنیا و چه در آخرت و هر چه که منسوب باو است از زهد و صبر و توکل و رضا و محبت و علم و قدرت و اراده ، بلکه وجود و ذات؛ متعلق بخود و برای خود نداند . و اینگونه فقر منافاتی با جمیع تصرفات فقیر در دنیا اگر برای او مقدور باشد ندارد و ضرری بفقر او نمی‌رساند . و قول مصنف که گفته : «الفقر بحر البلاء» توجیه آن، هم بفقر بمعنی العام (احتیاج بغیر) و هم بفقر بمعنی الخاص (مالک نبودن) صحیح است؛ و بنابر توجیه اول معنی چنین میشود : احتیاج بغیر دریای بلا و گرفتاریها است ، زیرا کسیکه در وجود خود محتاج بغیر و در جمیع شئون ، تحت تصرفات و مغلوبیت دیگر کس است، ذاتاً برای او وجودی متصور نیست . (و عظیم‌تر از این بلایی نیست که انسان در همه چیز حتی وجود خود نیازمند بغیر باشد) و در اینصورت علم مانند کشتی است که سالک را از غرق شدن در دریای بلا ننگه‌میدارد تا هنگامیکه امواج سهمگین وجد و طرب هجوم آورده و کشتی علم را غرق نموده ، و وجود واجد را در موجود مستهلک و فانی نماید ، در اینحال فقیر از دریای بلا نجات پیدا می‌کند (زیرا متحد با وجود غنی مطلق و متصف باوصاف او میگردد) .

و بنا بر معنی دوم فقر بلائی است از ناحیه خداوند که بدین وسیله بنده خود را امتحان میکند، که آیا برای خدا صبر میکند و توکل او به پروردگار هست یا خیر، و علم باینکه خداوند رزاق مبین است سفینه است که فقیر را از غرق شدن در دریای بلایجات می دهد، چون عمده گرفتاری و کوشش انسان در طلب روزی است. و در این صورت هم احتیاج بعلم تا وقتی است که دریا تلاطمی نداشته باشد و فقیر در خطر اهواج و جد واقع نشود ولی هرگاه وجد پیدا شد و امواج آن، کشتی علم را درهم شکست و واجد در موجود فانی گردید در این حال دیگر احتیاجی بعلم نیست تا اینکه او را محافظت نماید، بلکه از فقر و فلاکت نجات پیدا میکند و بسبب فانی شدن در دریای هستی و وجود غنی مطلق، بی نیاز و مستغنی میگردد.

کلمه (۲۵۰)

قال: الفقر الخالص الذي لا يبقى عليه من موافقة الحق في حقيقة فقره الا مباينة اسمه من اسمه.

ترجمه متن: فقیر خالص کسی است که در حقیقت فقر یعنی همه اوصاف و صفات با حق تعالی موافق باشد مگر در یکی از اسماء که او غنی است و این فقیر و الا در سایر صفات با هم متحد و واحد هستند.

شرح کلمه (۲۵۰)

اقول: یعنی الفقیر الحقیقی هو الذي يتخلق بجميع الاخلاق الربانية و يوافق الحق في كل اسم و صفة الا في اسم خاص الذي يتميز به الواجب عن الممكن و لا مشاركة فيه بحال و هو اسم الغنى فان الله ينفرده و لا يشترك فيه احد و كل ما سواه فقير اليه و انما يكون الفقير الحقیقی كذلك لانه فان عن وجوده بالكلية باق ببقاء الحق بعد الفناء . فان قيل استثناء اسم الغنى خلاف قول المحققين ان الانسان يصلح فطرته للتسمي بجميع الاسماء الالهية، اجيب بانه لا يصير غنيا بذاته عن كل ما سواه بل يمكن له ان يصير غنيا بالله عما سوى الله و الله غني بذاته عن كل ما سواه فالعبد في غنائه فقير الى غيره .

ترجمه شرح: یعنی فقیر حقیقی کسی است که متخلق باشد بجمیع اخلاق الهی و موافق حق باشد در هر اسمی و صفتی مگر در يك اسم خاص که بوسیله آن واجب از ممکن امتیاز پیدا میکند و دیگر کسی در آن شريك نیست و آن اسم «غنی» است که خداوند متعال در آن اسم منفرد است و کسی در آن مشارکت ندارد و همه موجودات محتاج به او هستند و جهت اینکه فقیر حقیقی در تمامی اسامی و صفات کمال با خدا شريك است غیر از يك اسم آنکه او از وجود خود فانی و باقی ببقاء حق است. و اگر کسی اشکال کند که چرا اسم غنی را استثناء نمودید و گفته شد که فقیر با خدا در آن اسم شريك نیست در صورتیکه محققین فرموده اند که فطرت انسانی لایق متصف شدن بجمیع اسامی الهیه است. در جواب این اشکال گفته اند که: بالآخره فقیر بالذات غنی بالذات نمیشود و لو بهر مقام شامخی هم برسد، بلکه ممکن است که بسبب خداوند غنی از ما سوی الله بشود، ولی حق تعالی بذاته مستغنی از غیر خود است، اما عبد در عین غناء خویش، فقیر بغیر، یعنی محتاج بحق سبحانه و تعالی است.

کلمه (۲۵۱)

قال: محبة الغنى لربه ممزوجة بالعطية ومحبة الفقير لربه خالصة للمعطي
فحقيقة الغناء وجود العطية وحقيقة الفقر عدمها.

ترجمه متن: محبت غنی لربه نسبت بخدای خود آلوده بعطیه است یعنی خدا را برای عطیه که باوداده است دوست میدارد، ولی محبت فقیر خالص است پس حقیقت غنا، بودن عطیه و مال دنیوی است، و حقیقت فقر با نبودن آن است.

شرح کلمه (۲۵۱)

يفضّل الفقير على الغنى بتفضيل محبته على محبته، وذلك ان محبة الغنى غير خالصة اذ هي ممزوجة بمحبة العطية الواصلة اليه من محبوبه لان المحبوب قد يكون محبوباً لذاته وقد يكون محبوباً بالعطية الواصلة منه الى المحب، واما محبة

الفقير الذي لا عطية عنده فخالصة عن شوب العلة فهو يحب المحبوب لذاته والمراد بالغنى وجود الشخص [العطية] وبالفقر عدمها عنده وقوله «فحقيقة الغناء» الى آخره تفسير له يتميز به عن غنى الخلق الذي هو عدم الاحتياج الى الغير مخصوصاً به والفاء ليست للتعليل بل هي بمعنى الواو.

ترجمه شرح: برتری فقیر بر غنی بواسطه فضیلت او است بر آن، و این بدانجهت است که: دوستی شخص غنی مر خداوند را، بسبب آمیختگی بمحبت عطا یا و نعمتهای الهی بوی، غیر خالص است؛ زیرا محبوب آدمی گاه محبوب ذاتی است و گاه عرضی: بدان علت که بخششهایی از محبوب به محب رسیده است. و اما محبت فقیر تهی دست از مالیه دنیوی بخداوند، پاک و خالص از هر گونه آلودگیهای عرضی است، و او ذاتاً دوستار محبوب خویش یعنی خداوند میباشد. و در اینجاست که از غنی کسی است که دارای ثروت دنیوی است و منظور از فقیر شخصی است که عاری از مالیه دنیوی باشد. و قول مصنف «فحقيقة الغناء» تا آخر تفسیر همین معنی است تا که فرق گذاشته شود بین غناء مخصوص مصطلح در عرفان و غناء ظاهری که بمعنی محتاج نبودن بر غیر است و «فاء» در جمله مزبور فاء علیت نیست، بلکه بمعنی واو میباشد.

کلمه (۲۵۲)

قال: من لم يصحبه في امله ديانة، وفقره صيانة، وفي السر امانة، لم يتحقق بالفقر.

ترجمه متن: یعنی کسیکه ملاحظه دین در او نباشد و نگاهداری در فقر با او توأم نگردد و در سر امانتی نداشته باشد حقیقت فقر را واجد نیست.

شرح کلمه (۲۵۲)

اقول: شرط التحقق الفقر ثلاثة اشياء: الديانة والصيانة والامانة وعين لكل منها: الاصل للديانة والفقر للصيانة والسر للامانة ومعنى الديانة في الاصل ان يكون العبد في ذاته وجوهراً متديناً؛ ومعنى الصيانة في الفقر ان يصونه عن شوب الغنى فقد قيل: ان الفقير الصادق يتحرز عن الغنى اكثر من تحرز الغنى عن الفقر. ويحتمل

معنی آخر وهو صيانة عن اطلاع الغير عليه، ومعنى الامانة في السر يؤيده وهو ان يكون اميناً في حفظ الاسرار لا يطلع الغير عليها .

ترجمه شرح: مصنف برای تحقیق فقر و معنی حقیقی آن سه شرط لازم دانسته است که: دبانّت، وصیانت، و امانت باشد و هر يك از آن سه شرط را معین نموده، که اصالت در دبانّت، وصیانت در فقر، و امانت در سرّ بوده باشد معنی شرط اول آنست که عبد در جوهر ذات خود متدین باشد، و معنی شرط دوم آنست که در فقیر بودن خود خالص باشد و طمعی در غنا نداشته باشد و بزرگان گفته اند که: فرار فقیر صادق از غنی شدن بالاتر از فرار کردن غنی است از فقر. و احتمال میرود که معنی صیانت در فقر چیز دیگر باشد: یعنی فقیر باید طوری رفتار نماید که دیگران بر فقرا و مطلع نگردند، و این معنی را جمله سوم «الامانة في السر» تأیید میکند یعنی فقیر باید نسبت با سرار امین باشد و نگذارد کسی با سرار او آگاه گردد.

کلمه (۲۵۳)

قال: من صان الفقر صار امين الله .

ترجمه متن: هر کس در فقر خود صیانت و نگهداری داشته باشد این شخص امین الهی است .

شرح کلمه (۲۵۳)

اقول: وهذا ايضاً يؤيده و اظهر تأييده.

ترجمه شرح: این کلمه مصنف نیز تأیید جمله قبلی است بطور بهتر.

کلمه (۲۵۴)

قال : من اسره الفقر لا يجاوز حد الفقر ومن اسر الفقر جاوز حد الفقر .

ترجمه متن: هر کس را فقر اسیر کند و مالک او شود از مرز فقر خارج نمیشود، و هر کس فقر را اسیر خود سازد از حدود فقر تجاوز کرده.

شرح کلمه (۲۵۴)

اقول: ای من قیده مقام الفقر لايجاوز حده وهذا حال من يصون الفقر بالمعنى الاول و اما من قيد الفقر وملكه يجاوز حده بمعنى ان لايبالى بترك التلبيس بظاهر الفقر فانه رسمه و يعين بهذا الترك على صيانة حقيقة الفقر بالمعنى الثانى، قال بعض الصحابة (۱) الفقر والغنى مطيتان لا ابالى بايهما امتطيت .

ترجمه شرح: يعنى هر كس را مقام فقر اسير كند از حد فقر تجاوز نمي كند و اين حال كسى است كه فقر را بمعنى اول آن (احترار از غنى گشتن) لحاظ ميكند و نگه ميدارد . و اما اگر فقير خود را مهيار كرد و مسلط بر فقر خود گرديد از مرز فقر هم تجاوز ميكند و بمرتبه بالائى ميرسد و چنين فقيرى باك ندارد از اينكه در ظاهر لباس فقر را نپوشد و رسم فقر را حفظ نكند (رسم فقر آن بود كه در صورت ظاهر چيزى نداشته باشد) و با چنين ترك فقر، فقير به حفظ و صيانت فقر خود، بمعنى دوم (مطلع نساختن فقير ديگران را بحال خود) كمك كرده است يكى از اصحاب رسول خدا (ص) در اين مقوله گفته است : «فقر و غناء دومر كب سوارى هستند كه من باك ندارم از سوار شدن بهر يك از آنان (يعنى مقيد بفقر و غناء نيستم).

كلمه (۲۵۵)

قال: ليس للفقير ان يكون اسير الوقت ولكن الفقير من اسر الوقت.

ترجمه متن: فقير نبايد اسير وقت گردد، بلكه فقير آنست كه وقت را اسير خود گرداند.

شرح کلمه (۲۵۵)

اقول: يعنى الفقير الذى لايبالى بصورة الفقر والغنى، فوق الفقر ومقامه تحت تصرفه والذى يتقيد به مأمور تحته فلا ينبغى للفقير ان يكون اسير الوقت ولكن الوقت يكون اسيره.

ترجمه شرح. فقير يكد باك ندارد بصورت ظاهر، بفقر و غناى خود،

۱ - در بعض نسخ بجای «بعض الصحابه» «عمر بن الخطاب» نوشته شده.

مقامش بالاتر از فقر است، و مقام فقر در تحت تصرف او است، و لکن کسی که مقید بمقام فقر باشد البته اسیر فقر است و از حد فقر نمیتواند تجاوز کند، پس سزاوار نیست که فقیر اسیر وقت شود بلکه باید وقت اسیر فقیر گردد. (۱)

کلمه (۲۵۶)

قال: الفقر من ثلاثة اوجه فقر بفقر، وفقر لفقر، وفقر من فقر، فالفقر بالفقر مثير والفقر للفقر منيب والفقر من فقر مخيب .

ترجمه متن: فقر بر سه قسم است: یکی فقریست برای تحصیل فقر ظاهری، دیگری فقر و احتیاج برای تحصیل فقر باطنی، و سومی فقریست ناشی از فقر باطنی؛ قسم اول فقر موجب ثواب اخروی است، و قسم دوم سبب رجوع بحق است، و قسم سوم سبب حرمان از ماسوی الله میباشد.

شرح کلمه (۲۵۶)

اقول: الانابة اعطاء الثواب، والاخابة ضدها، والانابة الرجوع الى الله ووقوعه ههنا بمعنى الرجوع، استعمله كذا رعاية لتنسيق الاسجاع و تناسبها و الباء في بالفقر للمصاحبة، ومعنى الفقر بالفقر ان يكون مع الاحتياج الى طب الثواب، ومعنى الفقر للفقر ان لا يطلب به ثواب بل يكون مطلوباً لذاته ومعنى الفقر من الفقر ان لا يكون وجوده حاصلًا والاوّل مثير اي يفيد الثواب، والثاني منيب اي يفيد الانابة الى الله عن كل سواه، والثالث مخيب اي لا يفيد شيئاً من الانابة والانابة

ترجمه شرح: انابه بمعنی ثواب دادن و اخابه ضد آن است و انابه بمعنی رجوع بسوی خدا است، و لفظ «منیب» بصیغه اسم مفعول که بمعنی رجوع و رجوع شده است برای رعایت سجع و قافیه و تناسب میان الفاظ آورده شده، چون لفظ «مثیر و مخیب» بصیغه اسم مفعول آمده ازین جهت کلمه «منیب» را هم باید بصورت اسم مفعول بیاورد تا تناسب میان الفاظ محقق شود.

۱ - معنی وقت قبلاً در ص ۲۸ گذشت و در باب ۳۶ نیز خواهد آمد.

وباء در کلمه «بالفقر» برای مصاحبت است ، و حاصل معنی کلام مصنف آنست که : معنی «فقر بالفقر» طلب ثواب است و معنی «فقر للفقر» آنکه ثوابی بدان طلب نکند، یعنی فقر را بذاته دوست داشته باشد ؛ و معنی «فقر من الفقر» چنانست که وجودی از خود نداشته باشد. قسم اول «مُثِيب» یعنی بدان ثواب داده میشود؛ و قسم دوم «مُنِيب» و مفید انا به یعنی بازگشت بسوی حق تعالی و جمیع ماسوی الله است؛ و سومی «مُخِيب» میباشد ، که موجب محرومیت و نومیدی است یعنی نه ثوابی را طلب میکند و نه بازگشتی بحق تعالی دارد .

کلمه (۲۵۷)

قال: الفقر القطع یعنی فقر قطع علاقه از اسباب است .

شرح کلمه (۲۵۷)

اقول: ای قطع الاسباب اکتفاء بالمسبب

ترجمه شرح: یعنی فقر حقیقی قطع نظر نمودن از جمیع اسباب ، و اکتفا کردن به مسببات میباشد .

کلمه (۲۵۸)

قال: يأتي عليّ اوقات استغني فيها عن طلب الحاجات وان كنت في غاية الفاقات وذلك مما اري من فقر نفسي واحتياجها الي جميع شهواتها في الدنيا والاخرة ثم حقيقة الاستغناء في الوقت ينطقني بالدعاء و طلب المراد منه فاذا انا فقير من حيث افقر في الحق لا من حيث افقر في نفسي .

ترجمه متن: زمانی بر من میگذرد که از طلب حاجات بی نیاز هستم و از خدای خود حاجتی نمیخواهم و لوا اینکه در نهایت فقر و فاقه باشم ، و این بدان علت است که خود را در جمیع امور دنیا و آخرت فقیر محض و محتاج مینگرم ، و مع ذلك از درخواست حاجات صرف نظر میکنم ، زیرا در چنین وضع ، حالتی بمن دست میدهد که مستغنی بحق میگردم ، و گاه

حقیقت همین استغناء مرا بسخن درمیاورد و بمن میگوید خدای خویش را بخوان، و مراد خود را از او بطلب پس در این هنگام من فقیر هستم : اما بلحاظ اینکه محتاج بحقم، نه بدانجهت که فقر نفسانی خویش را در نظر داشته باشم .

شرح کلمه (۲۵۸)

اقول: اخبر عن نفسه بانه قائم في الاشياء بمراد الله لا بمراد نفسه وانه لا يرجع الى الله حاجة من حاجات نفسه بطلب النفس اياها وان كانت في غاية الاحتياج بل لاشارة الحق واذنه بالطلب منه فاذا هو فقير طالب لحاجته من حيث يحمله الحق على الطلب منه وعرض الفقر عليه لا من حيث تبعة النفس على ذلك ، كان ايوب (ع) مبتلى بالضرمة مديدة وما بعثه حاجة النفس على السؤال لزالته حتى اذا وجد من الله اشارة بالسؤال منه، فسئله به لا بنفسه وقال: «رب اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين (۱)» وكان موسى عليه السلام في بداية امره لا يسئل الله شيئاً من حاجات النفس احتشاماً وتعظيماً حتى امره الله بالسؤال وقال سلني ولوملحاً لعجبتك فسأله ربه وقال. «رب اني لما انزلت الي من خير فقير» (۲) وهذا الفقيرين الاستغناء بالله عن كل ما سواه ولذلك قال استغني عن طلب الحاجة واسند انطاقة بالدعاء والطلب الى حقيقة هذا الاستغناء اشارة الى ان طلبه بالله لا بنفسه .

ترجمه شرح: مصنف در این قسمت از کلام خویش از نفس خود خبر میدهد باینکه : او در تمام کارهایش بمراد و اراده الهی است و از خود اختیاری ندارد، و هیچگاه حاجات خود را بخواهش نفس از خدا نمیخواهد هر چند که در نهایت فقر و استیصال باشد، بلکه با اشاره و اذن حق حاجات خود را از او میطلبد، پس در اینحال او (مصنف) فقیری است که درخواستهای خود را از طریق کسی که پروردگار فرموده و بر او عرضه داشته طلب میکند نه برای پیروی از خواهش های نفس، چنانچه حضرت ایوب (ع) مدتی مبتلا و

۱- سوره انبیاء (۲۱) آیه ۸۳ ، ۲- سوره قصص (۲۸) آیه ۲۴ ؛

گرفتار بود و از روی خواسته و خواهش نفس از خداوند مسئلت نکرد که رفع گرفتاری از او بنماید، تا اینکه از جانب الهی باو اشاره شد که از حق تعالی سؤال کند، بدین هنگام عرض کرد: «پروردگارا مرا رنج و ضرری رسید و تو مهر بان ترین مهر بانان هستی» و همچنین حضرت موسی (ع) در ابتداء نبوت خویش چیزی از حوائج نفسانی خود را از خداوند نمیخواست بجهت تعظیم و احترام بخدا، تا آنکه حق تعالی او را امر به درخواست نمود و فرمود: «موسی حاجات خود را از من بخواه حتی نمک خمیر طعامت را» و در اینحال موسی عرض کرد: «پروردگارا هر چه از خیر خود را بسوی من فرستی همانا من نیازمندم» و اینگونه فقر الی الله، عین استغناء بالله از جمیع ماسوای است، و بدینجهت مصنف گفته: من از طلب حاجت بی نیاز هستم. و نیز نطق و کلام خود را بهنگام درخواست حاجات و طلب نیاز، باستغناء مزبور نسبت داده اشاره است باینکه درخواست او از خدا بامر پروردگار میباشد نه بخواهشهای نفسانی او.

کلمه (۲۵۹)

قال: الاسباب علل النفوس و مواضع حظها و المتعلق بالله هو الذي افنى حظ نفسه.

ترجمه متن: یعنی اسباب دنیا علل نفوس است و نفس آنها را سبب روزی میداند و حظ خود را در آنها می بیند ولی کسیکه تثبث و توکل بخدا دارد حظ خود را برای خدا فانی میسازد.

شرح کلمه (۲۵۹)

اقول: ای الاسباب و الاملاك المتحدة تراها النفوس علائق للارزاق و يتعلق بها حظها و المتعلق بالله يفنى حظها بترك الاسباب.

ترجمه شرح: یعنی نفس، اسباب و املاك را سبب روزی خود می بینند

و بر آن‌ها اعتماد پیدا میکند ، و لکن کسیکه انکال بخدا دارد حظوظ
نفسانی خود را بآترك اسباب دنیا از بین میبرد و بآنها تکیه نمیکند.

کلمه (۲۶۰)

قال : الفقير الخالص الذي لا يملك مع الله ملكا ولا يفقد من سره حقيقة
الملك .

ترجمه متن: فقیر خالص و حقیقی کسی است که باوجود خداوند
خود را مالک ملکى نمیداند و در عین حال حقیقت مالکیت و تصرف در
امور از قلب او گم نمیشود .

شرح کلمه (۲۶۰)

اقول : الملك بالكسر اسم لما هو تحت التصرف و بالضم صفة يقتدر
بها صاحبها على التصرف في الاشياء و نفاذ الحكم في الامور و كل متصرف
غير الله لا يقدر على تصرفه في ملك الا بقط في هذه الصفة على قدر ما قدره
الله و لا قدرة على التصرف في هذه الصفة بالائتاء و النزع الى الله ليفرده
بمالكية الملك و ايتائه و نزعها ، و قوله : «الفقير الخالص» اى الحقيقى ، الذى
لا يملك مع الله ملكاً اى لا يتخذ لغناه عما سواه. سئل الرقاق الدقاق رحمهما الله
لم ترك الفقراء اخذ البلغة مع الله الى وقت الحاجة فقال الدقاق لانهم مستغنون
بالمعطى عن العطايا ، فقال الرقاق : نعم و لكن وقع لى شىء آخر و ذلك انهم قوم
لا ينفعهم الى الله فافتهم و لا يضرهم الفاقة ادام الله وجودهم ، قوله : «فلا يفقد
من سره» اى و مع ذلك تجد من قلبه حقيقة الملك الذى يقتدر به على التصرف لغناؤه
بالله و يكون من الذين انشد فيهم شعراً :

لله تحت قبات العز طائفة	اخفاهم فى رداء الفقرا جلالات
هم السلاطين فى الانظار مسكنة	فاستعبدوا من ملوك الارض اقبالات
شعث معاشهم ، غير ملابسهم	جر و اعلى قتل الاجيال اذ بالالات

ترجمه شرح : ملك با كسر میم، اسم است بآنچیزی که در تحت

تصرف انسان است ، و باضم میم معنی وصفیت را دارد یعنی صفتی است در شخص که واجد آن میتواند در اشیاء تصرف نماید و حکم او در اشیاء نافذ و جاری باشد ، پس بنا بر این مصداق حقیقی این صفت فقط خدا است ، و او است که میتواند در تمامی اشیاء تصرف نماید و حکم او در همه چیز نافذ و گذرا باشد ، و موجودات دیگر هر چه باشند هر يك حظم مختصری از این صفت را دارند ، و بمقداری که خداوند متعال به آنها قدرت داده است میتوانند در اشیاء تصرفات بنمایند ، و همچنین فقط خدا است که این صفت را بکسی بدهد و یا از کسی بگیرد : « قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ... » (۱) و او است مالك مطلق ، چنانکه در پاسخ « لمن الملك اليوم » ؟ گفته میشود : « لله الواحد القهار » (۲)

و معنی قول مصنف : که فرمود « الفقير الخالص » یعنی : فقیر حقیقی کسی است که با وجود خدا مالکیتی ندارد و برای خود ملکی و مالی اخذ نمیکند و فقط اتکال و اعتمادش بخدا است عارف شهیر : رقاق از دقاق (۳) پرسید : برای چه فقراء ما یحتاج خود را جهت وقت حاجت

۱- سوره آل عمران (۳) آیه ۲۶ ؛ ۲- سوره مؤمن (۴۰) آیه ۱۶ .
 ۳- دقاق : نام او حسن فرزند علی ، یا محمد و کنیه اش ابوعلی و از اهالی نیشابور بوده ، وی عالمی مفسر و واعظ ، و او را از اکابر عرفا نوشته اند و بسبب راز و نیاز فراوانش با و شیخ نوحه گر میگفتند ، و گویند خواجه عبدالله انصاری مناجات معروفش را از کلمات این عارف ربانی برگزیده است ، دقاق ، استاد امام قشیری (عبدالکریم بن هوزان) و پدرزن او بوده و دارای تالیفاتی میباشد (الکنی والالقب ج ۲ ص ۲۰۸ ؛ ریحانة الادب ج دوم ص ۱۹ تاریخ نظم و نثر ج ۱ ص ۲۴)
 ناگفته نماند که شرح حال رقاق را در کتب تراجم نیافتم .

نگاه نمیدارند و با خود همراه ندارند ؟ دقاق در جواب گفت : برای آنکه آنها با وجود معطی از عطیه بی نیاز هستند، رقاق در جواب گفت درست است که آنها با وجود معطی احتیاجی به عطیه ندارند، ولیکن فقر آنها بخداوند نفعی ندارد و نیز بر خود آنان ضرری نمیرساند ، (خدای وجود چنین اشخاصی را مستدام بدارد) . و معنی قول مصنف که فرمود : « فلا یفقد من سره » یعنی با وجود فقر مذکور در قلوب آنها حقیقتی است که قدرت بر تصرف در همه چیز را دارند ، زیرا فانی در حق و باقی ببقاء او گردیده اند ، و از کسانی هستند که اشعار ذیل درباره آنان سروده شده :

برای خدا در زیر پرده و قبه های عزت طایفه است
 که مخفی نموده است آنها را در لباس فقر برای جلالت و عظمت آنها
 آنها سلاطینی هستند که در نظرها فقیر و مسکین مینمایند
 و شاهان روی زمین بجهت اقبال آنان بندگان آنها هستند
 زندگی و معاش آنها تنگ ، و لباس آنها مندرس است
 و در بالای کوه های بلند دامن عزت را بالا زده اند

کلمه (۲۶۱)

قال : الملك لاهل الظاهر ، والملك لاهل السر .

ترجمه متن : یعنی : ملك بكسر میم متعلق به اهل ظاهر است ، و ملك بضم میم متعلق به اهل باطن دارد .

شرح کلمه (۲۶۱)

اقول : خص الملك بانه لاهل الظاهر والملك بانه لاهل السر لان الغنى الحقيقي وهو الملك (بالضم) غنى القلب ، و الغنى المجازى وهو الملك (بالكسر) غنى القلب ، والغنى غنى القلب .

ترجمه شرح : مصنف ملك را (به كسر ميم) تخصیص به اهل ظاهر داد ، و ملك را (به ضم ميم) به اهل باطن ، زیرا غناء حقیقی كه ملك (به ضم ميم) باشد غناء قلب است و غنی مجازی كه ملك (بكسر ميم) باشد غنا قالب و بدن است و غناء حقیقی و واقعی غناء قلب و باطن است .

الباب الخامس والعشرون (بیست و پنجم) فی الزهد

كلمه (۲۶۲)

قال : الزهد ترك نعيم الدنيا والاخرة .

ترجمه متن : زهد ترك کردن نعمت های دنیا و آخرت است .

شرح كلمه (۲۶۲)

اقول : الزهد فی الشیء لغة هو صرف الرغبة عنه بخلاف الرغبة فيه فانها تبين الزهد و الرغبة عنه يوافقه، وهي مجردة عن الصلة مناسبة ايضا لكونها محمولة على معنى في، وفي العرف يختص معناه بصرف الرغبة عن الدنيا للرغبة في الاخرة ، و عند الشيخ رحمه الله هو صرف الرغبة عن نعيم الدنيا والاخرة للرغبة في الله وعبر عن صرف الرغبة بالترك لانه تبعه كما قال ..

ترجمه شرح : زهد در لغت صرف نظر کردن از چیزی است ، در مقابل رغبت کردن در شیء كه او مباین و مخالف زهد است، و اعراض کردن از چیزی موافق معنی زهد است . كلمه رغبت هرگاه مطلق یعنی بدون حرف جر « فی » استعمال شود همان معنایی را میدهد كه با حرف « فی » بكار رود یعنی گرائیدن و روی نمودن و در اصطلاح عرف : زهد صرف نظر کردن از دنیا است برای نیل به نعمتهای آخرت ؛ ولی در نزد شیخ صرف نظر نمودن از جمیع نعمتهای دنیا و آخرت است بجهت گرایش و

رغبت به پروردگار . و مصنف عوض «صرف الرغبة» «ترك نعيم الدنيا...»
را آورد برای اینکه لازمه صرف نظر کردن ، ترك نمودن است چنانچه
در کلمه بعد فرموده ...

کلمه (۲۶۳)

قال : الزهد حقيقة تبعها ترك والتزهد ترك تبعه حقيقة .

ترجمه متن: زهد حقیقتی است که لازمه آن ترك است و تزهد
ترکی است که لازمه آن حقیقت زهد است .

شرح کلمه (۲۶۳)

اقول : حقيقة الزهد صرف الرغبة بالتكليف ليصير حقيقة، لان الفرق بين
التفعل و التفاعل وان اشتركا في معنى التكليف ان التفعل كالتبصر تكلف يطلب
به الحصول والتفاعل كالتجاهل تكلف يطلب به الاظهار ، والتزهد مقدمة الزهد
كما ان الزهد مقدمة حقيقة الترك والتزهد ترك الشيء يراد الزهد فيه قبل
حصوله ويصحبه التكلف ، والترك الذي يتبع الزهد يرى من التكلف .

ترجمه شرح: حقیقت زهد ترك کردن نعمت های دنیا و آخرت
است باتکلف تا اینکه بالاخره تکلف از بین برود و سهولت ترك گردد ،
زیرا فرق میان هیئت تفعل و تفاعل بعد از اینکه در اصل تکلف مشترک
هستند اینست که هیئت تفعل مانند تبصر برای طلب حصول است و تفاعل
مانند تجاهل تکلفی است برای طلب اظهار ، و تزهد در واقع برای
حصول زهد است همچنانکه زهد مقدمه ترك حقیقی است ، و تزهد
در حقیقت ترك شیء است برای زهد قبل از حصول زهد ، و لازمه آن
تکلف است ، یعنی ترك کردن باتکلف ، و همچنین ترکی که لازمه زهد
است آنهم ترك باتکلف است .

کلمه (۲۶۴)

قال: حقيقة الزهد نسيان جميع مألوفات الدنيا والاخره .

ترجمه متن: حقیقت زهد فراموش کردن جمیع آن چیزهایی است که در دنیا و آخرت با او انس گرفته میشود.

شرح کلمه (۲۶۴)

اقول: هذا القول يوافق الاول الا انه بالغ لان النسيان ابلغ من الترك ولان المراد من ترك النعيم قطع الالفة عنه ونسيانه، والترك قد لا يبلغ هذا المبلغ .

ترجمه شرح: این جمله از کلام مصنف رساتر از جمله قبلی است هر چند در اصل مفاد و معنی یکی هستند چونکه در این جا بلفظ نسیان تعبیر نموده، و در کلام سابق بلفظ ترك؛ و معلوم است که نسیان رساتر از لفظ ترك است، و ایضا مراد از نسیان ترك الفت با نعمت ها است، و لفظ ترك گاهی این معنی را نمیرساند.

کلمه (۲۶۵)

و قال جمع المال تفرقة الهممة وتفرقة المال جمع الهممة.

ترجمه متن: جمع نمودن مال سبب متفرق شدن همت است و بالعکس از بین بردن مال سبب جمع شدن آنست.
شرح: معناه ظاهر . یعنی معنی ظاهر است.

الباب السادس والعشرون (یست و ششم) فی التوکل

کلمه (۲۶۶)

قال: التوکل ان لا يرى مع الله رازقاً...

ترجمه متن: توکل آنست که انسان با وجود خداوند هیچکس را روزی دهنده نبیند .

شرح کلمه (۲۶۶)

اقول: یعنی ليس التوکل بمجرد ترك الاسباب بل برؤية الوکیل وعدم

رؤية الاسباب ويستوى في هذه الحالة ايجاد الاسباب وتركها لاحتشاء البصيرة فيها برؤية الوكيل وفناء الاسباب في المسبب.

ترجمه شرح: توكل صرف ترك كردن اسباب دنیا و آخرت نیست بلکه توکل دیدن وکیل (چون توکل وکیل اخذ کردن است) و ندیدن اسباب است، و در چنین حالتی ایجاد سبب و ترك آن مساوی است، زیرا میزان در توکل، رؤیت وکیل، وفائی دانستن اسباب در مسببات است.

کلمه (۲۶۷)

قال: المتوكل الذي لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء.

ترجمه متن: یعنی متوکل حقیقی کسی است که مالک چیزی نمیشود و چیزی هم از اموال و مقامات مالک او نمیشود.

شرح کلمه (۲۶۷)

اقول: ای المتوكل الحقیقی مع استواء الترك والايجاد عنده لا يملك شيئاً لمصلحة الغير لا لتقييده به اذ لا يملكه شيء من المقامات.

ترجمه شرح: یعنی متوکل حقیقی با اینکه ترك و ایجاد اسباب ظاهری در نزد او مساوی است معذالك مالک چیزی هم نیست و این فقر ظاهری و مالک نبودن چیز را از مالیه دنیوی برای مصلحت غیر است نه برای اینکه متوکل مقید به عدم تملك است. (یعنی متوکل حقیقی لا بشرط است نه بشرط لا) زیرا متوکل تحت تأثیر هیچیک از مقامات واقع نمیشود.

کلمه (۲۶۸)

قال: التوكل نفى التوكل.

ترجمه متن: توکل حقیقی آنست که نفی توکل از خود بنماید.

شرح: اقول: ای نفی تقييد به!

ترجمه شرح: یعنی متوکل حقیقی کسی است که نفی تقييد به توکل

از خودش بنماید بدینمعنی که بر توکل خود هم اتکال و توجه نداشته باشد.

کلمه (۲۶۹)

قال: التوكل نفى الرؤية بالرؤية.

ترجمه متن: توکل ندیدن اسباب است بادیدن مسبب .
شرح: اقول: ای نفی رؤیه الاسباب بر رؤیه المسبب، بل نفی رؤیه التوکل بر رؤیه الوکیل .

ترجمه شرح: یعنی توکل نفی رؤیت اسباب است بادیدن مسبب که خدایتعالی باشد، بلکه نفی رؤیت توکل است بامشاهده خود وکیل .

الباب السابع والعشرون (بیست و هفتم) فی الصبر

کلمه (۲۷۰)

قال: الصبر حبس النفس بوجود الحبس، والتصبر حبس النفس بوجود النفس .

ترجمه متن: صبر، حبس کردن نفس است از مکروهات بدون اضطراب و تردید؛ و تصبر حبس نمودن نفس است از مکروهات با اضطراب و ناراحتی .

شرح کلمه (۲۷۰)

اقول: فرق بین الصبر والتصبر مع اشتراكهما فی حبس النفس، بان الصبر حبس النفس علی المكروه مع حبسها عن الاضطراب، والتصبر حبسها علی المكروه مع اضطرابها وهو صفة النفس فالصبر حبس بالحس والتصبر حبس النفس .

ترجمه شرح: مصنف بین صبر و تصبر با وجودیکه هر دو در حبس نفس مشترك هستند فرق گذاشته براینکه صبر حبس نفس است بر مکروهات نفس، با حبس آن از اضطراب، و تصبر حبس نمودن نفس بر مکاره است با اضطراب نفس، و صبر از اوصاف نفس است؛ پس صبر حبس نفس است بر حبس، و تصبر فقط حبس نفس است.

کلمه (۲۷۱)

قال: من لم يصبر علی الطاعة بوجود المرات لم يذق للطاعة حقایق الحلوات.

ترجمه متن: هر کس به تلخی ظاهری عبادات صبر نکند شیرینی حقیقی عبادات را نخواهد چشید .

شرح کلمه (۲۷۱)

اقول: یعنی من لم یصبر ولا یحبس النفس علی الطاعة مع وجود المرارات لم یصل الی مقام الرضا بوجدان حلاوة الطاعات والصبر یتلزم کراهة النفس فان استبدل السرور بالکراهة فهو الرضا.

ترجمه شرح: هر کس بر تلخیهای زندگی صبر نکند و حبس نفس بر ناملایمات ننماید بمقام رضا و در کشرینیهای عبادت نمیرسد و بدیهی است که صبر مستلزم کراهت نفس است، و اگر این کراهت مبدل بسرور و شادی گردد نام آن را مقام رضا گویند.

کلمه (۲۷۲)

قال: من كان محبة نفسه لنفسه لم يكن من الصبر في شيء ومن كان محبة نفسه لغيره كان باقيا بصبره .

ترجمه متن: هر کس نفس خود را برای نفع خودش دوست بدارد از او صبر حاصل نمیشود، و هر کس نفس خود را برای انتفاع دیگران دوست بدارد البته میتواند صبر پیشه گیرد.

شرح کلمه (۲۷۲)

اقول: اضافة المحبة الى النفس اضافة المصدر الى المفعول یعنی من احب بقاء نفسه لحظ نفسه لم یتأت منه الصبر لانه مكرهه النفس، ومن احبها لالاجل نفسه كان بقاءه في الدنيا بالصبر لانه اذا لم يطلب لنفسه حظا في الدنيا بل يحب حياته لحظ الغير منه كانت الدنيا عند نفسه مكرهه فلذلك يكون بقاءه فيها وينخرط في سلك من كان محيا ومماته لله وينتظر خروجه عن الدنيا ومنه قول امير المؤمنين علی رضی الله عنه : «فزت برب الكعبة».

ترجمه شرح: اضافة لفظ محبت در کلام مصنف بر نفس از قبیل اضافة مصدر بر مفعول است یعنی: هر کس دوست بدارد بقای خود را برای حفظ نفس خودش، از او صبر متمشی نمیشود، چون صبر عبارت از مکاره نفس است، و آنکس که نفس خود را برای حفظ خودش بخواد صابر نخواهد بود، و هر کس نفس خود را دوست بدارد برای نفع دیگران وجود او در دنیا توأم با صبر خواهد بود زیرا وقتی که برای خود حظی طلب نکند قهراً وجود

خود را برای حظ دیگران دوست میدارد، و بقای او در دنیا بجهت دیگران میباشد. و در زمره آنانی خواهد بود که حیات و ممات آنها در دنیا برای خدا است و منتظر هستند که چه وقت از دنیا خواهند رفت، چنانچه علی بن ابیطالب امیر المومنین علیه السلام در موقع شهادت فرمود: «سوگند بخدای کعبه که رستگار شدم».

الباب الثامن والعشرون (بیست و هشتم) فی الرضا

کلمه (۲۷۳)

قال: الرضا سكون النفس عند الوارد وطمأنينة القلب باحكام الوارد وخمود البشرية عند مرقضاء.

ترجمه متن: رضا عبارت از سکون نفس در موقع واردات غیبی، و طمأنینه قلب است به اوازم واردات غیبی، و خاموش شدن شراردهای بشریت است به هنگام تلخیصهای قضاء و قدر.

شرح کلمه (۲۷۳)

اقول: ای حقیقه الرضا ان یسلم العبد کله لله فلا یجد نفسه متحرجة بنوازل البلاء، ولا نار طبعه متأججة بممرارات القضاء، ولا ارادة قلبه متحرکة بطلب الخروج عن مراد الله بالابتلاء وهذا حال الرضا لا یدوم بنزع طواله تارة وتأقل اخرى والدائم الباقي منه لا یمکن منه الا طمأنينة القلب تحت مجاری الاقدار. و اما سکون النفس و خمود البشرية قد یتفق عند غلبات حال الرضا ولا یدوم، و طمأنينة القلب لثباتها یمی مقام الرضا و لتحول حال الرضا قال بعضهم: لا یصیر الرضا مقاماً و لیس بقاء الحال بجمیع الاوصاف فی جمیع المحال شرطاً فی وجود المقام بل کفی لذلك بقائها ببعض الاوصاف فی بعض المحال.

ترجمه شرح: یعنی حقیقت رضا آنست که عبد خود را بکلی تسلیم خدا کند و در نفس خود حرجی از نزول بالاهای نداشته باشد و آتش طبیعتش هیچگاه با تلخیصهای زمانه افروخته نگردد، و اراده قلبی او بسبب ابتلاآت،

از خواسته‌های خدا منصرف نشود، و این حالت رضا دوامی ندارد و طوری نیست که بایدهایش گرفتاری‌ها یا زوال آنها ثابت و برقرار باشد و آن حالت از رضا که موجب ثبات دائمی است، آنست که بهنگام تحولات و جریان گوناگون قضا و قدر، برای انسان ایجاد طمانینه و آرامش قلب بنماید، و اما سکون نفس و خاموش شدن خواهشهای بشریت در مقابل مقدرات و مکاره نفسانی، گاهی در موقع غلبه حالت رضا اتفاق میافتد و لکن دوام و ثباتی ندارد؛ و لکن طمانینه قلب و ثبات آن طمانینه را، مقام رضا مینامند و چون حالت رضا و راضی بقضاء و قدر الهی شدن و تسلیم آن بودن، بسیار مشکل است لذا بعضی از بزرگان فرموده‌اند: «حال رضا بعد مقام نمیرسد» (۱) و ایضا از شرائط مقام آن نیست که صفت حال با جمیع شرایط و در جمیع حالات، ثابت در او و برقرار باشد، بلکه وجود بعضی از اوصاف در بعضی از حالات در او کافی است.

کلمه (۲۷۳)

قال: من رضى بحاله من الله عز وجل حرم الزيادة، ومن رضى من الله بحاله زاده الى ما لا نهاية له.

ترجمه متن: کسیکه بحال موجود خود، از خدای خویش راضی باشد، از زیادت حال و مقام محروم خواهد بود، ولی کسیکه بحال خود بلحاظ اینکه از ناحیه خدا است راضی باشد، حق تعالی بی نهایت او را زیادت می بخشد.

شرح کلمه (۲۷۳)

اقول: نبه رجم الله بهذا القول على مواقع حسن الرضا وعدمه و هو ان الراضى بحاله من الله ان كان لقناعته بذلك فهو قبيح لدناثة الهمة ويحرم به عن الزيادة وان كان لانه من الله فهو حسن للتأدب ويثاب عليه بالزيادة في حاله.

ترجمه شرح: مصنف باجملات مزبور قسم ممدوح از رضا و مذموم

۱- فرق بین مقام و حال در ص ۵۶۶ گذشت.

آنرا می‌شناساند، بدین بیان: که اشخاص راضی بحال خود اگر رضایت آنان بلحاظ قناعت و اکتفاء بهمان حال و مقام موجود باشد، این چنین رضایت قبیح، و ناشی از کونه نظری است و همین پست همتی او را محروم از اکتساب مراتب بالاتر مینماید. و اگر رضایت راضی بدین سبب باشد که از ناحیه خدا و خواست الهی است، اینگونه رضایت بجهت تأدب صاحب آن ممدوح و موجب ثواب و زیادت حال سالک میباشد.

کلمه (۲۷۵)

قال: من رضى بالعطاء فقلبه بالعطاء.

ترجمه متن: یعنی هر کس راضی به عطا شود و معطی را نبیند، قلب این شخص متوجه عطا است و غافل از معطی میباشد.

شرح کلمه (۲۷۵)

اقول: هذا القول موافق للقول السابق من جهة المعنى لانه ذم الراضى بالعطاء الى المعطى ويفهم منه مدح الراضى بالمعطى فى عطائه.

ترجمه شرح: این جمله از کلام شیخ هم از لحاظ معنی مانند جمله سابق است، بجهت اینکه مصنف مذمت نموده کسی را که راضی به عطا شود و غافل از معطی گردد، و مفهومی اینست که هر که نظرش به معطی باشد و بهنگام عطا راضی از معطی باشد ممدوح است.

الباب التاسع والعشرون (بیست و نهم)

فى العبودية والاخلاص

کلمه (۲۷۶)

قال: حقيقة العبودية الخروج من الاختيار.

ترجمه متن: حقیقت بندگی خارج شدن از اختیار، و سلب نمودن آن از خود است.

شرح کلمه (۲۷۶)

اقول: معناه ان العبد الحقیقی هو القائم باختيار سیده لا باختيار نفسه و هو فی سلب الاختیار باختيار السید يكون كالألة مع الفاعل والا لم يتحقق العبودية ولهذا قال: الاختیار نفی العبودية .

ترجمه شرح: حاصل معنی کلام اینست : عبد حقیقی کسی است که قائم باختيار مولى باشد و از خود اختیاری نداشته باشد و عبد در نداشتن اختیار باید مانند آلات باشد نسبت بفاعل فعل، و اگر این طور نباشد معنی بندگی تحقق پیدا نمیکند و بهمین جهت است که مصنف فرمود : اختیار نفی بندگی است یعنی مختار بودن و مطلق العنان بودن منافی با بندگی میباشد.

کلمه (۲۷۷)

قال: العبودية مفارقة بموافقة.

ترجمه متن: بندگی مفارقت از اختیار است بجهت موافقت امر مولى.

شرح کلمه (۲۷۷)

اقول: ای العبد الحقیقی من يفارق اختياره بموافقة اختيار السید.

ترجمه شرح: عبد حقیقی کسی است که اختیار خود را در مقابل اختیار مولى رها کند و از خود سلب اختیار نماید .

کلمه (۲۷۸): قال العبودية جسارة.

ترجمه متن : قائل شدن بمقام عبودیت در مقابل مقام ربوبیت حق جسارت است .

شرح کلمه (۲۷۸)

اقول: ای من اثبت لنفسه مقاماً في مقابلة الربوبية فهو جسر حيث اثبتها لنفسه مقاماً في مقابلة الربوبية .

ترجمه شرح: یعنی هر کس برای خود مقامی در مقابل مقام ربوبیت حق ثابت کند او جسور است چونکه برای خود در مقابل ربوبی مقامی قائل شده است.

کلمه (۲۷۹)

قال: الاخلاص نسيان الملاحظات.

ترجمه شرح: یعنی اخلاص در بندگی آنست که همه گونه ملاحظه ها را فراموش کند.

شرح کلمه (۲۷۹)

اقول: ای الاخلاص فی العبودية ان ينسى ما تلاحظه النفس في مقابلة المعبود من طلب الثواب والحظ.

ترجمه شرح: یعنی اخلاص در بندگی فراموش نمودن جمیع آنچه هائی است که نفس در مقابل معبود خود از قبیل طلب ثواب و حظوظ نفسانی و غیره ملاحظه میکند.

کلمه (۲۸۰)

قال: من احبه للنوال حبه عن حقيقة الوصال ومن احبه للوصال لم يرد بعده نوال (۱).

ترجمه متن: هر کس خدا را برای عطایای او دوست بدارد خداوند او را از حقیقت قرب و وصال محروم مینماید، و هر که او را برای وصالش بخواهد هرگز به طایا توجه نمیکند.

شرح کلمه (۲۸۰)

اقول: یعنی من احب الله لاجل عطاؤه فهو محب فعله ويمنعه ذلك عن الوصول الى ذاته ومن احبه لذاته لم يرد غيره شيئاً من النوال.

ترجمه شرح: یعنی هر کس خداوند را جهت بخششهای او دوست بدارد او محب فعل خدا است، و این گونه محبت مانع از وصول بحق است، و هر کس خدا را ذاتاً دوست بدارد، چیزی غیر حق را از امتعه دنیا طلب نمیکند.

۱- مضمون این جمله و دوسه جمله بعد، قبلاً در کلمه (۲۰۰) صفحه ۵۳۱

گذشت.

کلمه (۲۸۱)

قال: النوال حظ العبد من الحق والوصال مراد الحق من العبد فمن احبه لحظه زالت المحبة مع عدم الحظ ومن احبه لوصاله زادت المحبة عند وصاله.

ترجمه متن: بخششهای الهی حظ نفسانی عبد است از حق تعالی، و وصال عبد به پروردگار، مراد و خواست خدا است از بنده خود، پس هر کس خدا را برای حظ نفسانی خویش دوست بدارد در صورت عدم نیل بحظ نفس، محبت او نسبت بایزد تعالی از بین میرود؛ ولی آنکه خدا را برای وصال باو میخواهد، بوقت حصول وصال، محبتش بمحبوب و معشوق افزونتر میگردد.

شرح کلمه (۲۸۱)

یعنی من احبه للنوال احبه لحظه فان النوال حظ للنفس ومن احبه لحظه زالت محبته اذالم يجد الحظ منه. ومن احبه لوصاله احبه لمراده منه فان الوصال مراد الحق من العبد، والالم يطالبه بالاخلاص، ومن احبه لمراده زادت محبته عند وصاله.

ترجمه متن: هر کس خدا را برای دهشهای او دوست بدارد، قهراً او را برای حظ نفسانی خود میخواهد، زیرا بخششهای خدا موجب حظ نفس است، و کسیکه دوستی او بخدا برای نعمت باشد بهنگام زوال حظ و عدم نعمت، محبت او بخدا زایل میشود، ولی آنکس که حق تعالی را برای وصال باو بخواهد، خدا را بخواست و مراد خود پروردگار دوست داشته، زیرا که وصال عبد بحق، مطلوب حضرت ربوبی است والا خداوند بنده را دعوت باخلاص و یگانگی نمیکرد؛ و مسلماً هر که خدا را بمراد خود او دوست داشته باشد محبتش در وقت وصال زیادتر میگردد.

کلمه (۲۸۲)

قال : من كان لنفسه فهو بنفسه قائم ومن كانت النفس له فهو بغيره قائم .
ترجمه متن : هر کس مملوک نفس خود شود و نفس بر او مسلط گردد
باید بنفس خود خدمت کند و بالعکس هر که مالک نفس خود شود او
بخدمت دیگران می پردازد .

شرح کلمه (۲۸۲)

اللام في نفسه وله للتملك، وقوله : بنفسه قائم، من قولك قمت بخدمته
لامن قام بذاته والمعنى من كان مملوك نفسه فهو قائم بخدمتها ومن كانت النفس
مملوكة فهو قائم بخدمة غيره . والحاصل ان علامة مالكية النفس قيام
صاحبها بخدمتها وعلامة مملوكية النفس قيامه بخدمة عباد الله بعد القيام
بخدمة الله و تقديم الجار والمجرور على قائم لافادة التصراي لا يقوم الا بخدمة
نفسه في الاول والا بخدمة غيره في الثاني .

ترجمه شرح : لام در « لنفسه » و « له » در عبارت متن لام ملکیت
است و قول مصنف « بنفسه قائم » بمعنی قیام بخدمت است، یعنی خدمت نمودن
به نفس، نه بمعنی قائم بالذات و محتاج بغير نبودن باشد ، و معنی کلام
آنکه : هر کس مملوک نفس خود باشد قهراً بنفس خود خدمت خواهد کرد
و هر کس مالک نفس باشد و نفس مملوک او شود ، او قیام بخدمت بندگان
خدا مینماید؛ حاصل اینکه، از علائم تسلط نفس بصاحب آن یکی آنست
که شخص باید همیشه خدمتگزار نفس خود باشد، ولی علامت چیرگی
بر نفس آنکه : صاحب نفس پس از انجام وظائف الهی ، بخدمت خلق
خدا مشغول خواهد بود . و تقدم جارو مجرور در « بنفسه وبغيره » بر
« قائم » برای افاده قصر و حصر است؛ بدین معنی که در قسمت اول (بنفسه قائم)
صاحب نفس فقط بنفس خود خدمت خواهد کرد ولا غیر ، و اما
در صورت دوم (بغيره قائم) بغير خود یعنی بخدا و بندگان خدا خدمت
مینماید .

کلمه (۲۸۳)

قال: من كان للحق فهو في الجملة معموماً ، و من كان الحق له في الجملة مخصوص .

ترجمه متن: کسیکه خود را برای حق خالص نمود، ضمن عموم مخلصین از عنایات الهی بهره‌مند می‌شود، و کسیکه حق برای او باشد او از جمله برگزیدگان خواهد بود .

شرح کلمه (۲۸۳)

اللام في الموضعين للغرض اى من اخلص الله في عبادته فهو في جملة المخلصين معموماً اى يعمه حكم الاخلاص و من اخلصه الحق في اخلاصه عن اخلاصه فجعله مخلصاً فهو مخصوص في جملة المخلصين بهذه الكرامة ، و قوله (ص) «من كان لله كان الله له» بمعنى آخر وهوانه من كان لله قائماً بخدمة عباده كان الله له باخدام عباده له.

ترجمه شرح: لام در هر دو موضع «لله» برای غرض است، یعنی هر کس در بندگی خدا اخلاص داشته باشد او در زمره مخلصین محسوب گشته و حکم مخلصین هم شامل حال او خواهد بود و آنکس را که خدا توفیق اخلاص در اخلاص بدهد و او را با عنایت خود مخلص (بفتح لام) بگرداند، او از زمره مخلصین مخصوص، و مشمول کرامت و توجه الهی است . و فرمایش پیغمبر اکرم (ص) که فرموده: « هر کس که برای خدا باشد خداهم برای او خواهد بود » معنی دیگری نیز دارد، و او آنکه: کسیکه برای خدا قیام بخدمت خلق بنماید خدای هم‌بندگان را بخدمتگزاری وی وادار خواهد نمود .

الباب الثلاثون (سی ام) فی الاعتکاف

کلمه (۲۸۴)

قال: حقيقة الاعتكاف الوقوف بتجريد الهم بالرؤية وعد ولاوعيد
ولاملاحظة ثواب ولاعقاب بمشاهدة الحق بهوله .

ترجمه متن: حقیقت اعتکاف توقف نمودن در خانه دل باخلوص
همت است، بدون توجه و ملاحظه به ثواب و یا ترس از عقاب؛ بسبب مشاهده
حق و باحق و برای حق .

شرح کلمه (۲۸۴)

اقول: الاعتكاف لغة هو الاحتباس وشرعاً هو الوقوف في المسجد تقرباً
إلى الله، والهم العقد، والباء في بمشاهدة صلته كما في قوله تعالى: «ولقد همت
به وهم بها» (۱) وفي «بتجريد» صلة الوقوف بمعنى مع وفي «به» صلة المشاهدة
والضمير في «به وله» راجع إلى الحق، أي حقيقة الاعتكاف وقوف القلب مع
تجريد الهم بمشاهدة الحق بالحق للحق بالرؤية وعد ثواب ولاوعيد عقاب و
مشاهدة الحق بالحق أي أن لا يراها العبد صفته بل صفة الحق ومشاهدته له أن
لا يطلب منه سواه من أمانة ثواب ورفع عقاب وهذا المعنى حقيقة الاعتكاف و
الوقوف بالقلب دون القلب رسمه .

ترجمه شرح: اعتکاف در لغت بمعنی حبس است و در اصطلاح شرع،
توقف نمودن در مسجد برای تقرب بخدا است و «هم» بمعنی عقد است ،
وباء در «بمشاهدة» برای صله و تعدیه او است چنانچه در آیه شریفه
میفرماید: «هر آینه زلیخا برای کامیابی خویش به یوسف گرائید و یوسف
نیز آهنگ زلیخا را نمود اگر حجت پروردگار را نمیدید» که «باء»
برای متعدی نمودن «هم» است و همچنین باء در «بتجريد» برای تعدیه

۱- سوره یوسف (۱۲) آیه ۲۴

لفظ وقوف است ودر «به» برای متعدی نمودن لفظ مشاهده است وضمیر «بهوله» به لفظ حق برمیگردد، و حاصل معنی کلام اینکـه : حقیقت اعتکاف توقف نمودن در خانه قلب است باخالص کردن همت بمشاهده حق باحق و برای حق بدون انتظار ثواب و ترس از وعید عقاب، و معنی مشاهده حق باحق آنست که عبد مشاهده راضف خود نداند، بلکه مشاهده حق را باخود حق بنماید، و در مشاهده حق طلب ثوابی یا خوف از عقابی از حق نداشته باشد و حقیقت معنی اعتکاف همین است، و اما توقف نمودن در مسجد بابدن و جسم ظاهری صورت اعتکاف است نه حقیقت آن .

کلمه (۲۸۵)

قال: الاعتكاف القيام بالسر على حقيقة المراقبة .

ترجمه متن: یعنی: اعتکاف توجه داشتن باقلب است بر حقیقت مراقبه بظاهر و باطن خود .

شرح کلمه (۲۸۵)

اقول: القيام على الشيء الاشراف عليه كما قال سبحانه: «افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت» (۱) ای الاشراف بالقلب على حقيقة المراقبة هو حقيقة الاعتكاف، وحقيقة المراقبة ان يراقب العبد بقلبه ان الله رقيب على ظاهره وباطنه وصيغة المفاعلة تشير الى ذلك فيقف معه دائماً كما قيل : وقف الهوى لي حيث انت فليس لي متاخر عنه ولا متقدم

ترجمه شرح: قیام برشیء بمعنی توجه داشتن و مسلط بودن بر آن شیئی است، چنانچه در آییه شریفه خداوند سبحان فرماید: «یا آن کسیکه ایستاده و می بیند هر کسی را که چه کارهائی میکند؟ تا آخر» یعنی اشراف بقلب بر حقیقت مراقبه حقیقت اعتکاف است و حقیقت مراقبه عبارت از توجه

۱- سورة الرعد (۱۳) آیه ۳۳ ؛

داشتن عباد است با قلب خود بر اینکه خداوند ظاهر و باطن او را می بیند ،
 وصیغه مراقبه که بر وزن مفاعله است ، این مفهوم را میرساند پس عبد
 مراقب متوقف با محبوب است دائماً ، چنانچه در این شعر آمده است :
 عشق و محبت من آنجا است که توهستی و نیست مرا
 تقدم و تاخري از اين عقیده

کلمه (۲۸۶)

قال: الاعتكاف في بيته بتخلية بيته .

ترجمه متن: یعنی: اعتکاف در خانه دل با خالی نمودن آنست از
 جمیع موانع، چنانچه اعتکاف در مسجد همانطور است .

شرح کلمه (۲۸۶)

یعنی کما ان الاعتكاف بالظاهر في المسجد الذي هو بيت الله مجازاً بتخلية
 البيت عن كل شاغل عن طاعة الله فكذلك الاعتكاف بالباطن في القلب الذي هو
 بيت الله حقيقة بتخلية القلب عن كل شاغل يشغله عن الله .

ترجمه شرح: یعنی همچنانکه اعتکاف ظاهری در مسجد که خانه
 مجازی خدا است ، مقتضی است که آنجا را از هر چیزی که انسان را از
 توجه بخدا مشغول میکند خالی نمود ، همچنین اعتکاف باطنی در خانه
 دل که خانه حقیقی خدا است تخلیه قلب است از آنچه که مانع از توجه
 آدمی بحق باشد .

کلمه (۲۸۷)

قال: من لم يتطهر البيت للاعتكاف في البيت لم يعتكف .

ترجمه متن: هر کس خانه و جایگاه اعتکاف را تطهیر و پاک نکند
 اعتکاف او اعتکاف نیست .

شرح کلمه (۲۸۷)

اقول: یعنی کما ان تطهیر المسجد عن الالوث والقاذورات شرط لصحة الاعتکاف بالظاهر فکذلك تطهیر القلب عن لوث محبة الدنيا شرط لصحة الاعتکاف بالباطن فمن لا تطهیر له لا اعتکاف له.

ترجمه شرح: یعنی: چنانچه تطهیر مسجد از کثافات و نجاسات شرط صحت اعتکاف ظاهری است (چون تطهیر مسجد شرعاً واجب فوری است) همانطور تطهیر قلب از آلودگیهای محبت دنیا شرط صحت اعتکاف باطنی است، پس کسیکه خانه دل را از لوث محبت دنیا پاک نکند اعتکاف نکرده.

کلمه (۲۸۸)

قال: حقيقة الاعتکاف وقوف وامساك واثبات واهلاك،

ترجمه متن: یعنی: حقیقت اعتکاف توقف در خانه خدا و امساك از طعام و غیره و اثبات طاعت و بندگی، و محو معصیت و از بین بردن منافیات است.

شرح کلمه (۲۸۸)

اقول: یعنی کما ان کمال الاعتکاف الصوری بالوقوف فی المسجد والامساك عن الطعام بالنهار واثبات الطاعة ومحو المعصية، فکذلك کمال الاعتکاف المعنوی بالوقوف مع الله فی مقام المشاهدة والامساك عن ملاحظة الغير واثبات الحق وافتناء الباطل.

ترجمه شرح: یعنی همچنانکه در اعتکاف ظاهری و صوری توقف در مسجد و امساك از طعام در روز، و اثبات طاعت و محو معصیت شرط اساسی است. همینطور هم کمال اعتکاف معنوی ایستادگی و خلوت با خدا است در مقام مشاهده، و امساك از رؤیت اغیار، و اثبات حق، و افتناء باطل، و اضمحلال انانیت میباشد.

الباب الواحد والثلاثون (سی ویکم) فی الحیوة

[فی الدهشة والحيرة]

کلمه (۲۸۹)

قال: الدهشة غرق في بحر ماء الحیوة والحيرة للدهشة حالة والبهمة قطع الحيرة وسقوط الدهشة ونفى الحجة:

ترجمه متن: دهشت حالتی است که از فانی شدن در دریای آب زندگی پدید میآید (مقصود از آب زندگی علم کلی است) و حیرت که غفلت از داناییست، حالتی است برای دهشت، ولی مقدم بر آن میباشد، و اما مرتبه سوم مقام بهت است که برتر از مقام حیرت و دهشت است؛ و آن حالتی است که از گسیختن مرتبه حیرت، و جداگشتن از مقام حیرت، و نابود ساختن دلائل و صحبت های صوری برای سالک حاصل میگردد.

شرح کلمه (۲۸۹)

اقول: استعار بحر ماء الحیات؛ للعلم الکلی الازلی لاحاطته بجميع المعلومات الكلية والجزئية كالبحر المحيط بالارض ولكونه سببا لحيات القلوب والنفوس كما ان الماء سبب حیات الارض، والسالك ما لم يصل الى هذا البحر يقدم الفناء عن علمه الجزئي لا يخلو عن اثبات العلم والمعرفة لنفسه، وعند الوصول اليه يفرق علمه الجزئي في العلم الکلی ويتحير كما يعبر به من الذهول عن علمه، ويسمى حيرة وهي اول حالة في التحير ثم يبلغ في ذهوله الى الذهول عن هذه الحالة ايضاً ويسمى دهشة فالحيرة حالة والدهشة حالتان ثم بعد ذلك قد يبلغ الى الذهول عن وجوده ايضاً ويسمى بهمة وينقطع في هذه الحالة العلم بالذهول المسمى حيرة، وبالذهول عن الذهول المسمى دهشة، و ينتفي حينئذ الحجة عليه وله لانتفاء وجوده، وقد سبق في فصل المعرفة ذكر هذه الرتب الثلاث مفصلاً.

ترجمه شرح: مصنف دریای آب حیات و زندگی را استعاره آورده برای علم کلی ازلی یعنی مقصود از دریای آب حیات، علم کلی ازلی است،

چون علم کلی ازلی الهی محیط است بجمع معلومات کلی و جزئی مانند دریا و اقیانوسی که محیط زمین است، و ممکن است وجه شبه میان علم کلی و بحر محیط این باشد که هر دو سبب حیات هستند، یعنی علم سبب زنده بودن قلوب و نفوس است کما اینکه آب سبب حیات زمین و موجودات روی زمین میباشد. حاصل کلام اینکه: مادامیکه سالک بدریای علم کلی (بسبب فانی ساختن علم جزئی خود) متصل نشده، چه بسامی پندارد که علم و معرفتی دارد، ولی هنگامیکه بدریای ژرف علم کلی وارد گشت، علم جزئی او خود بخود و طبیعتاً از بین میرود و حالت حیرت باودست میدهد، و از این حالت، ذهول نیز تعبیر میکنند بدان سبب که از علم خود ذهول و غفلت پیدا کرده؛ و این حالت تحیر اولین مقام عارف است و بعداً بمرتبۀ بالاتری قدم مینهد و از ذهول خود هم نیز ذهول پیدا میکند و چنین حالت را مقام دهشت می نامند؛ بنابراین مقام حیرت دارای يك حالت غفلت است ولی مقام دهشت دو حالت غفلت دارد (و در این هر دو مقام عارف از وجود خود غافل نیست) و سپس سالک قدم فراتر نهاده و از وجود خود هم غافل میشود و نام این حالت را عرفا مقام بهت نامیده اند و در این حال، علم به ذهول، که نام آن حیرت بود. و نیز ذهول از ذهول، که آن دهشت است از بین میرود؛ پس در چنین حالتی (غفلت سالک از وجود خود) حجت و دلیل و یا گفتگو بر نفع و ضرر سالک منتفی است، زیرا وجودی برای او متصور نیست. و تفصیل مراتب سه گانه مزبور در فصل معرفت (صفحه ۳۲۱) گذشت.

کلمه (۲۹۰)

قال: الناس بما خلقوا له مرهونون، وعن علم ذلك مغفولون، وفي حيرة العبودية موجودون، فمن تعرض لطلب تعريف رهانه احرقه نور الربوبية وبقى في حيرة، ومن تعرض لطلب علمه احرقه غلبة العلم الغزير وهي في حيرة، و من تعرض لطلب حيرة العبودية احرقه العبودية وبقى في حيرة، فالحيرة الاولى في

حقیقه الربوبیه زندقه، والحریره الثانیة فی العلم ماغیب عن الخلق قدر وکمر .
والحریره الثالثة فی العبودیة وسوسة توغل الی الضلالة والتباهیة ، و الواجب ان
یکون فی رهینة راضیاً بالاعریض ولا تعریف وفی طلب علم رهانه جاهل و بجهله
عالماً وفی حیرة العبودیة مفوضاً مستسلاً، ثم ان رضاه یحمله علی ما خلق له و
رهن به ویؤدیه الی معرفة علم ارهانه، و جهله فی علم ارهانه بعلمه یؤدیه الی تعریف
سبب تحیر العبودیة، واستسلامه وتفویضه فی حیرة العبودیة یؤدیه الی حقایق
تعریف العبودیة .

ترجمه متن: مردم که برای عبادت و بندگی خلق شده اند ، رهین
اعمال خود هستند، و از علم باین معنی غافلند، و در حیرت بندگی و اسرار
آن موجود میباشند. پس هر کس بخواهد تعریف مرهونیت خویش یعنی
کیفیت بندگی و وظائف محوله آنرا بداند، نور ربوبیت او را میسوزاند، و
در حیرت و سرگردانی خواهد ماند. و کسیکه بخواهد علم به مرهونیت
خود پیدا کند، علم کلی الهی، علم جزئی و محدود او را نابود میسازد و مزید
در حیرت او میگردد. و هر کس متعرض طلب حیرت خود گردد، نور حقیقت
او را سوزانیده و نیز در حیرت باقی خواهد ماند. (سالك در این سه مرحله
یعنی در کشف کیفیت مرهونیت در بندگی خود، و در جستجوی علم بر این
موضوع، و در تعرض بر کشف حیرت بندگی خویش متحیر است) پس حیرت
اول که در حقیقت ربوبیت است موجب کفر و زندقه می باشد، و حیرت دوم
که در علم بر آنچیز است که از مردم پوشیده شده، کفر و زشت است، و حیرت
سوم که در حقیقت بندگی است موجب وسوسه و مزید ضلالت و گمراهی است.
بنابر این لازم است که سالك در بندگی و مرهونیت خود راضی بر ضاء حق
باشد و متعرض کشف اسرار و شناسائی آن نباشد، و در طلب علم مرهونیت خود
جاهل باشد و نیز بجهل و عجز خویش هم عالم باشد، و در حال حیرت عبودیت
خویش هم تسلیم محض گردد. سپس رضای سالك او را به علت مخلوقیت و

مرهونیت میرساند و ویرا بشناسائی مراحل بندگی راهنمائی میکند، و همچنین توجه عبد به ناتوانی خویش نسبت بآگاهی از کیفیت مرهونیت عبودیت خود، اورا به شناختن اسباب حیرت راهبری مینماید، (و در آخرین مرحله). تسلیم و تفویض کامل عبد در مقابل پروردگار بمقام حیرت عبودیت، سالک را به شناختن حقایق عبودیت (که بالنتیجه شناسائی خالق است) میرساند .

شرح کلمه (۲۹۰)

اقول: اراد بماخلق له الناس العبودية لقوله سبحانه «وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (۱) و بالارتها ن بها التقيد بالعمل لترتب الجزاء عليه ان خيراً فخير وان شراً فشر . والمفعول بمعنى الغافل ولعله تلميح في ذلك بعدم مراعات السجع معنى قوله سبحانه: «انا نسيناكم بعد قوله: نسيتم» (۲) ای نسيتم اللقاء لانا نسيناكم فالناسي منسى بالحقيقة والتعرض التقديم، والتعرض جعل الشيء متعرضاً، وله معنى اخر ليس بمراد هنا وهو ضد التصرع والغزير الكثير من الغزارة، والقذر الخبث، والضمير في علمه يرجع الى الرهان بمعنى الرهن وكذا الارهان. اعلم ان في معنى هذا الفصل غموضاً وانغلاقاً و نحن نفتح بتوفيق الله غلقه فنقول: ان للعبودية سرّاً لا يطلع العبد عليه الا بعد العمل بمقتضاه فمن تعرض لطلب تعريفه من الله قبله متعرباً عن العبودية منازعاً للربوبية احرقه نور الربوبية وبقي في حيرة لعدم اهتدائه الى المطلوب وهذه الحيرة زندقه لانها نتيجة عدم الاقرار بالربوبية لله والعبودية لنفسه فالواجب ان يكون راضياً بحكم الربوبية غير متعرض لطلب تعريف رهنه بالعبودية ثم ان رضى بهذا الجملة على ما خلق له من العبودية ورهن به فيؤديه ذلك الى معرفة المطلوب و من تعرض لطلب علمه اي ليعلم بنفس الحكمة في كونه مرهوناً بالعبودية تحير فيها واحرقه غلبة العلم الغزير وبقي في حيرة يتلاشى علمه الجزئي في علم الله الكلي المحيط بجميع الاشياء وهذه الحيرة قدز وكفر لانها نتيجة ضربان عرق النزاع للربوبية في النفس فالواجب ان يكون في طلبه جاهلاً اي عالماً بانه جاهل

۱- سورة الذاريات (۵۱) آیه ۵۶؛ ۲- سورة السجده (۳۲) ۱۴

ليثوديه ذلك الى تعريف الحق اياه بسبب التحير في العبودية ومن تعرض لطلب
 حيرة العبودية اى لطلب معرفة ما تحير فيه من حقيقة العبودية وبقي في حيرة و
 هذه الحيرة تؤل الى الضلالة والتباهة فالواجب ان يكون فيها مفوضاً مستمسكاً ليؤديه
 ذلك الى حقايق تعريف العبودية .

ترجمه شرح

مقصود مصنف از جمله: «الناس بما خلقوا له ... که بمعنی : مردم
 برای آنچیزی که خلق شده اند در گرو هستند» عبودیت و بندگی است ،
 بدلیل قول پروردگار که میفرماید: « خلق نکردیم جن و انس را مگر
 برای عبادت و بندگی» و مراد از گروگان بودن آدمی تقید او است به عمل
 کردن بوظائف بندگی، تا پاداشی بر آن مترتب گردد که اگر خیر باشد
 جزای خیر ، و اگر عمل شرّی باشد، پاداش بدی باو داده شود . و مغفول
 بمعنی غافل است ، و استعمال مغفول در عبارت مصنف بمعنی غافل دو
 جهت دارد: یکی برای رعایت سجع و قافیه است (چون در جمله های
 قبلی و بعدی «مرهونون و موجودون» آمده در این کلمه نیز برای رعایت
 سجع بجای غافلون، «مغفولون» آورده) و دیگر برای اشاره به نکته دقیقی
 است و او آنکه : شیخ خواسته بگوید که غافل و مغفول یکی است یعنی
 انسان هم غافل است و هم مغفول ، چنانچه در آیه شریفه میفرماید :
 «همانا ما شما را فراموش کردیم» بعد از جمله قبلی که میگوید : «بپشید
 بدانچه فراموش کردید ملاقات این روز را» یعنی شما ملاقات (روز جزا)
 را فراموش کردید، چون ما شما را فراموش کردیم که در حقیقت ناسی و
 منسی یعنی فراموش کننده و فراموش شده یکی است. و تعرض بمعنی تقدم
 است و بمعنی: در معرض قرار دادن هم استعمال شده ، و معنی دیگری هم
 دارد که در این کلام مراد نیست و آن ضد تضرع میباشد ، و غزیر بمعنی
 کثیر و از ماده غزارت است. و قدر بمعنی ناپاکی و خبث است. و ضمیر «علمه»

به لفظ رهان که بمعنای رهن است باز میگردد؛ و نیز ارهان در اینجا بمعنی رهن استعمال شده .

بدانکه در معنی عبارات این فصل مصنف پیچیدگی و غموضی است که بتوفیق الهی ما آن گره ها را میکشائیم و مشکلات آنرا حل مینمائیم و میگوئیم که : برای عبودیت و بندگی اسراری است، و عبد بدان اسرار مطلع نمیشود مگر بعد از عمل بمقتضای وظائف عبودیت ، و هر کس بخواهد آن راز را پیش از عمل بوظائف بندگی و یا بدون انجام وظائف مزبور بفهمد و در مقابل مقام ربوبیت حق، عرض اندامی کند، نور ربوبیت او را میسوزاند و بواسطه عدم موفقیت بمطلوب، متحیر و سرگردان خواهد ماند، و این تحیر و سرگردانی زندقه و کفر است ، زیرا این عمل نتیجه عدم اقرار بمقام ربوبیت الهی و اعتراف ننمودن عبد بمقام عبودیت خویش میباشد، پس واجب است که عبد، راضی بحکم ربوبیت بوده، و متعرض طلب معرفت مرهونیت بعبودیت خود (قبل از اداء تکلیف و انجام وظائف شرعیه) بر نیاید؛ و اگر عبد راضی باین نحو معرفت گردید ، یعنی راضی بحکم ربوبیت پروردگار و مرهونیت خود گشت (و متعرض کشف اسرار عبودیت خویش بدون عمل بوظائف بندگی نشد) اینگونه تسلیم و انقیاد بالاخره او را به شناسائی معبود که مطلوب سالک است میرساند.

و هر کس متعرض طلب علم مرهونیت خویش بشود، یعنی بخواهد فلسفه مرهونیت عبودیت خود را بفهمد، چنین شخصی نیز متحیر و سرگردان گشته و احاطه علم کلی الهی (که بر همه چیز غلبه دارد) او را میسوزاند و از بین میبرد، و در حال حیرت باقی است تا علم جزئی او متلاشی گشته و مندرک و مضمحل در علم کلی عالم علی الاطلاق که علم او محیط بجمع اشیاء است، بشود؛ و این قسم حیرت هم، زشت و ناروا بوده و موجب کفر و زندقه

میباشد، زیرا چنین حالتی نتیجه نزاع نفسانی عبد بامقام ربوبیت حق تعالی است، و در اینجانب واجب است که انسان خود را جاهل و عاجز بداند، و در معرفت پروردگار بعجز و بیچارگی خود اذعان و اعتراف بنماید تا شاید اعتراف مزبور سبب لطف لطیف گشته و بقاعده لطف حق و حقیقت را بعبد عاجز خود بشناساند و او را مستخلص از سر خوردگی و حیرت بنماید. و کسی که متعرض حالت حیرت عبودیت گردد، یعنی در طلب درک و شناسائی حقیقت عبودیتی که سبب تحیر او گشته بر آید، همان حقیقت عبودیت او را می سوزاند و در حالت تحیر باقی خواهد ماند، و این حیرت هم موجب ضلالت و گمراهی است. پس لازم و واجب است که عبد سالک در این مقام خود را تسلیم محض و تفویض به پروردگار توانا بنماید تا او را راهنمایی نموده و کیفیت بندگی و عمل بوظائف آنرا باو بیاموزد (ناگفته نماند که این کلمه مصنف و نیز عبارات شارح خالی از تعقید نبوده لذا بحد میسر و بترجمه عبارات معسور مبادرت گردید) .

الباب الثانی والثلاثون (سی و دوم) فی السكر

کلمه (۲۹۱)

قال: السكر غفلة اهل الوصل.

ترجمه متن : سکر و مستی اهل وصل، غفلت از ماسوای است .
 شرح: اقول: ای السكران یغفل العبد عند وصوله الى جناب الحق عما سواه.
 ترجمه شرح: سکر و مستی آنست که عبد به هنگام وصول بر آستانه حق از ماسوی الله غافل گردد.

کلمه (۲۹۲)

قال: السكر بعد رفع العقل.

ترجمه متن: مستی و سکر حالتی است که بعد از زوال عقل رخ
میدهد .

شرح کلمه (۴۹۲)

اقول: یعنی ان السکر حالة يحدث بعد رفع حكم العقل وزوال التميز و يسمى
هذه الحالة سكرًا لأنها تشابه حالة السكر الظاهري وهي استتار نور العقل وزوال
التميز، الا ان سبب استتاره في السكر الظاهري غشيان ظلمة الطبيعة وفي هذا السكر
غلبة نور التجلي فان النور يستتر بالنور ايضا، كاستتار نور الكواكب تارة
بظلمة السحاب وتارة بنور الشمس.

ترجمه شرح: یعنی سکر حالتی است که بعد از رفع حکم عقل و
زوال تمیز حادث میشود، و این حالت را بدانجهت سکر نامند چون شبیه
به مستی ظاهری است، و سکر ظاهری نیز عبارت از پوشیده شدن نور عقل
و زائل گشتن تمیز و تشخیص میباشد؛ الا اینکه مستی ظاهری بسبب غلبه
ظلمت طبیعت بنور عقل حادث میشود، ولی سکر معنوی بواسطه غلبه نور
تجلی حق میباشد، زیرا نور گاهی با پیدایش نور قویتر ازین میرود، همانند
نهان گشتی نور ستارگان که گاه بسبب ظلمت و تاریکی ابر است و گاهی نیز
بعلت غلبه نور خورشید میباشد.

کلمه (۴۹۳)

قال: انتهاء العقل الى التحير وانتهاء التحير الى السكر.

ترجمه متن: یعنی غایت ادراک عقل بر تحیر است، و غایت تحیر
هم منتهی بر سکر است.

شرح: اقول: ای غایة ادراك العقل ان يتحير نظره في غلبة سطوع انوار
الشهود كتحير البصر في غلبة نور الشمس وهذا التحير ينتهي الى استتار نور العقل
وزوال التميز المسمى سكرًا.

ترجمه شرح: یعنی غایت ادراک عقل آنست که از غلبه انتشار اشعه انوار
شهود الهی متحیر شود، مانند خیرگی چشم انسان از غلبه نور خورشید، و

این منتهی میشود برپوشیده شدن نور عقل و زائل گشتن تمیز که آن سکر است (چنانچه در کلمه قبل گذشت) .

کلمه (۲۹۴)

قال: السكر رفع الرسوم ونفى المرسوم واخفاء المعلوم .

ترجمه متن: سکر از بین بردن وجودهای مجازی و منتفی نمودن عادات عرفی، و مخفی نگذاشتن اسرار الهی است.

شرح کلمه (۲۹۴)

اقول: الرسم في الاصل اثر يبقى من عين ، ومنه رسم الدار ، ويطلق على ما بازاء الحقيقة مما لا قيام له بذاته بل بالحقيقة . ومنه تسمية الصوفية كل ما يقوم بالحق من وجود الممكنات الذي هو اثر من وجود الحق رسوماً وهو المراد بقوله: «السكر رفع الرسوم» لانه حالة تذهل صاحبها عن وجود الخلق، ويطلق ايضاً على كل وضع مستمر بالتكرار، ومنه رسوم العادات، وهو المراد بقوله: «ونفى المرسومات» اي الموضوعات من العادات فان وضعها لمصلحة عالم التفرقة ، والسكران لاستغراقه في عين الجمع مأخوذ عن احكام التفرقة ، واما قوله: و اخفاء المعلوم اي ما علم من حقيقة الامر . فان اظهاره يشعر ببقية النظر الى الغير ، والسكر الغالب يذهل منه .

ترجمه شرح: رسم در لغت اثری است که از چیزی باقی میماند و بهمین معنی است که گویند: «رسم الدار» یعنی آن اثری که بعد از خراب شدن خانه و یا ساختمانی بجای ماند، و گاه هم اطلاق میشود بچیزی که در مقابل حقیقت است، یعنی چیزی که قائم بذات نیست بلکه قائم بغیر است (مقابل حقیقت که قائم بذات میباشد)، و اطلاق صوفیه که گویند: «هر چیزی از ممکنات که قائم بحق تعالی و اثری از وجود او است رسم و رسوم هستند» ناظر بهمین توجیه است، و نیز منظور مصنف از جمله: «السكر رفع الرسوم» معنی مزبور میباشد، یعنی سکر از بین بردن وجودهای مجازی است. زیرا بیخود شدن واقعی، حالتی است که صاحب آن از وجود خلق (ماسوی الله) غافل و ذاهل میشود.

و همچنین رسم اطلاق میگردد بهر چیز مستمری که تکرار میشود، بنابراین عاداتی که در بین مردم، ساری و جاری است از همین قبیل معانی محسوب میگردد (مانند تعارفات مرسومه و سایر رسوم معموله بین اشخاص) و مقصود شیخ هم که فرمود: «ونفی المرسوم» مشعر بهمین معنی است، یعنی سکر (علاوه بر تعریف قبل) عبارت از منتفی نمودن و برطرف ساختن عادات و رسومات عرفی است، زیرا مراسم مزبور و عادات متداوله برای مصالح عالم تفرقه (ظاهری) و زندگی مردم بایکدیگر وضع و جعل گردیده، و کسیکه در حال سکر است از عالم تفرقه بکلی غافل بوده و در عالم جمع و وصل مستغرق است. و اما معنی قول باباطاهر که فرمود: «واخفاء المعلوم» یعنی سکر (علاوه بر تعریفهای قبل) حالتی است که موجب مخفی نگاهداشتن اسرار حقیقی الهی است که از راه کشف و شهود برای سالک حاصل میشود، زیرا اظهار اسرار حق بمردم ناشی از توجه داشتن بغير میباشد و حال اینکه سکر غالب بر عارف حالتی است که انسانرا بکلی از توجه بغير حق غافل مینماید.

کلمه (۲۹۵)

غلط السكر من بقية كدرك بالصحو .

ترجمه متن: یعنی غلط بودن سکر از جهت باقی ماندن کدورات حالت صحو است (توضیح در ترجمه شرح)

شرح کلمه (۲۹۵)

اقول: اراد بغلط السكر غلبته بحيث يذهل عن التفرقة و التميز بين العبد والرب، وهو وان كان كمالاتا بالنسبة الى الصحو قبل المحو لكنه بالنسبة الى الصحو بعد المحو نقصان، و بيان ذلك ان السالك قبل كشف الحقيقة له محبوب عن الحق بالخلق و عن الجمع بالتفرقة و هذا هو المراد بالصحو قبل المحو، و عند الكشف محبوب بالحق عن الخلق، و بالجمع عن التفرقة و

هذا حال المحو والسكر وغلطه لكونه حجاب الخلق، وشهود الحقيقة في البداية لا يستقر مقاماً بل يلوح أحياناً ويزول سريعاً ولذلك يتعاقب على العبد حال السكر والرجوع إلى الصحو فكلما لاح له حال السكر أدرك نوره ظلمة وجوده وصفاه عن كدورة صفات نفسه ولذلك يغيب عن الوجود وكلما عاد إلى الصحو يتحمل بذلك من بقية كدورة الوجود، وهكذا يسكر تارة ويصحو أخرى إلى أن يصير صافياً عن جميع الكدورات فحينئذ يرق حال السكر فلا يحجب شيئاً وينكشف الحقيقة بالكلية باطناً بنعت الجمع وظاهراً بوصف التفرقة و يصير حال المشاهدة مقاماً مستقراً، فلا يحجب الحق بالخلق ولا الخلق بالحق، وهذا هو الصحو بعد المحو فظهر من البيان معنى قوله: « غلط السكر من بقية كدرك بالصحو » .

ترجمه شرح مراد شیخ از غلط سکر غلبه آن است: بنحویکه سالک از عالم فرق و تفرقه، و از تمیز میان عبد و مولا غافل گردد، و این حالت (سکر شدید) اگرچه نسبت به حال صحو (هشیاری) قبل از محو (نابودی) کمال است، ولیکن نسبت بحالت صحوی که بعد از محو و سکر حاصل میشود نقص است.

بیان مطلب آنکه: سالک راه حق، قبل از کشف حقایق برای وی، از مشاهده جمال حق بسبب دیدن خلق محروم بوده، و از درک مقام جمع بواسطه رؤیت عالم تفرقه محجوب میباشد، و مراد از صحو قبل از محو همین معنی است (چون برای سالک هنوز کشف حقیقت نشده لذا از مشاهده حق محجوب است) و پس از کشف حقیقت برای وی، او بسبب مشاهده حق از خلق، و بواسطه دیدن عالم جمع از عالم فرق، محجوب و غافل میشود، و این حالت را حال محو و سکر مینامند، و معنی غلط بودن اینحال از اینجهت است که موجب محجوبیت از خلق و استغراق در حق تعالی است. و (چنانچه قبلاً گفته شد) شهود حقیقت در بدایت حال برای سالک دائمی نیست بلکه گاه این حال برای او پیدامیشود و

گاهی بنحو سریع از بین میرود، و بهمین منوال حالات مذکور، متعاقب هم، بر عید دست میدهد، و هر گاه که حالت سکر به سالک رخ دهد، نور او ظلمت وجودش را زایل میکند؛ و او را از کدورت صفات نفس تصفیه و پاک مینماید، و بدینجهت است که سالک از وجود خود بیخبر میشود، و هر وقت بمقام هشیاری بازگشت نمود مقداری از ناپاکیهای نفسانی را تحمل مینماید؛ و همچنین گاه بحالت سکر و گاه بحالت صحو میرود تا از تکرار این حالات بقایای کدورات وجود او از آلودگیهای عالم طبیعت پاک گردد. و در این هنگام، حالت سکر رقیقتر گشته تا بحدی که حجابی در بین نباشد و حقایق بکلی کشف گردد، بنحوی که باطناً بعالم جمع توجه داشته باشد ولی ظاهراً بعالم تفرقه توصیف گردد، و در اینوقت حال مشاهده مقام مستقر و ثابتی میشود که در اینحال نه خلق حجاب حق، و نه حق مانع خلق خواهد بود. (یعنی مقام جمع الجمعی پیدامیکند و هیچ چیز مانع درك شیئی دیگر نمیشود) و عرفا اینچنین رویداد سالک را «صحو بعد از محو» گویند، و از بیان مطالب فوق معنی قول مصنف که فرمود: «غلط السكر من بقية كدرك بالصحو» روشن گردید.

کلمه (۲۹۶)

قال: الوجد علم اهل السكر.

ترجمه متن: وجد، علم اهل سکر، و نتیجه سکر است.

شرح کلمه (۲۹۶)

اقول: یعنی ان الوجد حقيقة علم اهل السكر بحالهم من شهود الحق.
ترجمه شرح: یعنی: وجد حقیقت علم اهل سکر است که از

شهود حق بحالات آنها عارض میشود ، یعنی بسبب شهود حق تعالی حالت سکر و مستی باطنی بآنها رخ میدهد ، و نتیجه آن هم وجد است .

کلمه (۴۹۷)

قال : السكر امان من المکر .

ترجمه متن : یعنی : سکر سبب ایمنی از مکر است .
شرح : لان مدار المکر وجود الممکور و هو مستور فی حال السكر .
ترجمه شرح : چون مکر دائر مدار وجود ممکور (مکر گردیده) میباشد و از طرفی در حال سکر وجودی متصور نیست لذا سالک در حال سکر ایمن از مکر نفس است .

کلمه (۴۹۸)

قال : السكر من المکر .

ترجمه متن : سکر باعتباری از مکر است (توضیح در شرح)

شرح کلمه (۴۹۸)

اقول : لان السكران یغیر الحالة و یحسبه مقاماً و قد یعقبه الرجوع الی الصحو الاول و یزول ما یحسبه ثابتاً ف دخول المکر علیه من جهة استتار وجوده بنور الوجد و حسانه ذلك بالاستتار زوالاً فالسكر هو امان من المکر بالجهة المذكورة من جملة المکر بالجهة الاخری .

ترجمه شرح : چون بسبب سکر تغییر حال پیدا میشود شخص سالک می پندارد که این دگرگونی حال ، دائمی بوده و بمرتبہ مقام نائل گشته است ، و حال اینکه ممکن است گاه این حالت سکر از بین برود و بحال صحو اولیه عودت نماید و در این وقت آنچه را که سالک برای خود ثابت تصور مینمود و مقام می پنداشت زائل میگردد ؛ و چون در حال سکر وجود سالک بسبب وجد و نور ، فانی و مستور میشود ، خیال میکند که حال سکروی

زائل گشته ، در صورتیکه زائل نشده ؛ (و این خود نوعی از مکر است بدین معنی : چیز را که هست خیال میکند که نیست) . پس سکر از جهتی که در کلمه قبل بیان گردید امان از مکر است ؛ و از جهت دیگر که در این کلمه شرح داده شد از جمله مکر است .

الباب الثالث والثلاثون (سی و سوم) فی المحبة

کلمه (۲۹۹)

قال: المحبة حقيقة مطوية وكل باظهارها رقيق النغمة و وكل باخفائها حقيقة الغيرة .

ترجمه متن: محبت حق تعالی حقیقتی است که در قلبها نهفته شده؛ نغمه‌های دلنواز مأمور باظهار آن هستند، و حقیقت غیرت موکل بر اخفای آن میباشد .

شرح کلمه (۲۹۹)

اقول : ای محبة الحق حقيقة مطوية مستورة فی القلب، وكل بها امران منافیان احدهما يقتضى اخفائها وهو الغيرة ، والثاني اظهارها وهو رقيق النغمة ، حكم عليها بانها حقيقة اشارة الى نفى توهم لما يتبين وجود المحبة الالهية اذ قالوا ان المحبة يقتضى المشاكلة المنفية عن قدسه تعالى ، فليس الامتنال حكمه ، ای ليس كما توهموه ، فانها حقيقة فی القلب ، وانما وكل اخفائها حقيقة الغيرة لان من حقایق الغيرة ان يستأثر المحب على اخفاء محبته كيلا يشرك في علمها احد ، و وكل باظهارها النغمات الرقيقة لانها بخاصيتها تحرك ما فی القلب من سر المحبة والهوى ويقويه ، وينزعج المحب من امساكه فيظهره بالحركات والزعقات الامن ارتقى من تصرف الحال فيه من الاقوياء الذين متبلغون بقوة الحال موائد النوال، ولهذا ذهب اكثر المجتهدين الى تحريم السماع نظراً الى اثارة الهوى الكامن في قلوب المبتلين به و بعضهم الى تحليله نظراً الى تحريك سر محبة الحق وتقويته في قلوب المفلتين

من شرك الشرك و معيد الهوى و قليل ما هم ولكل و جهة هوموليها و لذلك
ورد : اختلاف امتي رحمة ولولاه لما يسط الاحكام و ما تبين الحلال والحرام.
[ولولاه لما ينبسط الكلام ولما يتبين الحلال من الحرام]

ترجمه شرح : محبت حق تعالى حقیقتی است که در دلها نهفته و
در قلبها پنهان میباشد ، و دو عامل مخالف ، بر آن گمارده شده : یکی
غیرت که تقاضای اخفاء و پوشیدگی آنرا میکند ، و دیگری نغمه های
دلنوازیست که عاشق را تحریک نموده و او را وادار باظهار محبت و عشق
مینماید . مصنف بدانجهت از محبت حق تعالی تعبیر به حقیقت نمود که
دفع توهمی را که برخی در مورد محبت الهی کرده اند نموده باشد ، و آن
توهم اینکه : « بعضی گفته اند محبت عبد نسبت به پروردگار ممکن نیست
زیرا محبت مقتضی مماثلت و هم شکل بودن بین محبوب و محب است
و ذات مقدس الهی از اینگونه اوصاف مبری است » و این پندار صحیح
نیست چونکه محبت خداوند حقیقتی است که بطور حتم در قلب آدمی
نهفته شده و لکن حقیقت غیرت موکل و مأمور است که : محبت عبدا
نسبت بمعبود خود مخفی بدارد ، زیرا غیرت حقیقی هر عاشقی را وادار
میسازد که دوستی خود را نسبت بمعشوق از دیگران مکتوم بدارد تا که
غیری جز او در سرّوی شریک نگردد . و از طرف دیگر آوازه های خوش و
آهنگهای مناسب محب را و امیدارد تا محبت خود را بمحبوب خویش
آشکار و اظهار نماید ، چونکه خاصیت نغمات موزون تحریک محبت
قلبی است و نیز موجب تقویت هوای نفسانی میباشد و هرگاه محب ، از اظهار
علنی محبت خویش نسبت بمحبوب امساک و خودداری نماید در اینحال
دچار ناراحتی گشته و بناچار عقده قلبی یعنی محبت مکتوم خود را
بطور ناخود آگاه با حرکات مختلف و فریاد و شپقه ها آشکار و هویدا میسازد

ولی اینگونه تظاهرات از اشخاص قوی الاراده کامل که بمراتب عالیه ارتقاء یافته‌اند سر نمی‌زنند ، و اینان هیچگاه تحت تأثیر عواطف و نعمات خوش واقع نمی‌شوند و بهمین جهت هم به عطایای عظیم و بخششهای بزرگ الهی نائل می‌گردند. و بدین سبب مجتهدین در اینمورد اختلاف نموده‌اند: اکثر آنها بر آنند که سماع بجهت تحریک عشق‌های مجازی که در اکثر قلوب مبتلایان بآن وجود دارد، حرام است. و بعضی دیگر از مجتهدین سماع را حلال دانسته و چنین دلیل آورده‌اند : که سماع سبب تحریک و ازدیاد محبت الهی است و موجب تقویت قلبی کسانست که از دام شرک رهائی جسته و از هوا جس نفسانی نجات یافته‌اند و ایندسته، عده کمی هستند، و برای هر یک از دو قول مزبور جهتی و قائلی است، و در روایت هم آمده: «اختلاف امت من سبب رحمت است و موجب بسط احکام و بحث علوم و بیان حلال و حرام میباشد». (۱)

کلمه (۳۰۰)

قال: المحبة في البداية ممزوجة بالطيبة وفي النهاية ممزوجة بالمرارة
ترجمه متن : محبت در ابتدای سلوک آمیخته بالذت و خوشی است
و در نهایت آن ممزوج بخوف و تلخی‌های فراوان است .

شرح کلمه (۳۰۰)

اقول: المحب في بداية المحبة لا يخلو عن التمني و من امانته ان يجد
وصل المحبوب و هو هو و لا يعلم لقلة المعرفة ان المحبوب لا يسهل الا هو لضيق وعاء
المحب عن ذلك فيجد في نفسه طيبة بوجود هذه الامنية حتى اذا جد في السير
و قرب من النهاية لاح له ان الوصول في فناء وجوده، و زال عنه طيبة تلك الامنية
و احاط به سراق الفناء و وجد مرارة فرقة الروح وهذا الذي قلنا في النهاية قال
بعضهم في البداية الروح اول (نفذة تارت بها في حسا ان كنت من خطائنا)؟

ترجمه شرح: محب در ابتدای محبت خالی از آرزو و امیدها نیست
و از جمله آرزوهای او رسیدن بوصل محبوب است در حالیکه می‌خواهد

۱- معنی اختلاف و تفصیل حدیث ، در جامع احادیث الشیعه ج ۱ ص ۴

حدیث ۱۱ نوشته شده .

بخودیت خود هم باقی باشد و نمیداند که وی قابلیت رؤیت محبوب را ندارد، چون ظرفیت او كوچك است و استعداد تجلی محبوب در او نیست و او غافل از این نکته بوده و بسبب همین غفلت هم دائماً امیدها و آرزوهائی در نفس او موجود است، تا آنجا که جدیت در سیر میکند و نزدیک بمقصد میشود ولی در اینحال براو آشکار میشود که تا فنا محقق نشود و وجود مجازی از بین نرود وصال ممکن نیست، در این وقت امیدها و آرزوها کم کم از بین میرود و پرده های فنا ونیستی بر او مستولی میگردد ، و تلخی های رفتن امیدها و آرزوها او را رنج میدهد ، و این همان تلخی انجام و مرحله نهائی محبت است (و بعضی گفته اند ؟). و در اینجا شعر حافظ مناسب است :

الایا یها الساقی ادر کاساً و ناولها که عشق اول نمود آسان ولی افتاد مشکلیها

کلمه (۳۰۱)

قال: اهل المحبة فرحون و منتظرون اللقاء و اهل الحقيقة محترقون و جلون فارون من اللقاء .

ترجمه متن ؛ اهل محبت خرسند و خوشحال هستند و منتظر لقای محبوبند، و اهل حقیقت (مقصود اهل نهایت است) در سوز و گداز و ترسان هستند و از لقای محبوب فرار میکنند .

شرح کلمه (۳۰۱)

اقول: اراد باهل المحبة الفرحين بوجاء اللقاء المنتظرين اياه، اهل البداية منهم؛ و باهل الحقيقة المحترقين بنار المحبة، اهل النهاية؛ و سبب خوفهم و فرارهم من اللقاء، ان اللقاء يقتضي الفناء، و لان اللقاء يشعر بالاننيية بين المتلاقيين فهم للتمتع بلذة الوحدة و جلون فارون من اللقاء المشرع بالاننيية وهذا اعز من الاول .

ترجمه شرح: مقصود از اهل محبت که با امید وصال محبوب فرحناک هستند، اهل بدایت است، و مراد از اهل حقیقت که در آتش محبت میسوزند

اهل نهايت است ، و سبب خوف و فرار آنها از وصال و لقاء آنست كه ملاقات مقتضى فناء ميباشد ، و يا اينكه چون ملاقات مشعر به دوئيت ميان ملاقات كننده و ملاقات شونده است، پس آنها بسبب كاميابي از لذت وحدت و توحيد (فرحناك هستند. و) از لقائيكه مشعر به دوئيت است خائف و فرار كننده ميباشند. و احتمال دوم از احتمال اول بهتر است.

كلمه (۳۰۴)

قال: اول المحبة لهو و اوسطها سهو، و آخرها زهو.

ترجمه متن: مرحله اول محبت بازی است ، و وسط آن فراموشی است، و آخر آن شكفتگی و افتخار آمیز ميباشد .

شرح كلمه (۳۰۴)

اقول: اللهو و السهو بمعنى الغفلة الا ان السهو غفلة مع وجود العلم و وقوعه نادر، و اللهو مطلق الغفلة و وقوعه كثير، و اكثر ما يستعمل في الغفلة عن الحق بالباطل، قال الله تعالى «انما الحياة الدنيا لعب و لهو» (۱) ، اي غفلة عن الحق بالباطل، و الزهو ، الافتخار ، اي المحب في بداية حاله يمزج الهوى مع حبه، غافل عن النهاية و ما يؤهل اليه من الفناء، و في وسطها تنبيه له لكنه قد يغفل عنه ببقية الهوى فيه، و اما في النهاية اذا تجرد عن وجوده الفاني و اكتسب ملابس الوجود الباقي بالمحسوب فهو يزمل في ثوب الافتخار مرتديا بفضل رداء الكبرياء، و التكبر مذموم اذا كان بغير الحق كما قال سبحانه: و يتكبرون في الارض بغير الحق (۲) ، و هذا النص يرشد بمهومه الى ما قلنا.

ترجمه شرح: لهو و سهو هر دو بمعنی غفلت است ، الا اینکه سهو غفلتی است توأم بعلم ، یعنی غفلتی است كه بعد از علم پیدا میشود، و لذا کمتر هم واقع میگردد، اما لهو مطلق غفلت را گویند و زیاد هم واقع میشود و بیشتر استعمال آن در غفلت از حق بسبب باطل است ، چنانچه خداوند

۱- سورة الحديد (۵۸) آیه ۱۹

۲- سورة الاعراف (۷) آیه ۱۴۳

متعال فرماید: «همانا زندگی دنیا بازی و غفلت از حق به باطل است» .

وزهو بمعنی افتخار کردن است و حاصل کلام آنکه :

محب در بدایت حال خود محبت او و مزوج و مخلوط به هوی و هوس است و غافل از عاقبت کار میباشد و نمیداند عاقبت امر او بکجا میرسد، و در وسط حال متنبه شدن بعواقب کار است و لکن مع ذلك باز هم غفلت دارد و هنوز از هوی و هوس پاک نشده است. و اما در نهایت و وقتیکه از وجود فانی خود گذشت و لباس وجود حقیقی محبوب را پوشید پس محب در این حال لباس افتخار را بخود میپوشد و قبای کبر یا ئیت را بدوش می کشد، و به ثوب و خلعت کبر یا ئیت مفتخر میگردد . و تکبر در صورتی مذموم است که به حق و بجا نباشد، و اما تکبر بحق مذموم نیست چنانکه در آیه شریفه فرماید: «آنها تکبر میکنند در روی زمین بغیر حق» یعنی به باطل تکبر میکنند پس مفهوم این آیه اینست که تکبر بحق مذموم نیست چنانچه ما بآن اشاره کردیم.

کلمه (۳۰۳)

قال: المحبة اولها اختبار و اوسطها افتقار و آخرها اختيار .

ترجمه متن : محبت اولش امتحان است، و وسط آن احتیاج است و آخر آن مختار و پسندیده شدن است.

شرح کلمه (۳۰۳)

اقول: یعنی کل من يدعی محبة الحق یختبره المحبوب اولاً بانواع البلاء فان كان كاذباً رجع (رداء علی الحاده؟) وان يك صادقاً لخلص (کمن؟) ابرز حاله بسبك الامتحان عن غشوش العلل فيعرض عن غيره مقبلاً بالكلية عليه و یفتقر بالحقیقة الیه و ظهور هذا الافتقار فی وسط المحبة، ثم ان كان من المصطفين بلغه الله نهاية المحبة و خلع عنه لباس وجوده و اختاره لمنادته و مکالمته ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء والله ذو الفضل العظيم (۱)

۱- قسمتی از آیه ۱۹ سورة الحديد (۵۷)؛

ترجمه شرح: یعنی مدعیان محبت حق را، خداوند متعال با انواع بلاها امتحان میکند اگر در دعوی محبت خود کاذب و دروغگو باشند (برگشت بالحاد مینمایند؟) و اگر راستگو باشند آنها از گرفتاریهای امتحان خلاص و خالص میشوند (مانند طلائی) که آنرا بسنگ محك امتحان کرده، اگر خالص نباشد او را ذوب میکنند و از غل و عشب پاك می نمایند. در این صورت، محب از دیگران اعراض و بسوی محبوب حقیقی اقبال کلی نموده و احتیاج تام به او پیدا میکند و این احساس نیاز در او واسطه کار و محبت است، سپس اگر خوب از عهده امتحان بیرون آمد و از برگزیدگان محبوب قرار گرفت خداوند او را به نهایت عشق و محبت خود میرساند، و لباس وجود و خود بودن را از او می کند، و بکاملت و منادمت خود اختیارش میکند. و این فضل و عنایت خدا است بهر کسی که بخواهد مرحمت میفرماید و فضل و کرم او بزرگ است.

فغان که در طلب گنج و گوهر مقصود بسی شدم بگدائی در مغان و نشد

کلمه (۳۰۴)

قال: المحبة في الحقيقة اضطرار.

ترجمه متن: یعنی محبت در حقیقت يك امر غیر اختیاریست.

شرح کلمه (۳۰۴)

اقول: یعنی لا یدخل المحب في المحبة بالاختيار بل يجذبه اليها جاذبة جمال المحبوب بالاضطرار.

ترجمه شرح: یعنی محب بواهی محبت با اختیار خود داخل نمیشود، بلکه جاذبه جمال محبوب با اضطرار او را بسوی خود جذب میکند.

کلمه (۳۰۵)

قال: من ادعى المحبة فقد اخطأ اذا كانت المحبة غيورا.

ترجمه متن: هر کس ادعای محبت کند خطا کرده است اگر محبت
غیور باشد (توضیح در ترجمه شرح)

شرح کلمه (۳۰۵)

اقول: حکم علی من يدعی المحبة بالاختاء وعلمه بكون المحبة غيورا
وهذه لطيفة نبه بها على ان المحب والمحبوب واحد، وان المقتضى لهذه الوحدة غير
المحبة وبيان ذلك يحتاج الى مقدمة، اعلم ان الغيرة حمية ينفي الغيرية وهي على ثلاثة
اضرب: غيرة المحب، وغيرة المحبوب، وغيرة المحبة، فاما غيرة المحب فهي
لنفي مشاركة الغير اياه في المحبة، واما غيرة المحبوب فهي لنفي مشاركة الغير
اياه في المحبوبة واما غيرة المحبة فهي لنفي الغيرية بين المحب والمحبوب
والمحبة ولهذا قيل: الكل واحد.

ترجمه شرح: مصنف حکم نمود به خطای کسی که ادعای محبت کرده
است و آنرا معلل ساخت بر این که محبت غیور است، و در این جا نکته لطیفی را
بیان داشته و آن اینست که: محب و محبوب در واقع یکی است و چیزی که
مقتضی وحدت آنها است غیرت محبت است، و بیان این مطلب محتاج
بذکر مقدمه ای است و آن اینست که: غیرت، تعصبی است که مقتضی نفی غیر
است و آن بر سه قسم است: غیرت محب، غیرت محبوب، و غیرت محبت
و اما غیرت محب آنست که کسی با او در محبت شریک نباشد و تنها او عاشق
باشد، و غیرت محبوب آنست که کسی با او در محبوبیت شرکت نداشته
باشد و اما غیرت محبت پس او مقتضی وحدت محب و محبوب و محبت است
و بدین جهت گفته اند همه آنها (محب و محبوب و محبت) یکی است مانند اتحاد
عقل و معقول و عقل که در جای خود بحث شده.

الباب الرابع والثلاثون (سی و چهارم) فی الدعوی

کلمه (۳۰۶)

قال: الدعوی باللسان کذب وزور، وبالطلب بعد وفرقة، وبالإشارة جسارة

ترجمه: ادعای زبانی بدون آثار، دروغ و زور است، و ادعای باطل محبوب، دلیل بعد و تفرقه است، و با اشاره جسارت است (توضیح در شرح).

شرح کلمه (۳۰۶)

اقول: الدعوى بمعنى الدعوة الا انها فى الاستعمال لاطهار معنى جميل من النفس، فكان المدعى يدعو الناس الى قبول ما يظهره من نفسه ولذلك حكم على الدعوى باللسان انها كذب وزور، لان من يدعو الخلق الى قبول دعواه محبة الحق يطلب منهم الاقبال عليه وذلك اعتباره بنظرهم وقبولهم واقبالهم وهى وليجة فى خلوص محبة الحق فيكون ممن يشهد عليه لسانه فى مشهد الصدق بالكذب ولان المدعى بلسانه حب محبوب لا يطيعه بجوارحه كاذب فى دعواه فيكون المراد من الدعوى باللسان كونها مجردة عن الطاعة، وهذا الوجه اظهر وانسب؛ وانشد الرابعة العدوية :

تعصى الاله وانت تظهر حبه هذا لعمري فى الفعل بديع
لو كان حبك صادقاً لاطعته ان المحب لمن يحب مطيع

واظهار المدعى اما باللسان وهذا حكمه، او بالطلب والاجتهاد لتحصيل رضا المحبوب، او بالاشارة الى الوجدان باظهار الوجد، وفى هذين الاظهارين لما لا يلزم النظر الى الخلق وقبولهم واقبالهم جعلهما قسيمين للاظهار باللسان المحكوم عليه بالكذب ومع ذلك حكم على الاظهار بالطلب بانه بعد و فرقة، لان الطلب دليل فقدان المطلوب، و بالاشارة بانها جسارة لان من اشار الى وجدان المطلوب باظهار وجد، فقد اجترأ على جناب الحق بهذه الدعوى .

ترجمه شرح دعوى بمعنى دعوت است، الا اينكه كلمه مزبور در استعمال براى اظهار مطالب شيرين، از شخص مدعى بكار ميرود، مثل اينكه مدعى، مردم را به قبول چيزى كه او اظهار ميكند دعوت بنمايد، وبهمن جهت هم مصنف حكم نمود باينكه: دعوى بازبان كذب و زور ميباشد، زيرا كسيكه مردم را بقبول محبت خود بحق ميخواند، از آنان نيز تقاضاى روى آورى بمحبت پروردگار مينمايد، واينگونه تظاهرات و درخواستها اولاً نوعى خودگرائى، و معتبر جلوه دادن خویش است بر ديگران،

و ثانیاً انتظار داشتن قبول غیر استمرادعای مدعی را، و سپس درخواست روی آوری آنان بـمـحبت ادعائیه او است به پروردگار عالم . و این قبیل ادعاها و بدنبال آن انتظارها داخل نمودن و مؤثر دانستن بناحق غیر حق است در محبت حق، و مدعی آن از جمله کسانی است که در معرض صدق، دروغی را بیان داشته .

و ممکن است کذب و زور بودن ادعای مزبور از این جهت باشد : که کسیکه ادعای محبت به زبان می کند ولی آثار محبت عمال در اعضا و جوارح ظاهری او پیدا نیست این شخص کذب در ادعای خویش میباشد، بنا بر این مراد مصنف که فرمود: «الدعوی باللسان» صرف ادعائی است که خالی از طاعت، و بری از عبادت باشد؛ و این وجه بهتر و مناسب تر است . چنانچه رابعه عدویه (۱) در این زمینه مناسب سروده است :

معصیت خدا را در مقام عمل میکنی ولی باز بان تظاهر بمحبت مینمائی
بجان خودم سوگند که اینگونه ادعا بسیار بسیار عجیب است

اگر محبت تو خالص و حقیقی باشد قهر اطاعت محبوب را خواهی نمود
زیرا دوستدار حقیقی، همیشه مطیع کسی است که او را دوست میدارد

(۱) رابعه عدویه: کنیه او ام الخیرو دختر اسمعیل عدوی قیسی است وی در بصره متولد شده، و بسال ۱۳۵ یا ۱۳۶ هـ در بیت المقدس وفات یافته است، صاحب غیاث اللغات در وجه تسمیه او گوید: که رابعه چهارمین دختر پدر خویش بوده ، از باب تراجم او را از زنان عارفه دنیا و از مشاهیر متصوفه نوشته اند و بجهت مزیتی که در علم طریقت بر بسیاری از مردان زمان خود داشته او را **تاج الرجال** می گفته اند؛ بعد از وفات شوهرش، حسن بصری (متوفی ۱۱۰) خواستار ازدواج با وی گردید و چون از عهده جواب مسائل رابعه عاجز ماند، او از ازدواج با وی امتناع ورزید؛ از سخنان او است: همچنانکه گناهان تن را پنهان میکنید، نیکوئیها را نیز پنهان کنید، الهی در نماز دلی ده یا نماز بی دلان را قبول نما.

(لغت نامه دهخدا شماره مسلسل ۸۸ ص ۱۹؛ ریحانة الادب ج ۲ ص ۵۷)

خلاصه کلام اینک: اظهار و ادعای محبت، یا با زبان و عاری از حقیقت است و این حکم او است (یعنی کذب و زور میباشد)، و اگر دعوی محبت با طلب و اجتهاد و برای جلب رضای محبوب باشد و یا با اشاره به تحقق وجدان و اظهار وجد بوده باشد؛ در این دو قسم اظهار، چون توجهی به خلق و قبول و اقبال آنها نیست، لذا مصنف آنها را قسم، یعنی مقابل اظهار باللسان که حکم او کذب بود قرار داد، بدین مفهوم که این دو نوع اخیر، کذب و زور نیستند، مع ذلك شیخ بزرگوار حکم نمود بکسی که مدعی محبت با طلب است براینکه: طلب او دلیل دوری و جدائی وی میباشد، بجهت اینکه طلب نمودن، دلیل بر نبودن و فقدان مطلوب است؛ و همچنین مصنف (در باره شق دوم از قسم دوم) حکم کرد بکسی که دعوی محبت با اشاره میکند (۱) باینکه این دعوی جسارت است، زیرا کسیکه با اظهار وجد، اشاره به تحقق و وجدان مطلوب میکند، درباره حق تعالی جرأت و جسارت نموده است (چونکه سالک در حال شهود باید حالت توجه و التفات بهیچ چیز نداشته باشد بلکه در مقام بهت که منافی با اشاره هم هست بوده باشد).

کلمه (۳۰۷)

قال، الدعوی من وجهین فالاول دعاوی الرسمیات باحکام الحركات و الثاني دعاوی الغیبیات باحکام الغلبات.

ترجمه متن دعوی بر دو قسم است یکی دعوی محبت و بندگی بوسیله عبادات و اطاعات شرعی است که با حرکات بدنی و جوارح انجام می شود، و دیگری با اظهار عشق و شوق و وجد است که غائب از نظر میباشد.

شرح کلمه (۳۰۷)

اقول: اراد بالرسمیات العبادات المرسومة الموزعة علی الجوارح

(۱) معنی اشاره مفصلاً در صفحه ۴۱۷ گذشت.

والاوقات المحصلة بانشاء الحركات، والدعوى بها هي الدعوى بالطلب كما مر ذكره، وبالغيبيات الاحوال الغريزة الغائبة عن الحسن من المحبة والشوق و امثالهما ، و بالغلبات غلبات الوجد الظاهر على العبد ، و باحكامها اماراتها من الصعقة والزعقة و امثالهما فكما ان العبد يدعى باحكام الحركات البدنية، اداء وظائف الرسمية عن العبادات، كذلك يدعى باحكام الغلبات النفسانية وجدان الاحوال القلبية ، و هذه الدعوى هي الدعوى بالاشارة وهاتان الدعويان صادقتان كما مر، فما اتى بالدعوى الكاذبة في هذا الفصل .

ترجمه شرح: مقصود مصنف از (دعوى با) رسميات، عبادات شرعى و طاعات رسمى است كه بوسيله اعضاء و جوارح و با حرركات خاص و در اوقات معين انجام مى گيرند ، اين قسم از دعوى ، دعوى با طلب است كه شرح آن در كلمه سابق گذشت. و مراد از (دعوى با) غيبيات حالات غريزى فطرى است كه از حواس ظاهرى غايب هستند، مانند محبت و شوق و نظائر آنها . و منظور از «غلبات» غلبه نمودن وجد و جذبه است بر عبد . و مراد از «احكام غلبات» علائم و نشانيهاى حالت جذبه است مانند بيهوشى و صيحه زدن و امثال آنها. پس همچنانكه عبد با انجام حرركات بدنى اداء مراسم عبادات تكليفه را مى كند ، همينطور نيز با احكام غلبات (مدهوشى و شهقه) ادعاى وصول و نيل باحوال غيبية (ذوق و شوق و محبت) رامينمايد و نام اينگونه دعوى، دعوى با اشاره است (كه شرح آن در كلمه قبل گفته شد) و اين هردو دعوى، صادق است و حق، چنانچه در پيش گذشت؛ ولى از دعوى كاذب و باطل در اين فصل بحثى بميان نيامد .

كلمه (۳۰۸)

قال : الدعوى من وجهين : فالاول مدع بلا [آلة] بينة و لاحقيقة و هو نفسه يعبد نفسه باظهار نفسه، و الدعوى وصف بعيد ، و الثانى مدع يدعى باللسان ناطق و بينة، و حقايقه تنطق عن غليل سره و وجود قلبه و تغر فؤاده و هو متبرى من وصفه ناطق بغيره باللسان و لا آلة، دعواه وصف من الله و بفضل له ليد .

ترجمه متن: دعوى بر دو قسم است: يکى دعوى بدون بينه ظاهرى

و بدون حقیقت واقعی، که مدعی آن در حقیقت نفس پرستی میکند ، و محاسن نفس خود را بدون اینکه متکی به اعمال ظاهر و یا حقایق معنوی بوده باشد ظاهر می نماید، و این دعوی متعلق به کسی است که از خدای دور است، و دیگری دعوی واقعی است که در ظاهر دلائل و بیّناتی ندارد، و حقانیت این دعوی عبارت از: شدت شوق، و وجد قلبی، و سوز و گداز دل میباشد. و این مدعی از نفس خودبری گشته و بدون زبان، وصف و ثنای محبوب خود را میگوید، و دعوی او ثنای خدا و فضل او است .

شرح کلمه (۳۰۸)

اقول : اراد بالبینة الطاعة القلبية ، وبالْحَقِيقَةِ الوجود القلبي ؛ قَسَمَ الدعوى في هذا الفصل بحسب ما يتبين فيه الصدق والكذب، كما قسمها في الفصل السابق بحسب ما يتعلق بالقالب والقلب، فقال: الدعوى من وجهين، الاول مدع بالبینة ولاحقیة ای مدع باللسان وحده بلاطاعة ولا وجود وهو كاذب بلاشك، وحکم علیه بانه عبد نفسه الامارة بالسوء لانها طالبة للظهور عند الناس لمحاسن الصفات وهو يطيعها بالامتثال لحكمها بالاظهار فهو يعبد نفسه لاجل النفس باظهارها لا لغرض آخر وهذه الدعوى وصف عبد بعيد عن جناب الحق ، و في مقابلة هذا المدعى من يدعى بمجرد الحقيقة لابلسان ناطق، و لابینة عمل ظاهر، ای لا يظهر العمل بل يخفيه تحقيقاً للاخلاص فهو ممن لاشك في صدقه، و حقایق احواله ينطق عن سرأثره من غلة الشوق و وجدان القلب و غلیان الفؤاد، وهذه الدعوى وصف المحبوب، لا المحب لقيامه به لانفسه ، يتفضل بها عليه لما له من الفضل لديه وهذا المدعى ينطق عن حاله بالمحسوب لانفسه ، فهو ناطق باللسان و لابینة ، والمراد بالآلة في قوله: « ولا آلة بینة » العمل، فانها آلة صدق الدعوى، و « هو نفسه » النفس تأكيد للضمير، والباء في « باظهار نفسه » للسببية يتعلق ببعبد، ای هو يعبد نفسه بسبب اظهاره اياها ، وقوله: « بعيد » صفة محذوف، ای عبد بعيد، والغلیل العطش، و « غلیل » شدة شوق القلب، والوجود في قوله: « ووجود قلبه » بمعنى الوجودان مضاف الى الفاعل ، والتغر غلیان القلب وتغر الفؤاد شدة شغفه الى المشاهدة وقوله: « وصف من [عن، الى] الله » خبر دعواه، و « بفضله » بالجر عطف على الله .

ترجمه شرح: مقصود مصنف از « بینة » اطاعت و عبادت بدن است ،

و مراد از «حقیقه» وجد قلبی است. شیخ در این فصل از کلمات خود، دعوی را بحسب صدق و کذب تقسیم کرد، چنانچه در فصل سابق آنرا باعتبار جسمانی و بدنی یا متعلق بودن به قلب تقسیم نمود. و در اینجا چنین فرماید که: دعوی بر دو قسم است: یکی مدعی بدون بینه و دلیل ظاهری و عاری از حقیقت است، یعنی مدعی به لسان، و خالی از عمل و بدون وجد قلبی، و مدعی این دعوی بدون شك دروغگو می باشد، و مصنف در باره آن حکم نمود که: اینگونه مدعی، عبادت و اطاعت نفس اماره خود را میکند، بجهت اینکه طالب است که پیش مردم موجه شود، و بمحاسن صفات و اخلاق مشهور و معروف گردد. و او با امتثال حکم نفس و اظهار آن، پیروی نفس اماره خویش را می نماید، و چنین مدعی در حقیقت، مطیع و فرمانبردار و عبادت کننده خود می باشد و لا غیر، و این قبیل ادعاها از خصائص بندگانی است که از درگاه حضرت متعال دور و کنارند. و در مقابل این مدعی، دعوی کننده دیگری است که دعوی آن صرف حقیقت بوده، و بحسب ظاهر نه زبان و بیانی دارد، و نه بینه و برهانی اقامه می نماید، بدین معنی که اعمال عبادی خود را مخفی می دارد تا اخلاص او کامل گردد، و شکی نیست که دعوی این شخص صدق است، و حقیقت حالات او از قبیل: کثرت شوق و سرور قلبی و سوز و گداز دل و ازدیاد محبت، حکایت از احوال باطن و درون پاك وی مینماید، و اینگونه دعوی، وصف محبوب است نه محب زیرا قیام این دعوی بسبب محبوب می باشد، نه بوسیله خود محب؛ و این مدعی، بغیر لسان قال، و بدون دلیلی ظاهر، یعنی بازبان حال. وصف و ثنای محبوب خویش را میگوید.

و مقصود شیخ از کلمه آله در قول خود: «ولا آله بینة» عمل است، زیرا عمل و فعل آلت صدق دعوی است، و کلمه نفس در عبارت «وهو نفسه» تاکید ضمیر است، و باء در «بإظهار نفسه» باء سببیت است و متعلق به «بعبد» می باشد، یعنی بسبب خود نمایانیدن، نفس پرستی میکند، و قول با با ظاهر:

«بعید» صفت موصوف محذوف است، یعنی عبدی است که دور از پروردگار می باشد؛ و غلیل بمعنی عطش و تشنگی است و در اینجا بمعنی شدت شوق قلب است؛ و وجود در قول شیخ: «و وجود قلبه» بمعنی وجدان است، و اضافه آن به قلب اضافه مصدر بفاعل می باشد، و تفر الفؤاد نیز بمعنی غلیان قلب و شدت علاقه و عشق او بمشاهده حق است، و همچنین قول مصنف: «وصف من الله» خبر است برای مبتدائی که کلمه «دعواه» می باشد، و «بفضله» مجرور و معطوف به «الله» است.

الباب الخامس والثلاثون (سی و پنجم) فی الغیرة

کلمه (۳۰۹)

قال: من غار علی الحق علی الحقيقة نسی جميع الخلیقة ورده حقيقة غیرته الی نسیان نفسه ومن غار علیه الحق لم یترك له وصفا یوصف به ولا نعتا ینعت به بل یغیبه حقيقة الغیرة عن العلم به.

ترجمه متن: هر کس غیرت حق را داشته باشد باید جمیع مخلوقات را فراموش کند، و این حقیقت غیرت، او را به فراموشی نفس خویش نیز میرساند. و هر کس که مورد غیرت حق تعالی واقع شود و محبوب خاص او گردد، خداوند برای او صفتی و نعتی و وجودی و شخصیتی در میان مردم باقی نمیگذارد و حتی حقیقت غیرت، او را هم، از علم به خود، غافل میکند.

شرح کلمه (۳۰۹)

اقول: قوله: علی الحقيقة فی محل النصب علی الحال، بین فی هذا الفصل غیرة العبد علی الحق و غیرة الحق علی العبد، و حکم علی من غار علی الحق نسیانه جمیع الخلق حتی نفسه، و علی من غار علیه الحق بسلبه الوجود عنه تنبیهاً علی ان غیرة العبد علی الحق لنفی ذکر الغیر معه، و غیرة الحق علی العبد لنفی وجود الغیر معه فینفی عنه کل وصف و نعت بحیث یغیبه عن العلم بوجود نفسه.

ترجمه شرح: کلمه «علی الحقيقة» حال و محلاً منصوب است،

مصنف در این قسمت از کلام خود، غیرت عبد را بر حق، و غیرت حق را بر عبد بیان کرده است . (مقصود از غیرت چنانچه گذشت غیرت است، یعنی عاشق غیر از معشوق خود، کسی را نبیند، و یا معشوق غیر از عاشق خود بکسی ننگرد) و چنین حکم نمود: کسی که غیرت حق را دارد باید جمیع خلایق حتی نفس خود را فراموش کند، و هر کس که مورد غیرت حق واقع شود خداوند وجود او را از او سلب می کند، و این حکم بدان جهت است که شیخ خواسته اشاره کند باینکه: غیرت عبد بر حق برای نفی ذکر غیر حق است با وجود حق، و غیرت حق بر عبد، برای نفی وجود غیر حق است با بودن حق تعالی، پس بنا بر گفته مزبور خداوند نابود میکند چنین بنده ای را از تمامی اوصاف و صفات، بنحویکه او را از علم بوجود خود او هم فانی و غایب می کند.

کلمه (۳۱۰)

قال: غیرة العارف علی ربه ان یکون لغيره و علی نفسه ان یکون عبد ربه.
ترجمه متن غیرت عارف نسبت به پروردگار خود آنست که محبوب او (خداوند) متعلق بغير او نیز باشد یعنی غیری را در این میان فرض نکند، و بر نفس خود چنانست که او بنده پروردگار باشد (توضیح در شرح).

شرح کلمه (۳۱۰)

اقول: مضمون هذا الفصل تفصیل غیرة العبد، و تقسیمها قسمین: الاول غیرته علی ربه ان یکون رباً لغيره، والثانی غیرته علی نفسه ان یکون عبداً لربه تعظیماً و اهابة لنفسه كما قيل: «اغار اليها ان اھیم بحبها» فالضمیر فی یکون- الاول للرب، و فی الثانی للعارف و کذا فی الغیرة.

ترجمه شرح، مفاد این فصل از کلمات شیخ در توضیح و چگونگی غیرت عبد، و تقسیم آن بر دو قسم میباشد: اول غیرت سالک بر پروردگار خود، و آن چنانست که حق برای غیر او باشد یعنی سالک غیری را هم

بعنوان رقیب در میان ببینند، که همین توجه بغیر، حجاب میان عبد و حق میگردد. دوم غیرت عارف است بر نفس خود . بدین معنی که سالک مثل خودی را بنده پروردگارش بداند، یا بانسبت عبودیت که من بنده حقم خود را عبد پروردگار بداند، زیرا در این صورت عبد برای نفس خود تعظیم و توقیری قائل شده، در حالی که بنده حقیقی نباید در برابر حق تعالی و معبود خویش بهیچ چیز حتی به عبودیت خود هم توجه داشته باشد، چنانچه گفته شده: «غیرت بر معشوق می برم تا که واله و فنای محبت او شوم» و ضمیر «یکون» در جمله اول کلام مصنف به «رب» باز میگردد، و در جمله دوم به «عارف» برگشت میشود و همچنین است کلمه «غیره».

کلمه (۳۱۱)

قال: غيرة العارف على ربه ضرورة، بنفى القدرة وغيرة الحق على العارف
امضاء المراد بالقدرة

ترجمه متن غیرت عارف به پروردگار خود ضروری و حتمی است و توأم با نداشتن قدرت است، و غیرت حق بر عارف، امضاء و اجرای مراد حق تعالی است بسبب قدرت او .

شرح کلمه (۳۱۱)

اقول: الضرورة ما لا بد منه، والباء في «بنفى» للمعية وفي «بالقدرة» للسببية وغيرة العارف على ربه كما سبق ان يكون ربا لغيره. وهي من ضرورة حاله اذ لا بد له من الرب ومع هذا لاقدرة له على امضاء مراده لذلة العبودية، وغيرة الحق على العارف ان يكون له معه وجود ووصف و امضاء مراده منه حاصل له لقدرته على ما يشاء وهذه الغيرة ليست بالضرورة لغناه سبحانه عن الخلق، يذهب قوما منهم ويأتى بآخرين كما قال الله تعالى: «ان يشاء يذهبكم ويأت بخلق جديد، وما ذلك على الله بعزيز» (۱) ولاقدرة ان يستبدل ربا غيره .

ترجمه شرح : ضرورت بمعنی چیزیست که بناچار باید آنرا پذیرفت، و بآء در «بنفی القدرة» برای معیت است و در جمله «بالقدرة» نیز

۱- سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱۹ و ۲۰؛

بمعنی سببیت میباشد. و غیرت عارف به پروردگار خود (چنانچه گذشت) آنست که محبوب و معشوق او، پروردگار غیر او باشد، و این غیور بودن عارف به خدای خود ضرورت است، زیرا وجود پروردگار برای عارف حتمی و لازم است، و با وجود این، عبد قدرتی از خود بر امضاء مراد خویش بجهت ذلت مقام عبودیت خود ندارد. و غیرت حق بر عارف حفظ وجود و صفات عبد، و امضاء و اجرای مرادهای او است، زیرا خداوند قادر است بهر نحوی که بخواهد عمل نماید. و این غیرت حق نسبت به عبد ضروری و حتمی نیست، چون خداوند غنی، و نیازی بخلق ندارد، و میتواند قومی را هلاک کرده و قوم دیگری را بیافریند، چنانچه در آیه شریفه فرماید: «اگر بخواهد شمارا از بین میبرد و مخلوقات دیگری را میآورد، و این کار برای خدا مشکل و دشوار نیست» و قدرتی هم برای غیر پروردگار توانا در این موضوع نیست.

کلمه (۳۱۲)

قال: الضنة على الحق تجريد الارادة والضنة من الحق اظهار الارادة.

ترجمه متن غیرت (۱) عارف بحق با تجرید اراده او از دیگران و اختصاص دادن آن بحق است، و غیرت حق بر عارف با اظهار اراده خیرات، در حق او است.

شرح: اقول: الضنة بمعنى الغيرة ای غيرة العبد على الحق، وفائدتها تجريد ارادته عن التعلق بالغیر، واما غيرة الحق عليه فاعطاه ارادته الخيرية.

ترجمه شرح: ضنة بمعنی غیرت است (۲) یعنی غیرت عبد بر حق،

و ۲۱ ضنة در لغت بخل کردن بچیزی را گویند و بمعنی خاص هم استعمال شده، و ضنائن الله یعنی خواص خلق خدا؛ و در حدیث پیغمبر (ص) وارد شده: «ان لله ضنائن من خلقه...» یعنی برای خدا برگزیدگانی از خلق است که ...؛ ولی شارح ضنت را در این مورد بمعنی غیرت استعمال نموده، با این تفاوت که در غیرت کلمه قبل برای عارف اصلاً اراده ای متصور نیست ولی در این مورد سالك از خود اراده ای دارد لکن در صدد تجرید اراده خود می باشد.

وفائده آن تجرید و خالص شدن اراده اوست از تعلق بغير حق، و اما غیرت
حق بر عبد با اظهار اراده خیرات و احسان اوست نسبت بر عبد.

کلمه (۳۱۳)

قال: لا یرفع غیره الحق فی الدنیا و لا فی الآخرة لانها من صفات الذات.
ترجمه متن غیرت حق نسبت به بندگان خود چه در دنیا و چه در
آخرت دائمی است و طوری نیست که گاهی باشد و گاهی نباشد زیرا غیرت از
صفات ذاتیه الهی است.

شرح: اقول: هذا القول يدل بمنطوقه على ثبات غیره الحق لانها ذاتية،
و بمفهومه على تغییر غیره العبد لانها عرضية من آثار غیره الحق.

ترجمه شرح: این جمله از کلام مصنف، بمنطوق و دلالت مطابقی
بر دائمی بودن غیرت حق دلالت میکند، و بمفهوم و دلالت التزام، بر تغییر
غیرت عبد دلالت دارد، زیرا این صفت نسبت به عبد عرضی است و هر
عرض قابل زوال و تغییر است. و اما نسبت به حق ذاتی و غیر قابل تغییر میباشد.

کلمه (۳۱۴)

قال غیره الحق مغير، و غیره الخلق متغير.

ترجمه متن غیرت حق تغییر دهنده اوصاف عبد است، و غیرت خلق
متغیر است چنانچه گذشت.

شرح: اقول: ای غیره الحق علی العبد ما یغیره عن اوصافه فیه و به یسمع و
به یبصر و به ینطق لا بنفسه و علی هذا، و اما غیره العبد فمتغيرة کما مر.

ترجمه شرح یعنی: غیرت حق بر عبد تغییر دهنده اوصاف اوست
و عبد با غیرت حق می شنود و می بیند و سخن می گوید، نه از ناحیه خود و
همینطور اوصاف دیگر عبد، و اما غیرت عبد متغیر است چنانچه معلوم شد.

کلمه (۳۱۵)

قال: زیادة الغيرة الذهاب.

ترجمه متن زیادت غیرت حق بر عبد، موجب از بین رفتن او است .
 شرح: اقول: یحتمل هذا القول وجهين: احدهما ان نهاية غیرة الحق
 علی العبد فنائه فيه ، والاخر ان نهاية غیرة العبد ذهاب الغيرة وفنائها بفنائها
 فی الحق، لاستلزام فناء الذات فناء الصفات.

ترجمه شرح: عبارت مصنف احتمال دوم معنی دارد: یکی آنکه: نهایت
 غیرت حق بر عبد موجب فناء او در حق است. دیگر اینکه: نهایت غیرت
 عبد بر حق، موجب از بین رفتن وفانی شدن غیرت عباد است، بسبب فنا شدن
 خود عبد در ذات حق تعالی؛ زیرا فانی شدن ذات عبد مستلزم فانی شدن
 صفات او است .

کلمه (۳۱۶)

قال: للعلم غیرة وللحقیقة غیرة، فغیرة العلم حلم، وغیرة
 الحقیقة حکم، وغیرة الحق حتم.

ترجمه متن: برای (اهل) علم و حقیقت و حق غیرتی است، و
 نتیجه غیرت علم، صبر است، و نتیجه غیرت حقیقت، حکم است، و نتیجه
 غیرت حق، حتم و لازم است (توضیح در ترجمه شرح)

شرح کلمه (۳۱۶)

اقول: قوله: «للعلم غیرة» ای لاهله، وكذا قوله: «للمحقیقة غیرة»
 وللحق غیرة» ای لاهلهما، فمعنی قوله: غیرة العلم والحقیقة والحق، غیرة العبد
 بالعلم والحقیقة والحق كما سیأتی تفسیره. والحاصل ان غیرة العبد اما ان یكون با
 العلم دون الحقیقة والحق، كغیرة اهل الصلاح علی ظهور الفساد، وليس لهذه الغیرة
 تأثیر ومردّها الی الحلم والتحمل، او بالحقیقة كغیرة اهل المشاهدة علی اطلاع
 الغیر ولها تأثیر تام، ولذلك سمّاها حکماً، او بالحق كغیرة اهل البقاء بالله
 علی كشف السر ولها سرّ ومنع علی التصرف فيه فلذلك سماها حتماً.

ترجمه شرح: قول مصنف که فرمود: «للعلم غیرة» یعنی برای اهل
 علم ظاهری غیرتی است، و همچنین در جمله: «للمحقیقة غیرة وللحق غیرة»
 یعنی برای اهل حقیقت و حق غیرتی است. بنابراین مراد شیخ از عبارت

«غیرة العلم والحقیقة والحق...» غیرت عبد است بسبب علم، و حقیقت، و حق، چنانچه شرح آن خواهد آمد. (و چون غیرت عبد بسبب علم و حقیقت و حق متفاوت است و هر يك نوعی مقتضی دارد لذا) حاصل معنی کلام مصنف آنست که غیرت عبد باعتبار متعلق آن بر سه قسم است:

اول- غیرت اهل علم که مسبب از علم ظاهری و عاری از حق و حقیقت است، مانند: غیرت صلحا و نیکان که در برابر ظهور فساد و بروز معاصی عکس العمل و اثری جز شکیبائی و بردباری ندارند.

دوم- غیرت اهل حقیقت که مسبب از شهود حقایق است، مانند: غیرت اهل مشاهده بر پوشیده نگاه داشتن اسرار الهی از اغیار و بیخبران و برای این مرتبه از غیرت تأثیر نسبتاً بسزائی است و چون به مرحله نهائی و کمال نرسیده لذا مصنف از آن تعبیر به حکم نمود.

سوم - غیرت اهل حق که مسبب از شناخت و درك حقایق اشیاء جهان مادی و معنوی است، مانند: غیرت خاصان درگاه ربوبی که به بقاء حق باقی بوده، و همیشه در صد کشف استار و رفع حجابهای ظلمانی مادی هستند، و هیچگاه در اسرار دستگاه الهی تصرفی ننموده و خود را اصلاً قابل این معنی نمیدانند، و بدینجهت شیخ از این نوع غیرت تعبیر به حتم نمود.

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

کلمه (۳۱۷)

قال: الغيرة بالعلم فعل الصالحين، و الغيرة بالحقيقة فعل السابقين و الغيرة بالحق فعل العارفين .

ترجمه متن: غیرت اهل علم، فعل صلحاء، و غیرت اهل حقیقت، فعل سبقت گیرندگان بسوی حق، و غیرت اهل حق، کار اهل عرفان و مردمان با معرفت است.

شرح: اقول: هذا لا يحتاج الى الشرح وهو التفسير للقول السابق.
ترجمه شرح: اين كلمه احتياج به شرح ندارد و تفسير و توضيح
جملات سابق است.

كلمه (۳۱۸)

قال: من احرقه الغيرة لا تخمد ناره ابدًا ، ومن احرقه المحبة اخمد
ناره لقاء المحبوب.

ترجمه متن: هر کس را آتش غیرت بسوزاند شعله او خاموش
نمیشود، و هر کس را آتش محبت بسوزاند شعله او با ملاقات محبوب خاموش
میشود.

شرح كلمه (۳۱۸)

شرح: اقول: ای الغيرة لا تسكن حرارتها ابدًا لعدم انتهائها، واما حرارة
المحبة فهي تسكن عند لقاء المحبوب، و في هذا نظر لان اهل اللقاء يزدادون
لكل نظرة محبة جديدة وهذا الشوق لا ينتهي ابدًا لعدم انتهاء العطايا والمنح
لاهل الوصول.

ترجمه شرح حرارت آتش غیرت هیچگاه خاموش نمیگردد
زیرا نهایت و غایتی برای غیرت متصور نیست، واما حرارت محبت بهنگام
وصال محبوب خاموش می شود. شارح به قسمت دوم کلام مصنف اشکال
میکند و چنین میفرماید: که آتش محبت هم خاموش شدنی نیست بلکه
محبین نیز بهنگام وصال و ملاقات محبوب، با هر نظره بمعشوق، مرتبه
جدیدی بمراتب محبت قبلی خود اضافه مینمایند، و این شوق نیز نهایتی ندارد
زیرا برای عطايا و بخششهای اهل وصول انتهای بنظر نمیرسد (۱)

۱- از شبلی نقل کرده اند که: عاشق در ابتدای عشق، آرزوی وجود معشوقش
را بدیار خود میکند، و در صورت توفیق باین آرزو، درخواست او را بکوی و برزن
خویش دارد، و پس از حصول، طالب است که باوی در يك خانه بسر برد. و سپس
آرزوی دیدار و کنارش را دارد، و پس از وصول باین خواست هم، قدم فراتر
←

کلمه (۳۱۹)

قال حقيقة الغيرة ان تغار على الحق، بان يكون مثلك عبده.

ترجمه متن : حقیقت و آخرین مرحله غیرت آنست که غیرت بر حق آوری، یعنی عارداشته باشی که مثل توئی بنده حق سبحانه و تعالی باشد.

شرح: اقول: من لوازم غیرة المحب اذا بلغت الغاية ان يغار على محبوبه بان يكون مثله يحبه لما يظهر له من عظمة المحبوب و حقارة نفسه، و في هذا المقام قوله: «اغار عليك منك فيكف مني» وقوله:

دع عندك ذكرى باللسان فأننى اغار من (اسمى ؟) يقبل فاكا

ترجمه شرح : از لوازم غیرت محب آنست که در مرحله نهائی غیرت، بمحسوب خویش (پروردگار) هم غیرت برد، و غیرت عبد به معبود محبوب در اینحال چنین است که ننگ داشته باشد مانند او بنده حق و عاشق ایزد تعالی بوده باشد، برای آنکه عظمت و بزرگی او را می بیند، و کوچکی خود را هم احساس میکند، و در این مقام شاعر گفته: «من بر تو از خود تو بیشتر غیرت می برم که چگونه مثل منی محبوب تو باشد» و همچنین این شعر مناسب است:

نام مرا ترك كن و بر زبان نیاور، زیرا من

عاردارم که نام مثل منی بوسه بر دهن تو زند

کلمه (۳۲۰)

حقيقة الغيرة ان تغار عليه ان يكون لك.

← نهاده و آرزو میکند، که ایکاش خود و معشوق، یک روح و هر دیک قالب بودند، و در صورت نیل باین آرزو هم نیز مایل است که هر دو بصورت قطره خونی در رگی جریان داشتند، و بفرض امکان این آرزو، باز هم انتظار دارد که آن قطره خون هم نباشد، تا بدان غایت که خود را چیزی نمی پندارد، و در برابر معشوق فنای محض و معدوم صرف میگردد.
پس عدم گردد عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه الراجعون

ترجمه‌متن: حقیقت غیرت آنست که به‌پروردگار خود غیرت بری
باینکه او فقط متعلق به تو باشد.

شرح کلمه (۳۲۰)

شرح: اقول: هذا المعنى عين ما سبق بعبارة اخرى لان الغيرة على الحق
ان يكون ربالك، هي الغيرة عليه ان تكون عبدآله.

ترجمه‌شرح: معنی این جمله از کلام مصنف عین معنی جمله
سابق است فقط با اختلاف عبارت، زیرا غیرت برحق باینکه پروردگار
تو باشد، همان غیرت بر او است باعتبار اینکه تو بنده او باشی.

کلمه (۳۲۱)

قال: حقيقة المحبة تقتضي الروح وتطلب الحيات بعد الموت و حقيقة
الغيرة تقتضي الروح وتطلب الموت بعد الموت.

ترجمه‌متن: حقیقت محبت اقتضا میکند روحانیت را و طلب
میکند زنده شدن بعد از مردن را، و حقیقت غیرت هم، مقتضی روح است
ولی آرزو میکند مرگ بعد از مرگ را (توضیح در ترجمه شرح).

شرح: اقول: هذا القول كالتفسير لما قبله من ان الغيرة لا تخمد نارها
ابداً والمحبة يخمدا نارها ببقاء المحبوب لانه حكم على كل من المحبة والغيرة
باقتضاء الروح وافناء صاحبها و فرق بينهما بعد هذا الاشتراك بان الغيرة
لا تطلب [بان المحبة تطلب؟] الحيوية بعد الموت، اى لا ينتهى شدتها ابداً كما ينتهى
شدة المحبة ببقاء المحبوب.

ترجمه‌شرح: این کلام مصنف مانند تفسیر بر جملات سابق او
است (کلمه ۳۱۸) که فرمود: آتش غیرت خاموش نمی‌شود و آتش محبت
باملاقات محبوب خاموش می‌شود. توضیح اینکه: شیخ در این کلام خود
چنین حکم نموده: غیرت و محبت هر دو مقتضی روح، یعنی روحانیت
صرف و فناء محض است، و فرق میان آنها این است که: غیرت طالب حیات
بعد از موت نیست زیرا غیرت همیشه یکنواخت، و شدت آن متناهی نبوده

ولی محبت طالب حیات بعد از موت، یعنی طالب لقاء محبوب است و بالقاء محبوب از شدت محبت کاسته میشود (شدت محبت بمنزله موت است که تبدیل به حیات میگردد) .

کلمه (۳۲۲)

قال: اکثر موارد [مراتب] حقایق الغيرة من حقيقة الحياء وموارينهما واحدة في الاسم ويفترق في الوجود، لان ميراث الحياء الفرار من اللقاء وميراث الغيرة الفرار من الحياء.

ترجمه متن: یعنی: اکثر آثار و نتایج حقایق غیرت از سنخ (آثار) حقیقت حیا است، و آثار هر دو صفت (غیرت و حیا) در اسم یکی است و لکن در وجود خارجی باهم فرق دارند زیرا اثر حیا، فرار از ملاقات محبوب است، و اثر غیرت، فرار کردن از حیا است (زیرا غیرت مقتضی است که عبد مخصوص حق، و حق مخصوص عبد باشد و خاصیت اینها فرار از حیا کردن است).

شرح کلمه (۳۲۲)

اقول: اراد بالمواريث الآثار والنتائج، حکم علی اکثر نتایج الغيرة، بانها حقيقة من الحياء لان من حقایق الغيرة ان تغار علی الحق ان يكون رباً لك، ومنها ان تغار علیه ان تكون عبداً له، وهاتان الحقيقتان اثرهما الفرار من اللقاء كما ان اثر الحياء كذلك فمواريثهما واحدة في الاسم، متفرقة في الوجود، اذ وجود الفرار بسبب الحياء غير وجوده بسبب الغيرة لاستلزام تغاير الؤثرات تغاير الآثار، و اشار بقوله: «اکثر» الى ان بعض موارد الغيرة لا يكون عن الحياء وهو غيرة الهب علی المحبوب ان يكون لغيره.

ترجمه شرح: مقصود مصنف از استعمال کلمه: «مواريث» آثار و نتایج است (و براین مبنا) شیخ حکم نمود بر اینکه: اکثر آثار و نتایج (مراتب مختلف) غیرت، از همان سنخ آثاری است که مترتب بر حیا میباشد، زیرا یکی از آثار غیرت عبد بر حق آنست که ایزد تعالی، پروردگار او (عبد) باشد؛ و دیگر آنکه غیرت بر خدای ورزد (عار داشته باشد) که

بمانند وی، عبد خداوندگار او باشد. و این دو حقیقت (دومورد) از غیرت اثرش فرار نمودن از لقاء محبوب میباشد. کما اینکه اثر حیا نیز فرار کردن از لقاء دوست، و خود را قابل ندانستن بدرگاه محبوب میباشد. بنابراین آثار غیرت و حیا اسماً یکی است (فرار از لقاء) و لکن منشاء آنها مختلف و سبب آن دو متفاوت است، زیرا وجود فرار بسبب حیا، غیر از وجود فرار از جهت غیرت است، و مسلماً متغایر بودن مؤثر، مستلزم تغایر آثار نیز میباشد. و مصنف باقید کلمه «اکثر» اشاره نمود باینکه: در بعضی از موارد غیرت، آثار آن از (سنخ آثار) حقایق حیا نیست، مانند غیرت محب، بر محبوب خود که از آن دیگری و متعلق به غیر او باشد.

الباب السادس والثلاثون (سی و ششم) فی الوقت

کلمه (۳۲۳)

قال: فوائد الاوقات بتعلق بثلاث: بحفظ الوقت، و شرط الوقت، و کتمان الوقت.

ترجمه متن: فوائد وقت به سه چیز تعلق میگردد: یکی راجع بحفظ وقت، یعنی حالات و واردات از جناب حق، دومی شرط حفظ حالات، سومی کتمان حالات است.

شرح کلمه (۳۲۳)

اقول: الوقت فی الاصل ظرف الاحوال من الزمان كما قال: الوقت ظرف الجری، ای جری الاحوال، و یطلق علی الحال الواقع فیہ ایضا اذا غلب بالوصف العام تارة، و بالخاص اخرى، فکل حال غلب علی العبد و ارداً من الحق او غیره كالقبض و البسط والهم والنشاط فهو وقته بالوصف العام، و کل حال غلب علیه من واردات الحق كالقبض و البسط فهو وقته بالوصف الخاص، والله تعالی جعل الاوقات بحکمته

ظروف الاحوال الجارية فيها ولكل وقت فائدة اذا جرى فيه من الاحوال ماهو الاولی والاھم، والا فعاطلة [والافعالة؟] . وفوائد الاوقات يتعلق بثلاث خصال: الاولی حفظ الوقت ای الحال الوارد من الحق عن مداخلة النفس وممازجة النفس بايقافه علی القلب والروح ، فان النفس متى استرقت السمع عند ورود الوارد كدرت صفائه بالممازجة. الثانية شرط الوقت ای ادب الحال فان لكل حال ادباً یضیع باھماله ومن احوال الآداب وشرائطه ایواء القلب والتجائه الى الله ان یعصمه من شر النفس والشيطان، ویحفظ حاله من سراق الوسواس والهواجس. الثالثة كتمان الوقت ای اخفاء الحال كيلا یطلع علیه احد من الناس فیسلبوه بجواذب الانظار، فمن حافظ فی الاحوال علی هذه الحال بلغ مبلغ الرجال وفاز بفوائد الاوقات.

ترجمه شرح: وقت (۱) دراصل (وبمعناى لغوى) ظرف زمان است برای حالاتی که از جانب پروردگار بر قلب عبد سالك وارد میشود (واستعمال آن در واردات قلبی از باب استعمال مجازی ظرف است در مظروف) چنانچه گفته اند: وقت، ظرفی است جاری (۲) یعنی وقت عبارت از زمان و اوقاتی است، که حالات وارده بر سالك در آن اوقات جریان پیدا می کند. اما در اصطلاح عرفا وقت عبارت از خود حالاتی است که بر قلب عارف وارد می شود؛ (چنانکه در کلمات بعدی با باطاهر همین معنی خواهد آمد؛ و نیز اطلاق کلمه وقت بد «حال» از روایت نبی اکرم (ص) که فرمود: « لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملك مقرب ولا نبی مرسل » استفاده می شود، یعنی مرا باخدای تعالی حالی است که نمی گنجد در آن حال نه فرشته مقرب، و نه پیغمبری مرسل. و مالی رومی هم در این باره گفته: صوفی ابن الوقت باشدای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق)

-
- ۱- معنی وقت قبلاً باختصار در صفحه ۴۴۶ ضمن ترجمه (شرح کلمه ۱۲۴) و مقداری مشروح تر در صفحه ۵۲۹ ضمن ترجمه (شرح کلمه ۲۰۸) گذشت .
 - ۲- ظرف اصطلاحاً بر دو قسم است: ظرف ساکن که نام آن مکان است، و ظرف جاری که آنرا وقت نامیده اند .

و حالاتیکه به سالک در وی میدهد و متوجه او می شود دو نوع است: یکی حالات عام، و دیگر حالات خاص، عام آن حالاتی است که متوجه عبد، و غالب بر او می شود، چه منشاء آنها حضرت حق و یا از ناحیه غیر حق تعالی بوده باشد مانند: قبض، بسط، هم و نشاط؛ و اما خاص عبارت از آن حالاتی است که فقط از ناحیه حق به قلب عارف افاضه میشود، مانند: قبض و بسط و... و خداوند متعال با حکمت کامله خود اوقات را ظروف حالات جاریه قرار داده، و برای هر وقتی از اوقات (حالی از حالات) سالک، فایده ای است اگر رعایت آنرا بطور الهم فالاهم بنماید، و الا فایده آن حال (وقت) عاقل و باطل خواهد بود و باید دانست که فوائد اوقات در سه چیز است:

اول- بحفظ وقت، یعنی حالاتی که از ناحیه حق بقلب عبد افاضه می شود، باید آنها را از مداخله نفس و یا از ممانعت به هوای نفس حفظ نمود، بدین طریق که آنها را به قلب و روح بسپرد تا از گزند نفس مصون مانند، زیرا نفس بمحض استراق سمع یعنی اطلاع از ورود یکی از حالات به قلب سالک، کوشش می کند که صفای آن حالت را باممانعت به آلودگیها و پلیدیهای نفسانی تیره و کدر نماید (ولی اگر آن حال به قلب سپرده شود دیگر نفس را بر آن راهی نیست).

دوم - شرط وقت است، یعنی رعایت ادب و مراعات آداب حال را باید نمود، زیرا هر حال واردی آدابی دارد، که اگر رعایت آن آداب نشود، حال ضایع میگردد و از بین می رود، و از جمله آداب و شرایط حالات، سپردن قلب و پناه دادن او را است به خدا، تا که از شر نفس و شیطان نگاهداری شود، و از راهزنان ابلیسی و سواس و هواهای نفسانی محفوظ بماند.

سوم - کتمان وقت، یعنی مخفی داشتن حال را از نااهلان، تا که

احدی از اغیار براسرار راه نیابند، و در صورت اطلاع نابخردان بر حالات وارده بر عارف، ممکن است که آن حالات را بانگهای رباینده خود، از سالک سلب کنند، و مشکل است که دیگر بار آنحال باز گردد، و سالک آن وقت را بدست آورد. پس هر کس رعایت این سه خصلت را در حال (وقت) بنماید بمقامات بزرگان خواهد رسید، و فائز به فیوضات اوقات و حالات خواهد گردید.

کلمه ... !! (۱)

قال: من اراد من الحق حظه في وقته فهو لوقته، ووقته حجاب ومن اراد الحق في وقته، فوقته له وهو حجاب الوقت.

ترجمه متن: کسیکه بهنگام وقت (حالات وارده ...) حظ خود را از حق تعالی طلب کند، چنین شخصی گرفتار وقت بوده، و وقت (حال) حجاب او خواهد بود، اما کسیکه در آن حال حق را بطلبد او حجاب وقت است و وقت در تصرف او میباشد، و مملوک عبد خواهد بود.

شرح، اقول: الام في لوقته وله للتملك، والوقت بمعنى الحال، والحظ مافوق الضرورة من مرادات العبد في مقابلة الحق، فمادون الحق حظ، ومن اراد من الله دونه فهو مريد الحظ لا الحق وكل حال يتعلق به العبد عن المحول فهو ملكه والحال حجاب له عن الحق ومن يتعلق بالمحول دون الحال فالحال ملكه وهو حجاب للحال.

ترجمه شرح: لام در «لوقته» و «له» برای ملکیت آمده، و وقت بمعنی حال است (چنانکه قبلاً گذشت)، و حظ بالاتر از ضروری را گویند که از مرادهای عبد در مقابل حق است، و بنا بر این ماسوای حق، حظ است، و هر کس از خدا غیر خدا را بطلبد او خواهان حظ است نه مريد حق تعالی؛ و هر حالیکه عبد بر آن حال تعلق پیدا کند و از حال دهنده غافل گردد در چنین حال عبد مملوک آن گشته، و حال حجاب او از حق است (و بعکس) هر کس توجه

(۱) متن این کلمه قبلاً در صفحه ۵۲۸ با شرح و ترجمه آن گذشت، ولی

شارح کلمه مزبور را در اینجا بطریق دیگر شرح نموده است.

وتعلق به حال دهنده پیدا کند. نه به خود حال ، حال مملوك او خواهد بود، و او حجاب حال و مستولی بر آن خواهد گردید.

کلمه (۳۳۴)

قال: من لم يحمل حشوا الاوقات لم يعرف حقايق الاوقات.

ترجمه متن : هر کس تحمل (رعایت) اوقات زائده را نکند ، حقیقت اوقات را نشناخته ، (واز اوقات اصلی نیز بهره مندی کامل نمیتواند ببرد) .

شرح: اقول : اراد بحشو الاوقات ما خلا عن الحضور والفائدة و مضى بالغفلة والعبث، وكل ما كان سبباً لذلك فهو آفة الوقت، والحق تعالى شأنه قد يتلى عبده الحاضر باخلاء بعض اوقاته عن الحضور والفائدة الظاهرة لتعرف بذلك آفات الاوقات، فمن لم يتفق له ذلك لم يعرفها وقد قيل : اعرف الناس بالاوقات اكثرهم آفات .

ترجمه شرح: مراد مصنف از حشو اوقات حالاتی است که بنظر عارف خالی از فایده ، و از سوا قاطب بشمار می رود ، و اکثراً هم به غفلت و عبث گذرانیده می شود، و هر چیزیکه موجب غفلت و اتلاف وقت است آنرا آفت وقت نامند، و خدای متعال گاه برای مصالحی عبد خود را مبتلا به غفلت و فوت وقت و بی فایده گذشتن آن مینماید. تا اینکه عبد (مقنبه شده) و آفات اوقات را بشناسد و قیمت آنرا بداند ؛ و برای هر شخص که فوت وقت اتفاق نیفتاده باشد، او آفت اوقات را نمی شناسد و ارزش وقت را نیز نمی داند، و در این مقام گفته شده: شناساترین اشخاص به اوقات کسانی هستند که به آفات بیشتری برخورد نموده باشند.

کلمه (۳۳۵)

قال: الاغترار [الاعتذار] يصفى الاوقات من بقايا كدر الآفات [الاولات]

ترجمه متن : اغترار که بمعنای فریب خوردن و غفلت است] یا

اعتذار که بمعنی عذرخواهی نمودن بدرگاه الهی است [اوقات (حالات
وارد) را از کدورات آفات تصفیه و پاک مینماید.

شرح: اقول: معنی هذا القول موافق للسابق لان من غرته الحياة الدنيا
فاغتر وتكدر صفاء وقته بشوب الغفلة والهوى ثم عاد صفائه و رونقه و تنبه لما
تكدر به جملة الاغترار على ان يحترز عن الوقوع فيه بعده فيصفى وقته عن بقايا
كدر الاوقات.

ترجمه شرح : معنی این جمله از کلام مصنف تقریباً موافق با
جمله قبلی است، زیرا کسی که زندگی دنیا او را معزور کرده است، وصفای
وقت او با آلوده شدن بغفلت و هوای نفس مکدر شده و سپس متنبه و
پشیمان گشته و صفاء و رونق وقت را دوباره استدراک نموده است، قهراً
این معزوریت او را وادار به احتراز از آلودگی ثانوی مینماید، و
ضمناً وقت خود را هم از کدورات باقیمانده اوقات [آفات] تصفیه میکند.

کلمه (۳۲۶)

قال: من لم يعرف وقته في وقته فاته وقته وهو مع وقته [فات].

ترجمه متن : یعنی : هر کس حال خود را در وقت خودش نشناسد
حال او فوت خواهد شد، و خودش هم با وقتش فوت میشود .

شرح: اقول: ای من لم يعرف حاله في وقته فاته حاله وهو مع حاله فات
ايضاً لفوات عمره بالغفلة .

ترجمه شرح : یعنی کسی که حال وارده به قلب خود را در وقتش
نشناسد (مراقبت از حال ننماید) حال او فوت می شود و از دست عارف خواهد
رفت ، و خود سالک هم با فوت حال خویش، نابود می گردد، بجهت آنکه
عمر او بسبب غفلت از دست رفته است.

کلمه (۳۲۷)

قال: اهل الحقائق يتقلبون في اوقات ثلاثه: وقت نفس لعلم ، و وقت
علم لحقيقة، و وقت حقيقة لحق.

ترجمه‌متن : یعنی اهل حقیقت درسه حال گردش میکنند :
 ۱- موقعی که نفس میکشند برای تحصیل علم جدیدی، ۲- وقتی که علم را بحقیقت تبدیل میکنند، ۳- وقتی که حقیقت را تبدیل بحق مینمایند، (اشاره بعلم الیقین، وعین الیقین، وحق الیقین است که شرح آن بیاید).

شرح: اقول: ای لایخلو حال المحققین عن اوقات ثلاثه : الاول وقت النفس لعلم، وهوان یجری کل نفس من انفسهم لطلب علم جدید زیاده‌علی‌ما وجده‌کما امر الله سبحانه به بقوله : «وقل رب زدنی علماً» (۱)؛ والثانی وقت العلم لحقیقه وهوان یصیر ما علموه حقیقه و کشفاً؛ والثالث وقت الحقیقه لحق وهوان یصیر تلك الحقیقه حقاً، وهذه الاحوال الثلاث: هی علم الیقین و عینه وحقه، عبر عن العلمین [عن العلم] بالحقیه.

ترجمه‌شرح: یعنی حال محققین و سالکین الی‌الله از سه مرحله خارج نیست: اول - وقتی (حالی) که هر لحظه آن برای کسب علم جدیدی بکار می‌رود، و او چنانست که هر نفسی از انفس اهل حق برای بدست آوردن علم تازه‌ای کشیده می‌شود، و این علم مکتسب اضافه بر علومی است که سالک قبلاً داشته، چنانچه خداوند در باره ازدیاد علم در هر لحظه، به پیغمبر گرامی خود در قرآن فرموده: «بگو پروردگارا علم مرا زیاد کن» دوم - وقت (حال) تبدیل علم به حقیقت است و آن اینک: آنچه را که سالک یاد گرفته مبدل به حقیقت و کشف نماید. سوم - وقت (حال) تبدیل نمودن حقیقت به حق است و او آنکه: عارف حقیقت دریافته را مبدل بحق میکند. و این احوالات سه‌گانه عبارت از: علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین است (که شرح آنها در پاورقی صفحه ۳۰۳ گذشت). و مصنف از دوم مرحله آخر علم که عین الیقین و حق الیقین باشد [و یا از علم که حق الیقین تنها باشد] تعبیر به حقیقت نمود، چنانچه فرمود: «و وقت علم لحقیقه...».

کلمه (۳۲۸)

قال: الوقت حجاب الوقت، والوقت عين الوقت، والوقت زيادة الوقت
[للوقت]

ترجمه متن : وقت (حال) حجاب وقت، وعین وقت، و زیاده بروقت
است، (توضیح در ترجمه شرح).

شرح: اقول: اخبر من الوقت بثلاثة اوصاف، هي في الظاهر متنافية و
في الحقيقة متوافقة، كونه حجاب الوقت وعین الوقت و زیاده الوقت، ومن هذه
الاصاف لاشبهة في احدنا [منها] وهوان الوقت عين الوقت، لكنه ذكر تمهيداً
لبناء غرابية الوصفين الآخرین عليه، وهوان الوقت اذا كان عين الوقت كيف يكون
حجاباً و زیاده لامتناع كون الشيء حجاب نفسه او زیاده على نفسه فهذا شيء
عجاب، والكشف عن ذلك سهل صعوبة الامر ويبين [يلين] عن نكته وهوان العبد
اذا تقيد بحال هو وقته حجب به ذلك التقيد عن حال آخر فوقه وهو وقت فوق
وقته. فهذا معنى كون الوقت حجاب الوقت، و اما الوقت الذي لم يتقيد العبد
به فهو زیاده الوقت لاستجلابه وقتاً فوقه.

ترجمه شرح : مصنف در این قسمت از کلام خود برای
وقت سه صفت را ذکر نمود که ظاهراً با هم متنافی، ولی در حقیقت و
واقع، متوافق و با یکدیگر یکی هستند، و آن سه خصلت عبارتند از
اینکه گفته شود: وقت حجاب وقت وعین وقت و زیاده بروقت میباشد، و
تردیدی نیست که یکی از اوصاف مزبور صحیح است، و او آنکه: وقت
عین وقت بوده باشد زیرا بدیهی است که هر چیز عین خودش بوده و
هست، و لکن مصنف این موضوع مسلم را موجب شگفتی و پایه غرابت
دو صفت دیگر قرار داد، با این بیان: اگر وقت عین وقت بوده باشد،
چگونه میشود که همین وقت حجاب وقت، و یا زیاده بروقت بشود،
زیرا محال است که شیئی حجاب خود و یا زائد بر خود بوده باشد
و این موضوع عجیبی است. (یعنی اشکالی بر کلام مصنف وارد است)

ولكن كشف اين مطلب، و بازگو نمودن آن، مشگل مزبور را آسان نموده، و نکات دقيقی را روشن مي‌دارد، و آن كشف و حل اشكال بدین نحو است : اگر عبد مقيد به يك حال كه همان حال، وقت او است بوده باشد. قهراً اين تقيد حجاب و مانع از كسب حال ديگر او كه ما فوق اين حال است خواهد گرديد، و همين معنای حجاب بودن وقت، از وقت است. و اما قسمت دوم كه وقت زياده بر خود باشد، تصوير آن چنانست : كه اگر انسان مقيد به يك وقت و حال خاص نباشد، قهراً حال ديگر، و وقت ديگرى بدست او خواهد آمد، و اين همان معنى زيادتی وقت بر وقت است .

كلمه (۳۲۹)

قال: من غفل عن وقته في وقته فاته وقته ، فان وجد وقته في غير وقته كان ذلك وجد الغير، وان كان ذلك الغير وقتاً، فوقت الغير بعد فوت الوقت مكر، والغير وقت رد فيه وقت، ووقت تجرد الوقت عن الوقت، وصار الوقت حجة الوقت فما عزر الوقت .

ترجمه متن : كسيكه از حال وارده بر قلب خود، در وقت و زمان مخصوص بآن غفلت نمايد، حال و يا زمان حال او از او فوت خواهد شد ، و اگر مجدداً آن حال را در غير زمان از دست رفته يعنى در وقت ديگرى باز يافت، اين حال و يا وجد باز يافته ثانوى، غير از آن حال از دست رفته اولى است؛ و چنانچه اين غير (حال بعدى كه غير حال اول است) حال بوده باشد (بناچار بايد حالى شبيه به حال اول باشد زيرا محال است كه عين حال اول با خصوصيات و قيود زمانى آن عودت نمايد) پس چنين حالى كه در غير وقت گذشته و بعد از فوت زمان حال اول حاصل شده ، موجب مكرو حيله است (زيرا ممكن است سالك اشتباهاً پيوند دارد كه اين حال دوم همان حال اول است در صورتىكه غير او است) و اين غير ، يعنى زمان حال دوم آنچنان وقتى است كه در آن وقت، حال قبلى فوت شده ، مجرد از زمان و وقت ، بازگشت مينمايد . زيرا حال دوم مقيد به زمان ،

حال اول فوت شده را، مجرد و عاری از وقت و زمان می‌کند، و لذا حال دوم حجت و راهنمایی به حال اول می‌باشد؛ پس حال چقدر عزیز و گرامی است.

شرح کلمه (۳۲۹)

اقول: کل وقت ذکره مع «فی» فهو بمعنى ظرف الحال، والمذكور بغيره بعضه بمعنى الحال وبعضه بمعنى ظرف، وقوله: «فاته وقته» يحتمل معنيين. وذلك اشارة الى الوجد، بقرينة «وجد». واللام في «الغير» عوض المضاف اليه اي غير الوقت. وقوله: «ما عز الوقت» للتعجب، تعجب عن عزته و شرفه وقد اصاب في ذلك في سر التعجب. تفسيره: [محر التعجب تغيره؟] من غفل عن حاله في وقته وزمانه فاته حاله وزمانه، فان وجد حاله في غير زمانه الماضي، كان ذلك الوجد وجد غير الحال الفات، وان [كان] ذلك الغير حالا. فحال غير الوقت بعد فوته مكر وخديعة، وغير الوقت الفات وقت، ردفيه حال، فحال تجرد الحال عن الوقت وصار الحال حجة الحال اي برهانه فما عز الحال. بيانه: ان العبد قد يغفل في وقته عن حاله فيفوته الحال، ثم انه قد يجد حاله بعد ذلك في وقت آخر، وقد لا يجد، فان وجده كان الموجود غير ما فاته حقيقته، فان الفات كان حالا في وقت لا يعود ابداً فلا يعود حاله بعينه، والا لعاد الوقت ايضاً، وان كان ما يوجد في وقت آخر حالاً مثله، فليس هو هو بعينه لكنه شبهه بالحال الفات، وذلك الحال لما حيل الى صاحبه انه هو الفات بعينه، وهو في الحقيقة غيره، كان نوعاً من المكر به، والوقت الذي يرد فيه حال المشبه لا يكون المراد والاحال الحال مجرداً عن وقته الفات، ويكون ذلك الحال حجة الحال الفات يتبرهن به وجوده مجرداً عن لباس وقته الفات، فما عز الحال وانما تعجب عن غرته لان الوقوف على كنهه قليل الوجود لا يفتن الا الالذهان الصافية والقلوب النيرة.

ترجمه شرح: در عبارات اين کلمه مصنف لفظ «وقت» خیلی تکرار شده، و در همه جا بيك معنى نيست، بلکه هر جا که بالفظ «فی» آمده، حتماً بمعنی ظرف و زمان است؛ ولی در جاهائی که بدون «فی» استعمال گشته، در بعضی موارد بمعنی حال، و در برخی موارد دیگر برای ظرف و زمان به کار رفته است، (و با قرائن معلوم می‌شود) و قول مصنف که فرمود: «فاته وقته» (به لحاظ دو معنی وقت) احتمال دو معنی دارد. و لفظ «ذلك» اشاره

به لفظ «وجد» بوده، و لام در کلمه «الغیر» عوض از مضاف الیه است، یعنی غیروقت، پس لام عوض از وقت میباشد. و نیز قول او: «ما اعز الوقت» برای انشاء تعجب است، که از عزت و شرافت وقت تعجب میکند، و حقیقاً هم مصنف در اظهار این تعجب مصیب است.

تفسیر کلام شیخ: کسیکه از حال وارده بر خود در وقت خاص آن غفلت نماید، هم حال و هم زمان آن حال از او فوت می شود، پس اگر آن حال را در زمانی غیر از زمان گذشته (یعنی بعداً و دوباره) بازیافت، و جد حاصل از آن حال مربوط به حال دیگری است که غیر از حال از دست داده اول میباشد. و چنانچه این غیر (حال بعدی) شبیه به حال سابق بوده باشد، پس رویداد چنین حالی که در زمانی غیروقت اول، و بعد از فوت آن وقت، روی داده است، موجب مکرو خدعه می باشد (زیرا سالک اشتباهاً خیال میکند که حال دوم همان حال اول است). و وقت ثانوی، که غیر از وقت فوت شده اولی است، وقتی است که حال قبلی در این وقت برگشت شده (اما چگونه حالی؟) حالیکه، حال دوم، آنرا مجرد و عاری از وقت و زمان نموده است؛ و این حال دوم فقط دلیل و راهنمایی بر وجود حال اول می باشد پس حال چقدر عزیز و گرامی است.

توضیح و بیان مطلب آنکه: عبدگاهی غفلت از حال خود میکند و بسبب این غفلت، حال از او فوت می شود، و سپس گاه این حال را دوباره باز می یابد و گاه هم باز نمی یابد، و اگر آنرا بازیافت، این حال، در واقع غیر از آن حالی است که حقیقت آن حال از او فوت شده، زیرا حال از دست رفته، در زمان و وقتی تحقق نموده بود که دیگر هیچگاه آن زمان گذشته باز نمی گردد، و بنا بر این، عین آن حال هم عقلاً نمی تواند بازگشت نماید، والا لازم است که زمان و وقت هم

برگشت شود (و این محال است) و اگر حال بازیافته بعدی، مانند حال فوت شده قبلی باشد، بدیهی است که عین او نمیتواند باشد، بلکه باید شبیه باو باشد، و این حال شبیه به حال قبلی، چون سبب اشتباه و توهم صاحب آن میگردد لذا موجب مکرو خدعه است زیرا که صاحب حال ممکن است اشتبهاً خیال کند که این حال دوم بعینه همان حال ازدست رفته اول است، در صورتیکه این حال حقیقتاً غیر از او است. و آن وقت و زمانی هم که متعلق به حال مشبّه یعنی خاص حال بعدی است، مراد نیست بدین معنی که نمیتواند ظرف و زمان حال اول گردد، و الامستلزم این است که حال قبلی مجرد از وقت مخصوص فوت شده خود عود نماید (و اینهم محال است زیرا اعاده معدوم عقلاً محال است) و فقط حال دوم نمودی از حال اول و اشاره بسوی او است که وجود مجرد از وقت و زمان او را ثابت و آشکار میکند، پس حال چقدر عزیز و شرافتمند است. و مصنف بدانجهت از عزیز بودن حال تعجب نمود که اطلاع یافتن بر حقیقت و کنه حال قلیل الوجود است و نمی فهمد آنرا مگر صاحبان اذهان صافیه و قلوب روشن نیره. (ناگفته نماند که این کلمه مصنف و نیز شرح آن خالی از تعقید و اغلاط کتابتی نبوده و بقدر میسر به ترجمه و تصحیح آن مبادرت گردید).

کلمه (۳۳۰)

قال: من نظرفی وقته الی وقته فاته وقته.

ترجمه متن: یعنی هر کس در وقت حال، متوجه بخود حال، باشد و از حال دهنده غفلت کند، حال او ازدست میرود.

شرح: اقول: بین بهذا القول سبب فوت الحال وهو النظر الیه لامن انزله الیه لان الناظر الی المحول فی حاله لایفوته الحال.

ترجمه شرح: مصنف در این کلام خود سبب فوت شدن حال را بیان میکند، و آن عبارت از توجه داشتن بخود حال است نه بآن کسی که حال

را به قلب عارف فرود می‌آورد، زیرا سالکی که بهنگام یافتن حال، تمام توجهش به حال دهنده باشد، حال او هیچگاه از او فوت نمی‌شود.

کلمه (۳۳۱)

قال: الفطنة حفظ الوقت والکیاسة معرفة الوقت.

ترجمه متن: زیرکی عبارت از نگاهداری حال است، ولی کیاست شناختن حال می‌باشد.

شرح: اقول: الوقت الاول بمعنى الحال الخاص، والثاني بمعنى العام، ای الفطن الحقیقی هو الذي يحفظ حاله الذي بينه وبين الحق برعاية آدابه و شرائطه، والکیس من يعرف الاحوال والآداب المتعلقة بها، فالفطنة اخص من الكیاسة اذ لا يتم الحفظ الا بالمعرفة.

ترجمه شرح: کلمه وقت در جمله اول بمعنی حال مخصوصی است که شخص سالک بالفعل دارد، و وقت در جمله ثانی بمعنی حال کلی و مطلق است. یعنی: زیرک حقیقی کسی است که حال خود را با رعایت آداب و شرائط آن حفظ کند و از دست ندهد و زیرک تر کسی است که آداب و شرائط کلیه حالات را بشناسد، پس فطنه اخص از کیاست است، زیرا اولی راجع بحفظ حال است و دومی بشناختن حال، و حفظ هر چیز بعد از شناسائی و معرفت آن شیئی است.

کلمه (۳۳۲)

قال: من غاب عن نفسه فی وقته فوقته له، ومن نظرفی وقته من وقته الی نفسه فوقته علیه.

ترجمه متن: کسی که بهنگام حال یافتن، از نفس خویش غائب باشد و متوجه خود نباشد، حال او بنفع او تمام خواهد شد، و بالعکس هر کس در وقت حال پیدا کردن، از حال خود متوجه به خود باشد، حال او بر علیه او تمام خواهد شد.

شرح: اقول. فرق بين الحال الذي هو في تصرف صاحبه و بين الحال المتصرف فيه، بان من غاب في حاله عن حظ [حفظ] نفسه منه كان الحال له، اي في تصرفه، ومن نظرفيه منه الى نفسه اي طلب حفظها منه كان الحال مسيطراً عليه و هو في تصرفه .

ترجمه شرح : مصنف فرق گذاشته بين حالیکه در تحت تصرف صاحب حال است، و آن حالیکه در صاحب حال متصرف است، باین نحو : کسیکه بهنگام یافتن حال، از حظ نفس خویش غائب و غافل است ، حال در تحت تصرف او است، و بالعکس هر کس که در وقت حال متوجه نفس خود باشد، یعنی حظ نفس خویش را از حال خود استیفاء کند حال بر او مسلط بوده ، و او در تصرف حال خواهد بود .

الباب السابع والثلاثون (سی و هفتم) فی الجمع والتفرقة

کلمه (۳۳۳)

قال: الجمع سرّ الجامع والتفرقة علمه.

ترجمه متن : جمع سرّ جامع که یکی از اسماء الهی است میباشد، و تفرقه عبارت از صور علمیه است که به وجودات عینیه ظاهر میشوند (توضیح در ترجمه شرح) .

شرح: اقول: الجامع اسم من اسماء الله تعالى وسره معنی : کنت کنزاً مخفياً، حيث كان ولم يكن معشياً، والتفرقة في هذا الجمع بروز الذات الواحدة من وحدة الجمع الى كثرة تفرقة الاسماء والافعال، وهذه التفرقة كانت في عالم الامر علماً فصارت في عالم الخلق عيناً فلذلك قال: «الجمع سرّ الجامع والتفرقة علمه» اشارة الى اصلها [اصلهما] والجمع والتفرقة من اصطلاحات الصوفية يعنون بالجمع توحيد الوجود بحيث لا يبقى فيه التميز بين القديم والمحدث، والذات والصفات، والافعال. وبالتفرقة التميز بين الربوبية والعبودية، والقديم والمحدث، والذات والصفات، والافعال، وهما حالان شريفان يطعن نور الجمع الصرف من الافق الذاتي في بدو امر التوحيد، ونور التفرقة بعد الجمع من الافق الاعلى في نهايته وهذه التفرقة تميز من الصفات المتغايرة في ذات واحدة وهي

الذات الازلیة والافعال المتعددة الصادرة عنها، واما التفرقة منها فی ذوات متکثرة فهي تفرقة مذمومة لیست من الاحوال بشیء، اذهی اصل الشریک و اکثر الناس محجوبون بها عن الجمع لاقامة رسم الحکمة و مصلحة عالم الخلق ان فی ذلك لعبرة لا ولی الا بصار (۱).

ترجمه شرح: جامع یکی از اسماء الهی است، و مراد از سرّ جامع، حدیث شریف قدسی است که فرمود: «من گنجی مخفی بودم، دوست داشتم تا شناخته شوم، پس مخلوقات را خلق کردم تا شناخته گردم» (گنج مخفی اشاره به مقام جمع، و خلق مخلوقات اشاره به عالم تفرقه می باشد) و در آن مقام جمع فقط و فقط ذات ازلی بی نام و نشان خدا بود، و اثری از موجودات با او نبود. (این مقام جمع الهی است) و اما مقام تفرقه عبارت از ظهور ذات است از مقام جمعی و یا جمع الجمعی بمقام تفرقه اسماء و صفات و افعال ... (که هر یک از ذات و صفات و افعال باعتباری از هم متمایز می شوند، و ذات بسیط در عالم جمع، نام و نشانی در عالم تفرقه پیدامی کند و از خلوت بجلوت می آید، و موجودات مانند حبابهای آب دریا ظاهر می شوند، و هر کدام با حیثیت خاص خود جلوه گری مینمایند) و این کثرات در عالم امر و مقام جمع به صور علمی موجود بودند، ولی در عالم خلق و تفرقه بصور عینی در می آیند، و لباس خاص موجودیت را می پوشند. و بدینجهت هم مصنف فرمود: «جمع سرّ جامع و تفرقه علم آن است» که اشاره ای به اصل و حقیقت عالم تفرقه نموده باشد.

جمع و تفرقه از اصطلاحات صوفیه است، و مقصود آنها از جمع، توحید وجود است بنحویکه تمیزی میان قدیم و حادث و ذات و صفات و و افعال باقی نماند و این نامها در میان زبان نباشد و مقصود از تفرقه عکس جمع است، یعنی متمایز شدن مقام ربوبی از مقام عبودی، و قدیم از حادث

۱- سوره آل عمران (۳) آیه ۱۳؛ و سوره نور (۲۴) آیه ۴۴؛

و ذات از صفات و افعال، و این دو حالت (جمع و تفرقه) از حالات شریفی است که نور جمع صرف، از افق ذات و وحدت صرفه طلوع میکند، و نور تفرقه بعد از مقام جمع، از افق اعلا که همان مقام جمع بوده باشد طلوع میکند، و این همه کثرات از او پیدا میشود.

و این تفرقه عبارت از تمایز صفات متغایره (در ظاهر) و افعال متعدده صادره از ذات ازلیه الهی است، و غیر از تفرقه‌ای است که بعد از این تفرقه پیدا میشود، و آن پدیدار و پیدا شدن ذوات متکثره و موجودات متفرقه میباشد، که مذموم بوده، و موجب شرک است (چرا که در مقابل حق، خلق دیده می‌شود) و اکثر مردم فقط این کثرت غیر مذمومه را می‌بینند، و در حجاب کثرت، از وحدت و عالم جمع غافل هستند، و البته دیدن این کثرت و غفلت از وحدت، برای مصالح عمومی و حفظ نظام عالم خلق است، و این موجب عبرت برای صاحبان بصیرت می‌باشد.

شیخ محمود شبستری گوید :

محقق را که از وحدت شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی‌گز معرفت نور خدا دید	ز هر چیز بیکه دید اول خدا دید
جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اندر وی ز پیدائست پنهان

کلمه (۳۳۴)

قال: الجمع، جمع المراد قبل اظهار المرید، والتفرقة اظهار المرید
لحقیقة جمع المراد.

ترجمه متن : مقام جمع، جمع موجودات است قبل از ظهور و بروز آنها به اراده حق، و مقام تفرقه حقیقت موجودات است پس از اراده و مشیت حق تعالی بایجاد و خلق آنها (اطلاق مرید و مراد هر دو به حق تعالی بعنایت‌های مختلف صحیح است).

شرح: اقول: عبر عن الجمع والتفرقة هنا بعبارة اخرى يتحد المقصود منها بالاول وهوان سرالمجموع قبل الظهور تعلق باظهارها ارادة الحق المعبر عنها بلفظ «احببت» فيما حكى عنه سبحانه في الخبر وهو: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف» الحديث، وكان المرید عین المراد حينئذ فلما انشأ الخلق و ظهر سر هذه الارادة فيهم وقع المغايرة والتميز بين المرید والمراد، وظهر التفرقة بعد جمع المرید والمراد. وقوله: «لحقيقة جمع المراد» محله، النصب بمفعولية المرید، ای الذي يريد حقيقة المراد الازلي من المرید الحادث.

ترجمه شرح: مصنف در اینجا از مقام جمع و تفرقه با عبارت دیگری تعبیر نموده که از لحاظ مقصود با گفتار قبلی یکی است (ولی از جهت الفاظ مختلف هستند) و آن تعبیر این است: قبل از آنکه موجودات از مقام جمع، ظهور نمایند و بعالم تفرقه وارد شوند، اراده حق تعالی، به ظهور و بروز آنها تعلق گرفت، که از این تعلق اراده حق تعالی تعبیر به لفظ «احببت» شده است، در آن حدیث قدسی که از حق سبحانه و تعالی حکایت شده: «من گنجی مخفی بودم، پس دوست داشتم که بوسیله خلقت و ظاهر نمودن موجودات شناخته شوم...» و در این مقام (کنز مخفی) موجوداتی نبود و مرید و مراد و عاشق و معشوق یکی بود، اما وقتی که حق تعالی موجودات را ایجاد کرد و بطن اراده او به ظهور پیوست و مغایرت میان مرید و مراد آشکار گردید، در این حال یعنی پس از مقام وحدت مرید و مراد، مقام تفرقه ظاهر گردید. و قول مصنف «لحقيقة جمع المراد» محلاً منصوب است تا مفعول کلمه مرید باشد، یعنی آنچنان حقایق حادثی که مراد ازلی، اراده ایجاد و خلق آنها را نموده.

کلمه (۳۳۵)

قال: الجمع والتفرقة حالتان، والله تعالى هو الجامع المفرق، فمن جمعه الحق بالحقيقة فرقه بالعلم فكان الجمع حقيقة مراده والتفرقة شرايط علمه. ترجمه متن: مراد از جمع و تفرقه در این کلمه مصنف، دو حالت است که در دنیا به سالک روی میدهد، و حق تعالی جامع است و مفرق

(یعنی معطی هر دو حال خداوند میباشد) پس هر که را خداوند بسبب اعطای معرفت حقیقت، بمقام جمع رسانید، او را نیز بواسطه اعطای علم به کثرات (علم شریعت) به مقام تفرقه خواهد رساند، پس جمع، حقیقت مراد حق، و تفرقه، از شرایط ظهور علم اوست.

شرح: اقول: المراد بالحقیقة التي یجمع بها العبد، معرفته، فانها هي الدالة على حقیقة الامر، وبتفریقها بالعلم علم الشریعة، فانه الفارق بین الاحکام، نقول: الجمع والتفرقة حالتان تدوران على العبد، ینشئهما الجامع المفرق سبحانه فی جمعه با معرفه فیکون معنی الجمع مراده، وبتفرقه با لعلم ویکون التفرقة من شرائط علمه، فیمیز بین الخالق والمخلوق، والحلال والحرام، والخیر والشر مع مشاهدة الوجود امراً واحداً یفرق فیہ .

ترجمه شرح: مراد از «حقیقتی» که بسبب آن مقام جمع به عبد داده میشود «معرفت و شناسائی» است، زیرا معرفت راهنمای سالک، ودال بر حقایق اشیاء میباشد؛ و نیز منظور از «علم» که مقام تفرقه بواسطه آن برای عبد حاصل میگردد، «علم شریعت» است، زیرا علم مزبور فارق بین احکام ظاهری شرع میباشد، و بنا بر این میگوئیم: جمع و تفرقه دو حالت است که عارض بر عبد سالک می شود، ولی موجد آنها خداوندی است که هم جامع است و هم مفرق، پس مقام جمع (برای عبد) بسبب معرفت حاصل میشود و مراد حق تعالی هم هست، و مقام تفرقه (برای عبد) بواسطه علم حاصل میگردد و از شرایط علم است، و بسبب علم که مقام کثرات است، بین خالق و مخلوق، و حلال و حرام، و خیر و شر، تمیز داده میشود، در حالیکه وجود در همه یکسان، و امر واحد بدون تفاوت و فرقی است!

کلمه (۳۳۶)

قال: من جمعه الحق من الاغیار و تفرقة الاعتبار، تصرف احکامه على حکم

الاختبار .

ترجمه متن: هر کس را حق تعالی از دیدن اغیار و از تفرقه انداختن میان موجودات اعتباری بمقام جمع کشاند، احکام او در تصرف و امتحان حق است. شرح: اقول: ای من جمعه الحق بر رؤیته من رؤیه الاغیار و بجمعه عن تفرقه الغير تصرفت احکامه عن اختبار الحق. الاعتبار فی الاصل بمعنی العبور و فی الاستعمال هو عبور النظر من الباطل الى الحق، قال الله تعالی: « فاعتبروا یا اولی الابصار » (۱) وانه اراد معرفة الاعتبار تفرقه الشهود بین افراد الوجود، و التفرقه بالجر عطف علی الاغیار و اراد بالاختبار اختبار الحق، ای اذا جمعه الحق كانت احکامه فی التصرفات علی حکم اختبار الحق.

ترجمه شرح: یعنی هر کس را که حق تعالی با اشراق جلوه خود و بی نیاز نمودن از دیدار غیر خود، بمقام جمع رسانید؛ و همچنین با رهانیدن او را از مقام تفرقه (یعنی نجات سالک از توجه به اغیار و موجودات اعتباری) بمقام جمع کشانید؛ افعال و احکام این چنین عارفی که مورد توجه خاص الهی است، موافق امتحان حق، یعنی مطابق خواست و اراده حضرت ربوبی می باشد.

لفظ «اعتبار» در اصل ولغت بمعنی عبور نمودن است و در اصطلاح عبور نمودن از باطل بحق است چنانچه خداوند متعال میفرماید: «عبرت بگیری» ای صاحبان بصیرت یعنی از باطل بحق بیائید. یعنی شخص سالک باید اعتباریات را بشناسد و تفرقه میان افراد وجود را مشاهده کند، و سپس معرفت حق، او را از دیدن اغیار و موجودات اعتباری برگرداند. و لفظ تفرقه مجرور و معطوف است بر اغیار، و مقصود از اختبار امتحان حق است یعنی وقتی که حق تعالی عارف را از متفرقات بمقام جمع رسانید، کلیه احکام و تصرفات او در اختیار و اختبار حق تعالی خواهد بود؛ و از خود هیچگونه اراده و اختیاری نخواهد داشت.

کلمه (۳۳۷)

قال: من جمع مراد الحق ولم يفرقه بوصفه فهو مجموع بشرط، ومن جمعه الحق بمراده كان وصفه ونعته ما جمع به.

ترجمه متن: کسیکه مراد حق را جمع کند و آنرا با اغراض نفسانی خویش پراکنده و آلوده نسازد، او بمقام جمع مشروط به ترك اراده رسیده، اما کسی را که حق تعالی، به مراد خویش (حق) رساند، همه اوصاف و خواسته های او همان است که خداوند اراده فرموده، و مقام جمع چنین عارفی مطلق و غیر مشروط می باشد.

شرح: اقول: الضمير البارز في يفرقه يعود الى المراد، وفي وصفه ونعته الى من، وفي مراده الى الحق، وفي به الى ما، وهي مع صلتها كناية عن المراد. يعني من أثر مراد الحق على مراده ولم يفرقه بابداء وصفه [فهو مجموع بشرط]؛ و هذا حال المرید الواصل الى معنى الجمع بالاجتهاد، و اما مراد الذي جمعه الحق بمراده فهو فان عن وصفه ولا يكون له مراد الامراد الحق لقيامه به فجمعه يكون ذاتياً غير مشروط بترك ارادته.

ترجمه شرح: ضمیر آشکار در «یفرقه» به لفظ مراد بر می گردد، و ضمیر «وصفه و نعته» به لفظ «من»، و ضمیر «مراده» به حق برگشت مینماید، و ضمیر «به» در آخر جمله به لفظ «ما» بر می گردد و لفظ «ما» با صله اش کنایه از مراد است. یعنی هر کس که مراد حق را بر مراد خویش مقدم بدارد، و آنرا با اظهار سلیقه خود پراکنده نسازد (بدین معنی که خواسته حق را به اغراض نفسانی و اهواء شیطانی نفس خویش مشوب و آلوده نسازد) چنین شخصی به مقام جمع مشروط (مشروط به ترك اراده شخصی) رسیده، و این حال مریدی است که با کوشش و جدیت خود واصل بمقام جمع شده، و اما آنکسی را که خداوند بمراد حقیقی رسانیده، و در نتیجه مقام جمع را بوی عنایت فرموده، او فانی از وصف و نعمت و کثرات و خواسته های خویش می باشد، و برای ایندسته از عارفان مجذوب. مرادی غیر از مراد حق تعالی

نیست، زیرا اراده در مقابل اراده حق جل شأنه نداشته و نخواهند داشت
و مقام جمع این مقربان و خاصان درگاه الهی، ذاتی و مشروط به ترك اراده
از آنها نیست .

کلمه (۳۳۸)

قال: الجمع غلبة مراد الله، والتفرقة حقيقة مراد الله.

ترجمه متن : مقام جمع عبارت از غلبه دادن مراد حق است بر مراد
خود، و تفرقه برعکس است، هر چند آن هم تکویناً باراده حق می باشد .
شرح: اقول: ای الجمع الذی هو من العبد یغلب مراد الحق علی مراده ،
والتفرقة التي هي مخالفة مراده مراد الحق حقیقتها مراد الله ایضاً فان ما لم
یشاء الله لم یکن.

ترجمه شرح : یعنی مقام جمع ، عبارت از غلبه دادن مراد حق
است بر مراد خود ، (البته این یکی از معانی جمع است) و تفرقه ای که
عبارت از مخالفت مراد عبد با مراد حق است، حقیقت این مخالفت هم باز
باراده حق می باشد ، زیرا تا خداوند چیزی را نخواهد ممکن نیست و
نخواهد شد .

کلمه (۳۳۹)

قال: من جمع مراد الله من العبد تفرقة علی لسان اهل التجريد والله الجامع
المفرق؟ (۱)

ترجمه متن : مقام جمعی که از حفظ مراد حق و انجام خواسته های
الهی برای عبد حاصل شود، در زبان و اصطلاح اهل تجرید (یکه بینان حضرت
حق) مقام تفرقه نامیده می شود، زیرا خداوند جامع و مفرق حقیقی است
(و عبد و مقامات او مانند پرتوی از خورشید لایزال خداوندی است) .

۱- این کلمه در اکثر نسخه های چاپی کلمات قصار با باطاهر نوشته نشده،
و عبارت هم خالی از اشتباه بنظر نمی رسد .

شرح: اقول: التجريد هنا بمعنى افراد الوجود لله ، وهو معنى الجمع والجمع على ضربين: جمع الحق مراده في الحق [الخلق] وجمع العبد معنى الوجود في الله، ويدخل في جمع الحق جمع العبد و تفرقة لانهما مراد الله وصاحب الجمع قد يجري على لسانه لفظ يدل على التفرقة وهي من جملة مراد الله فانه الجامع المفرق ، يجمعه تارة ويفرقه اخرى .

ترجمه شروح : تجريد در اين كلام بمعنی افراد و انحصار وجود است برای حق تعالی ، (در واقع سلب وجود نمودن از غیر خدا) و این یکی از معانی جمع است . و جمع بر دو قسم است: یکی جمعی است از جانب حق، که مراد خود را بر مراد خلق مقدم میدارد و آنها را بر طبق اراده خود اداره میکند، و دیگری جمع عباد است و آن اختصاص دادن وجود است بحق تعالی. و مقام جمع و تفریق عبد هر دو داخل در مقام جمعی حق می باشند، زیرا جمع و تفرقه عبد هر دو باراده حق است ، و کسیکه دارای مقام جمع است گاهی به الفاظی تکلم میکنند که دلالت بر تفرقه مینماید البته آن هم با اراده حق است، زیرا جامع و مفرق فقط خدا است که گاهی عبد را بمقام جمع میبرد و گاهی بد مقام تفرقه میکشاند .

کلمه (۳۴۰)

قال: الجمع ما استأثر به من علمه في معلومه عن معلومه والتفرقة ما ابانه من معلومه بعلمه .

ترجمه متن : معنی دیگر جمع عبارت از آن علمی است که خداوند بخودش اختصاص داده و کسی را بدان مطلع نگردانیده، و تفرقه عبارت از علمیست که بدیگران اظهار کرده است .

شرح: اقول : الاستیثار بالشیء التفرد ، والابانة بمعنی التفریق ، عبر عن الجمع والتفرقة هنا بوجه آخر ، وهو ان كل معلوم ازلی استأثر الحق بعلمه ولم یطلع علیه احداً فذاك العلم جمع، ومن ابانه و فرقه مما هو معلوم بعلمه و اطلع علیه عبداً من عبادہ فذاك الابانة تفرقة، و«من» فی «علمه» لبيان «ما»

وفی «معلومه» للتبعیض و «فی وعن» یتعلقان بمقدرین: ای علمه الثابت فی معلومه
الصادر عن معلومه، لان العلم للمعلوم والالیم یکن علماً.

ترجمه شرح: استیثار به چیزی، عبارت از تنها بودن بآن چیز
است، یعنی مخصوص گردانیدن آن شیء نسبت بخودمی باشد، وابانه بمعنی
تفریق و ظاهر ساختن است. مصنف در این کلام خود از جمع و تفرقه بمعنی
دیگری تعبیر نموده، و آن اینکه: هر معلوم ازلی و قدیمی را که خداوند
متعال بخودش اختصاص داده و کسی را بآن مطلع نکرده آنرا جمع گویند
و هر علمی را که ظاهر و آشکار کرده و یکی از بندگان خود را بر آن مطلع
ساخته است آنرا تفریق گویند، و «من» در «علمه» برای بیان «ماء»
موصوله است و در «معلومه» برای تبعیض است، و «فی وعن» متعلق به
دو عامل مقدر هستند، یعنی علم ثابت خداوند نسبت به معلوم خود
که صادر میشود از معلوم خودش، زیرا علم تابع معلوم است و الا علم
نخواهد بود.

(و چرا مصنف عوض علم، معلوم تعبیر نمود، و فرمود «من معلومه
بعلمه» برای اینکه علم و معلوم از قبیل متالازمین و متضایفین هستند و
از هم تفکیک نمیشوند).

کلمه (۳۴۱)

قال: الجمع ما جمع الحق من مراده فی خلقه، والتفرقة ما اظهره بعلمه
من خلقه لمراده.

ترجمه متن: جمع عبارت از جمع نمودن حق تعالی است مراد
و مقصود خود را در مخلوقات خودش، و تفرقه عبارت از ظاهر ساختن خلقت های
متعدد است طبق مراد خود، بسبب علمی که باین نحو خلقت دارد.

شرح: اقول: «من» الاول لبیان «ما» و الثانی للتبعیض، و «الخلق»
الاول بمعنی المخلوق والثانی مصدر، وقوله: «لمراده» فی محل النصب

بالمفعولية ای الجمع الالهی جمع مراده فیما خلق، لانه لا یتفرق ابدأ بارادة الغير
والتفرقة ما اظهره الله بعلمه المفرق بین الاشياء، من جملة خلقه المرادات.

ترجمه شرح: لفظ «من» در جمله اول برای بیان لفظ «ماء» موصولة
است، و در جمله آخر برای تبعیه است و همچنین لفظ «خلق» در جمله
اول بمعنی مخلوق است، و در جمله آخر بمعنی مصدری است: یعنی خلق
نمودن، و لفظ «لمراده» در آخر کلام محلاً منصوب است بنا بر مفعولیت برای
«خلق» که در آخر جمله است. (مصنف در اینجا معنای دیگری برای
جمع و تفرقه نموده است) یعنی: جمع الهی عبارت از جمع نمودن مراد
و مقصود خود در مخلوقات خودش میباشد، چون اراده خدا بسبب اراده
دیگران عوض نمیشود، و تفرقه عبارت از ظاهر نمودن خداوند است
خلقت های متعدد و مختلف را بر طبق اراده خود، (یعنی تفرقه عبارت از
خلقت های متعددی است که طبق مراد حق وجود پیدا کرده است).

کلمه (۳۴۲)

قال: الجمع موافقة المراد، والتفرقة موافقة العلم.

ترجمه متن: جمع موافقت عباد است با مراد حق، و تفرقه موافقت
با علم حق تعالی است.

شرح: یعنی جمع العبد ان یوافق الحق فی مراده به قربا كان او بعداً، رحمة
او عذاباً، و تفرقه ان یوافق العلم، فیختار القرب علی البعد، و الرحمة علی العذاب.
ترجمه شرح: یعنی مقام جمع عبد آن است، که عبد موافقت
پروردگار خود را بنماید در هر آنچه که او نسبت به عبد اراده نموده، خواه
مشیت حق تعالی نسبت به عبد، قرب او بحضرتش باشد، و یا بعد او از
درگاه خود، و همچنین مراد الهی نسبت به عبد، خواه رحمت او باشد و یا عذاب
وی (یعنی عبد باید تسلیم محض و فنای صرف در مقابل حضرت معبود
باشد. و هر آنچه را که معبود معشوق میطلبد او نیز همانرا بخواهد:

(عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد) و مقام تفرقه عبد آن است که او موافقت با علم پروردگار (که مقام کثرات است) بنماید، و در این حال است که عبد قرب را بر بعد ترجیح داده، و رحمت را بر عذاب اختیار مینماید. و چه خوش مناسب است این دو بیتی شماره (۴۱) باباطاهر :

یکی درد و یکی درمون پسندد یکی وصل و یکی هجرون پسندد
مواز درمان و درد و وصل و هجرون پسندم آنچه را جانون پسندد

کلمه (۳۴۳)

قال: الجمع علم الله تعالى في معلومه قبل وجود المعلوم، والتفرقة ما طلب المعلوم به من حقایق جمعه.

ترجمه متن : جمع عبارت از علم خدا است بمعلومات خود قبل از خلق نمودن و پدید آوردن ظاهری آنها، و تفرقه طلب نمودن معلومات و مخلوقات است که از حقیقت جمع ازلی الهی (قبل از خلقت ظاهری اشیاء) منتزع شده .

شرح: اقول: هذا وجه آخر لمعنى الجمع و التفرقة : وهوان الجمع الحقیقی من الجامع الازلی سبحانه وجود العلم القديم قبل وجود المعلوم ای الخلق، [والتفرقة ما طلب المعلوم به] بحقایق الجمع، فيكون الجمع وصف العبد بعد كونه وصف الحق.

ترجمه شرح: این معنی دیگری است که مصنف برای جمع و تفرقه نموده، و او اینکه: جمع حقیقی نسبت به جامع ازلی یعنی خداوند سبحان عبارت از وجود علم قدیم او است به مخلوقات و موجودات خود قبل از خلقت آنها، و تفرقه طلب نمودن موجودات معلومه است چیز را از حقایق جمع، تا از مقام کمون بعرضه وجود و عالم هستی در آیند؛ بنابراین حصول مقام جمع برای عبد همیشه پس از حصول آن مقام است برای حق تعالی .

کلمه (۳۶۴)

قال: الجمع حال والله تعالى الجامع، واسم [رسم] الجمع يقع على تفرقة قد جمع، فصار جمعاً بعد تفرقة وسمى به بعدما كان موسوماً بغيره (والتفرقة اصل حال البشر، فمن جمعه الحق فهو مجموع، ومن فرقه كان ذلك وصفه والله تعالى الجامع المفرق) (۱)

ترجمه متن: جمع حال شریفی است نسبت به تفرقه، و جامع حقیقی خداوند متعال است، واسم جمع به تفرقه ای اطلاق می شود که بعداً مقام جمع را پیدا می کند، و در حقیقت صفت جمع در عبد بعد از صفت تفرقه می باشد؛ و نامیدن عبد بعنوان مقام جمعی بعد از نامیده شدن او است بعنوان تفرقه، و اصل در بشر همان تفرقه است، پس کسی را که خداوند بمقام جمع رسانید او مجموع است؛ ولی کسی را که تفرقه دهد، صفت اصلی و ذاتی او را باو عطا کرده؛ و خداوند متعال جامع است و مفرق.

شرح: اقول: ای الجمع حال شریف من الجامع سبحانه و حصوله فی العبد مسبوق بتفرقة هی وصف له. یصیر جمعاً بعد تفرقة، ای بعد کونه تفرقة لجمع الجامع و یسمى بالجمع بعد ترسعه بوصف التفرقة، فالمجموع من جمعه الحق عن تفرقة، و المتفرق یشکل متفرقاً بوصفه الاصلی الذی جعله الله علیه، فکما ان جمعه من الله، فالتفرقة ایضاً منه لانه الجامع المفرق. قوله: «قد جمع» صفة تفرقة و ذکر لان التفرقة بمعنی التفریق. و كذلك الضمائر المذكورة العائدة اليها، والضمير فی «به و بغيره» عائد علی الجمع، و «ذلك» اشارة الى التفرقة.

ترجمه شرح: یعنی جمع حال شریفی است که از جانب خداوند سبحانه به سالك عنایت می گردد، و حصول آن برای عبد بعد از تفرقه ای است، که آن تفرقه از اوصاف عبداً است، و بنا بر اوصاف مزبور، طبعاً حالت جمع عبد بعد از تفرقه می باشد، یعنی مقام جمع برای عبد که جامع نامیده

۱- عبارات بین پرانتز در اکثر نسخه های چاپی کلمات قصار با باطاهر نوشته نشده؛ و در بعضی از نسخه های خطی هم با شباه آنرا جزء عبارت شارح نوشته اند.

می‌شود، پس از مقام تفرقه (رهائی یافتن از کثرات) حاصل می‌گردد. و جمع هنگامی جمع نامیده می‌شود، که صفت تفرقه قبلاً در آن شکل گرفته باشد؛ پس مجموع (عبدی که حالت جمع باوداده شده) کسی است که حق تعالی او را از تفرقه بمقام جمع رسانیده، ولی متفرق (عبدی که متصف به تفرقه است) تفرقه او طبیعی و مطابق با صفتی است که اولاً اصلی و ذاتی عبد بوده، و ثانیاً همین صفت اصلی را پروردگار، به سالک عطا فرموده، زیرا همچنانکه «جمع» عبد از ناحیه خدا است، «تفرقه» او هم نیز از جانب الهی است؛ بدینجهت که جامع و مفرق اصلی خدای بی‌همتا است.

و قول مصنف که فرمود: «قد جمع» صفت تفرقه می‌باشد، و مذکر آوردن صفت با اینکه موصوف آن (تفرقه) مؤنث است برای اینست که تفرقه بمعنای تفریق، و لفظ تفریق هم مذکر می‌باشد، و همچنین سایر ضمائر مذکر مذکور در متن به «تفرقه» باز می‌گردد؛ و ضمیر در «به و بغیره» به لفظ «جمع» برگشت مینماید؛ و لفظ «ذلك» نیز اشاره به «تفرقه» می‌باشد.

کلمه (۳۴۵)

قال: التفرقة العبودية، والجمع لا يوصف الا بتطريق، و جمع الجمع لا يهتدى اليه بالعبارة، وينتهي الى الحيرة والخرس.

ترجمه متن: عالم تفرقه، عالم عبودیت و اطاعت است، و وصول به عالم جمع هم ممکن نیست مگر به طی مراحل، و رفع موانع آن، و اما مقام جمع الجمع را با عبارات و الفاظ نمیتوان بیان نمود، و منتهی به حیرت گشته، و لب فرو بستن را ایجاب مینماید.

شرح: اقول: «التطريق» تخلية الطريق و «الخرس» بمعنى البكم، قوله «التفرقة العبودية» لا الجمع، حكم يرفع التفرقة بين العبودية والربوبية، والعبد مأمور بهذه التفرقة لتأني منه العبودية، وقوله، «الجمع لا يوصف الا بتطريق» اي بكونه مطرقاً الى حريم الوصول فانه هو الموصل لا غير، و انما

لایوصف بغيره لان الوصف نوع من التفرقة وهى لايتسلط على الجمع ، واما جمع الجمع فلا يهتدى اليه الوصف بالعبارة اصلاً، فانه يسلب الشعور عن صاحبه بالكلية ويفضيه الى الحيرة والخرس وانما عبر عنه بهذا الوصف ، حال الخلو عنه، واما سلطة حاله فلا تعبیر عنه.

ترجمه شرح: «تطریق» بمعنی برطرف کردن موانع راه است ، و «خرس» بمعنی لالی است، وقول مصنف که فرمود: «تفرقه عبودیت است» نه جمع، یعنی فرق است میان عبودیت و ربوبیت، و لازمه عبودیت صفت تفرقه می باشد، زیرا اگر تفرقه نباشد، عبادت و بندگی امکان ندارد ، پس عبد مأمور به تفرقه میباشد، تا عبودیت و بندگی برای وی متحقق گردد . ومعنی قول مصنف که فرمود : « الجمع لایوصف الا بتطریق » یعنی صفت جمع برای عبد حاصل نمیشود مگر به رفع موانع و رسانیدن خود را به حریم عالم جمع زیرا سبب وصول به مقام جمع، همانا حرکت و برطرف ساختن موانع میباشد، و چرا مصنف گفت: جمع فقط با صفت تطریق متحقق میگردد و لا غیر، برای اینکه غیر تطریق هر چه باشد موجب تفرقه است ، و تفرقه با جمع، جمع نمیشود . و اما مقام جمع الجمع را (که مخصوص خاص الخواص و آن مقام بقاء در عین فناء است) با الفاظ و عبارات نمیتوان بیان نمود، زیرا عالم جمع الجمع حالی است که از صاحب آن بکلی سلب شعور نموده، و او را به حالت حیرت و مقام بهت فرو میبرد، و مهر سکوت را بر دهان او نقش میکند، و اینکه مصنف تعبیر نمود که: عالم جمع الجمع موجب حیرت و سکوت است، اطلاق این تعبیر در عالم تفرقه صحیح است، و اما برای حال جمع الجمع هیچگونه تعبیر و بیانی ممکن نیست .

کلمه (۳۴۶)

قال : الجمع ما شهد الكتاب والسنة بعرفانه ، والتفرقة ما بين [بينه] الحق ببرهانه .

ترجمه‌متن : جمع چیزی است که قرآن و سنت (۱) به شناسائی آن شهادت دهند، (و آن مقام شهود است) و تفرقه چیزی است که خداوند متعال با برهان و دلیل آنرا بیان فرموده، (که منظور عالم علم است).

شرح: اقول: اراد بالعرفان، البیان، وكذا بالبرهان، معناه: كل مراد شهد به بیان الكتاب والسنة من احكام الشرع فهو جمع، وما تفرد ببیانه مراد الحق من الامور الواقعة خلاف الشرع فهو تفرقة، وهذا عكس ما سبق بوجه آخر.

ترجمه‌شرح: (شارح از جمع و تفرقه این کلام مصنف تعبیر دیگری نموده و اینطور میگوید) مراد مصنف از «عرفان» و «برهان» بیان کردن است، و معنی چنین می‌شود: بهر چیزی از احکام شرع، کتاب و سنت گواهی دهد او جمع است. و هر چیزی که بیان آنرا فقط اموری که برخلاف شرع است متکفل باشد، او تفرقه است، و این کلمه عکس کلام سابق است بطریقی دیگر (۲)

کلمه (۳۴۷)

قال: الجمع الكتاب، والتفرقة السنة، فامجمعه الكتاب واجمله، فيفسره السنة.

ترجمه‌متن : جمع کتاب آسمانی است، و تفرقه سنت (رسول خدا ص) میباشد (یعنی قرآن مقام جمعی و سنت مقام تفرقه را دارد) و آنچه را که قرآن بطور جمع و کلی، مجملاً بیان کرده، سنت تفسیر و توضیح آنرا تفصیلاً آشکار و بیان نموده است.

شرح: اقول: اراد بلفظ الجمع والتفرقة هنا الاجمال والتفسير، كما بينه بقوله: « واجمله، فيفسره، وذلك اشارة الى قوله تعالى: « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم... » (۲)

ترجمه‌شرح: مقصود مصنف در این کلام، از لفظ جمع و تفرقه، اجمال

۱- سنت از نظر شیعه امامیه عبارت از: قول و فعل و تقریر معصوم است.

۲- سوره نحل (۱۶) آیه ۴۴؛

و تفسیر است (نه معنی حقیقی آنها که راجع بحقایق اشیاء می باشد) و شاهد مقصود شیخ از معنی مزبور برای جمع و تفرقه لفظ اجمال تفسیری است که در کلام خود او باین عبارت آمده: چیزهایی را که قرآن بطور جمع واجمال بیان فرموده، تفسیر و توضیح آنرا، سنت نموده است؛ و این اشاره به قول پروردگار است که میفرماید: «و فرو فرستادیم بتو ذکر (قرآن) را تا بیان کنی از برای مردم آنچه فرو فرستاده شده است بایشان».

الباب الثامن والثلاثون (سی و هشتم)

فی الموت و الحیوة

کلمه (۳۴۸)

قال: الموت قبل الحیوة غفلة، و بعد الحیوة حسرة .

ترجمه متن: مرگ قبل از زندگی موجب غفلت، و بعد از زندگی سبب حسرت است (توضیح در ترجمه شرح).

شرح: اقول: الموت و الحیوة حالتان توجدان باتصال الروح بالبدن و افتراقهما . و يطلق لفظهما على معنيين ، يوجدان من اتصال العلم بذات و افتراقهما، المعبر عنه بالجهل لما بين الحیوة و العلم من الشركة في ظهور آثار الحیوة منهما، وهی الحركات ، اما في الحيات فظاهر، و اما في العلم فلانه يستتبع الحركات العلمية، و لفظ الحیوة و الموت في هذا الفصل يحتمل المعنيين جميعاً؛ اما الاول فلان قبل اتصال الروح بالبدن يتحقق لمفارقتهما معنى الموت و لعدم العلم معنى الغفلة، و بعد مفارقتها البدن يحصل الحسرة و الندامة على فوات التمكن من تحصيل اسباب السعادة. و اما الثاني فلان قبل اتصال العلم بالعالم يكون حاله الغفلة ، و بعده اذا فقد حال العلم الشهودی يكون حاله الحسرة على فوت المشهود .

ترجمه شرح: مرگ و زندگی دو حالت است که از اتصال روح به بدن

وجدا شدن آندو از یکدیگر پیدا میشود، وگاه هم هر يك از موت و حیات بمعنی لطیف دیگری اطلاق میگردد ؛ یعنی از زندگی تعبیر بعلم میشود ، و مرگ به جدا شدن علم از صاحب آن که نام آن جهل و نادانی است تحقق پیدا میکند ، زیرا بین زندگی مادی و حیات معنوی که علم باشد جهت مشترکی وجود دارد ، و آن حرکت میباشد ؛ اما حرکت در حیات جسمانی معلوم و آشکار است و اما در حیات روحانی (یعنی علم) آنهم واضح است ، زیرا علم نیز موجب حرکت علمیه است . و لفظ موت و حیات در این فصل (از کلام مصنف) احتمال هر دو معنی را دارد. اما بنابر احتمال اول، معنی چنین میشود: قبل از اتصال روح به بدن؛ بواسطه مفارقت آندو از یکدیگر معنی موت تحقق پیدا میکند، و بسبب نبودن علم هم، معنی غفلت صادق است، و اما بنابر احتمال دوم (که از حیات تعبیر به علم شود) گفته میشود: قبل از اتصال علم به عالم ، حالت غفلت موجود است ، و بعد از مفارقت علم از عالم ، حالت حیرت بر فوت علم و مشاهده مشهود ، تحقق پیدا میکند .

کلمه (۳۴۹)

قال: الموت بعد الحیوة حسرة، والحيوة بعد الموت حيرة.

ترجمه متن : یعنی مرگ بعد از زندگی موجب حسرت و ندامت است ، و حیات بعد از موت (بهنگام کشف حالات قیامت) موجب حیرت است .

شرح: اقول: قوله: الموت بعد الحیوة حسرة، سبق بیانه ، و اما قوله : الحیوة بعد الموت حيرة، فمعناه على الاول ان المیت اذا احیاه الله بعد موته وانكشف له سر القيامة تحیر فی شهوده ، وعلى الثانى ان المحجوب عن علم المشاهدة اذا لاح له نور المشاهدة تحیر و نظر البصيرة في شعاعه .

ترجمه شرح : قول مصنف که فرمود : « موت بعد از حیات حسرت است » بیان آن قبلاً گذشت ، و اما معنی حیات بعد از موت که موجب حیرت است ، بنابر احتمال اول که حیات جسمانی بوده باشد آنست : وقتی که خداوند متعال مرده را زنده میکند ، و اسرار عالم قیامت بر او آشکار میشود ، در مشاهدات خود متحیر میشود . و اما بنابر احتمال دوم که حیات روحانی باشد آنهم واضح است ، زیرا وقتیکه برای شخص محجوب از مشاهده حق و حقیقت ، تجلیات حق آشکار میشود ، موجب حیرت او میگردد ، و با چشم بصیرت به اشعه انوار حق نگاه میکند و همین باعث برمزید حیرت او می شود .

کلمه (۳۵۰)

قال: من امانه الغفلة لا يحيى ابدأ ومن امانه الذكر لا يموت ابدأ .

ترجمه : یعنی کسی که با غفلت مرده باشد هرگز زنده نخواهد شد (مقصود حیات معنوی است) و کسیکه ذکر خدا او را کشته باشد هرگز نمیبرد .

شرح: اقول: نفى الحيوة الحقيقية الابدية المعنوية عن امانه الغفلة بالموت المعنوى وذلك ظاهر. واما نفى الموت عن امانه الذكر، لان ذكر الله يميت الذاكر عن ذكر الغير ويحييه بالذكر ابدأ .

ترجمه شرح : مصنف حیات ابدی حقیقی و معنوی را از شخص غافل و کسیکه غفلت او را کشته است نفی نمود ، و البته نفی نمودن حیات معنوی از شخص غافل که غفلت او را کشته واضح است . و اما نفی مرگ از کسیکه ذکر خدا او را کشته ، آنهم برای اینست که ذکر خدا شخص ذاکر را از ذکر دیگران مانع میشود و موجب حیات او با خدای خود میگردد .

کلمه (۳۵۱)

قال: من لم يذق مرارة الموت بعد الحياة لم يشم روح الحياة.

ترجمه متن : هر کس تلخی مرگ را بعد از حیات نچشد، بوی خوش زندگی را استشمام نکرده است .

شرح: اقول: ای من لم يمت عن الحياة الفانية بالارادة ، لم يجد شمه من روح الحياة الباقية .

ترجمه شرح : یعنی هر کس از حیات فانی باموت ارادی نمیرد، هرگز دماغ او را حبه دل انگیز حیات جاوید را نخواهد بوئید .

کلمه (۳۵۲)

قال: من احياه الموت دامت حيوته وهو ميت، ومن اماته الحياة، دام موته وهو حي .

ترجمه متن : هر کس را مرگ زنده کند زندگی او جاوید است و لو اینکه او مرده باشد ؛ و هر کس را حیات بکشد مرگ او جاویدانی است اگر چه در صورت زنده است .

شرح: اقول : ای من حیّ بالحیوة الاخریة بسبب موته عن الحیوة الدنیویة، دامت حیوته والحال انه ميت ، ومن مات عن الحیوة الاخریة بسبب الحیوة الدنیویة دام موته والحال انه حی .

ترجمه شرح : هر کس زنده شود بزندگی عالم آخرت ، بسبب مردن از زندگی دنیوی، حیات او جاویدانی است، و حال اینکه او مرده است. و هر کس بمیرد از زندگی اخروی بسبب زندگانی دنیوی مرگ او جاوید است و لو اینکه او زنده باشد .
(زنده کدامست برهوشیار آنکه بمیرد بهسرکوی یار)

الباب التاسع والثلاثون (سی ونهم) فی الفناء والبقاء

کلمه (۳۵۳)

قال: حقيقة الفناء في حقايق البقاء عن جميع وصف ثابت ورؤية قائمة وحالة موجودة .

ترجمه متن : یعنی حقیقت فانی شدن، عبارت از فانی شدن در صفات الهی است که از جمیع صفات خود در صفات حق و حتی دیدن این فناء و توجه داشتن به فناء، فانی شود .

شرح: اقول: الفناء والبقاء حالتان لمن فنى في الحق بالحق عن الباطل، ولهما ثلاث مراتب: الاولى فناء العبد عن افعاله ، و افعال الخلق كلهم في بقاء فعل الله، والثانية فناءه عن وصفه، و اوصاف الكل في بقاء اوصاف الحق، والثالثة فناءه عن ذاته ، وذوات المخلوقين في بقاء ذات الحق. والمذكور في هذا الفصل فناء الاوصاف ، ووجوده يستلزم فناء الافعال، وكماله يستعقب فناء الذات ، وصاحب هذا الفناء لا يرى وصفاً الا قائماً بالحق حتى رؤية هذا المعنى ، و هي حالة فناء هذه الرؤية. وقوله: «حقيقة الفناء» مبتداء خبره محذوف، تقديره حقيقة الفناء هي الفناء في حقايق البقاء ، عبر عن الصفات الالهية بحقايق البقاء اشارة الى انها حقايق باقية وصفات الخلق مجازات فانية .

ترجمه شرح فناء و بقاء دو حالت است برای کسیکه امور باطل را فنای کارهای حق نموده، و همین فنا را نیز در جنبه حق تعالی شأنه فانی میکند . و برای فناء و بقاء سه مرتبه متصور است: اول، افعالی ؛ یعنی فانی شدن عبد از افعال خود ، (زیرا) افعال خلق کلاً در بقاء فعل خداوند هستند. دوم، صفاتی ؛ بمعنی فنای عباد است از صفت خود ، (چونکه) صفات تمامی مردم در بقاء اوصاف حق جل و علا میباشد . سوم، ذاتی ؛ و آن فانی شدن عباد است از ذات خود ، (برای اینکه) ذوات دیگران در بقاء ذات حق تعالی میباشد. و آنچه مصنف در این قسمت از کلام خود بدان اشاره کرده،

فقط فناء وصفی است، و البته وجود فناء وصفی مستلزم فناء افعالی نیز هست، و همچنین کمال این فناء (افعالی و صفاتی) بآن است که متعاقب آن فناء ذاتی باشد. و صاحب چنین فناء، هیچ وصفی را مشاهده نمیکند مگر اینکه آنرا قائم بحق تعالی میدانند، حتی رؤیت این معنی را منتسب باو مینمایند؛ و این رویداد همان حالت فناء از مشاهدات مییابد.

و قول مصنف که فرمود: «حقیقة الفناء» مبتدائی است که خبر آن محذوف است، و تقدیر جمله چنین میشود: حقیقت فناء عبارت از فناء در حقایق بقاء است (و مقصود از حقایق بقاء صفات الهی است) و بدینجهت مصنف از صفات الهی به حقایق بقاء تعبیر نمود تا اشاره باشد باینکه فقط صفات الهی حقایق باقیه هستند و صفات سایر مخلوقات مجازات فانیه مییابند.

کلمه (۳۵۴)

قال: من شهد الفناء فی الفناء یشاهد للبقاء للبقاء

ترجمه متن: یعنی: هر کس فناء خود را در عین فناء مشاهده کند، این شهود برای بقاء است، نه برای فناء.

شرح: اقول: یعنی من کان فی فناءه عالماً بفناءه، کان شهوده هذا لما بداله من البقاء بالله، لا لاجل الفناء.

ترجمه شرح: یعنی: هر که در عین فناء علم بفناء خود داشته باشد این مشاهده فناء برای بقاء بالله است نه برای فناء، یعنی این نوع فناء دلیل بقاء است.

کلمه (۳۵۵)

قال: من فنی بالحق اقامه مقام فناءه حقیقة الحق فحر که بمراد الحق، و من افناه الحق حر که مراد الحق بموافقه.

ترجمہ متن : یعنی ہر کس فانی شود در حق، حقیقت حق، مقام فناء اورا میگیرد و طبق مراد خود، اورا میگرداند و کسیکه حق اورا فانی سازد، مراد حق اورا بر وفق موافقت خود قرار میدهد .

شرح: اقول : فرق بین فناء المحب و المحبوب بان المحب الفانی بالحق اقام الحق حقیقة مقام فناءه فاذا حقیقة الحق یحرکه بمراده مطلقاً وان المحبوب الذی افناه الحق یحرکه مراده مع موافقة حکم الشرع ، الاول فناء بالحق لایتبعه بقاء به؛ والثانی فناء مستعقب للبقاء به .

ترجمہ شرح : مصنف در کلام خود فرق گذاشته بین فانی شدن محب و فناء محبوب (یعنی فرق است بین کسیکه خود را بسیر و سلوک فانی حق سازد، و یا آنکه حق تعالی کسی را فانی در خود بنماید که اولی در اصطلاح عرفا سالک مجذوب و دومی مجذوف سالک نامیده می شود) باین نحو: محبیکه خود را باجد و جهد فانی در حق تعالی بنماید ؛ حق جل و علانیز حقیقت مقام فنا را برای او حفظ میکند، و در اینحال است که حقیقت حق، سالک را بجانب مراد او سیر میدهد، لکن بطور مطلق و اعم . و اما محبویکه حق تعالی اورا فانی نماید، خود حق جل و عظمتہ اورا بسمت مقصود و مراد سیر میدهد و اعمال و حرکاتش نیز موافق با حکم شرع خواهد بود. قسم اول فناء بالله است که ممکن است بقاء باللہی بدنبال آن نباشد، و قسم دوم فنائی است که متعاقب آن بقاء بالله می باشد یعنی اینگونه فناء عاقبتش بقاء به حق است .

(قومی به جد و جهد گرفتند و صل دوست

قوم دگر حواله به تقدیر میکنند)

کلمه (۳۵۶)

قال: اول الفناء من النسب ونهاية الفناء من النسبة .

ترجمه متن : اول مرحله فناى از جميع نسبتها و ماسوى الله است ، و آخر مرحله آن فناى از نسبت دادن فنا است به خود ، كه از آن تعبير به « فناى ازفناء » مى شود .

شرح: اقول: اراد بالنسب انتهائه الى غير الحق ، وبالنسبة اضافة الغير الى نفسه ، وانما يكون فناء النسب اولاً ، لان اول ما يبدو من طوابع الفناء ان ترى فناء الخلق فى بقاء الواحد القهار فيقطع نسبك عن كل شيء ، و آخره ان ترى فناء نفسك فى بقاءه فيقطع عنك نسبة كل وصف و نعت .

ترجمه شرح : مراد مصنف از « نسب » چيزهائى است كه منتسب به غير حق و منتهى بغير ذات او مى گردد ، و همچنين مقصود وى از « نسبة » انتساب غيريت يعنى فناء است به نفس خود . و چرا فناى از نسب ، اول مرحله مقام فنا است ؟ بجهت اينكه : اول چيزى كه از آثار و نشانه هاى فنا آشكار مى شود آنست : كه جميع موجودات و مخلوقات الهى را در برابر ذات احديت قهار ، منك و فانى ملاحظه مى كنى ، و بدى بجهت هم علاقه و نسبت تو از همه چيز قطع مى گردد (و فقط اتكاء و اميد بحضرت ربوبى ميمانند) . و آخرين مظاهر فنا آنست كه فناى نفس خود را نيز به بقاء هستى حضرت حق جل و علا مشاهده نمائى (يعنى توجه و التفاتى به فناى خود هم نداشته باشى كه از آن تعبير به « فناى ازفناء » مى كنند) و بدى سبب نسبت هر وصف و نعت (حتى مقام فناى خود هم) از توقيع مى شود .

كلمه (۳۵۷)

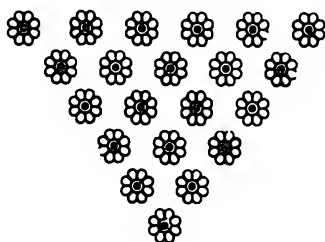
قال: الناس مرهونون بنسبتهم [بنسبهم] ومطالبون باقامة نسبة الحق واقامة النسبة بفناء النسب .

ترجمه متن : يعنى مردم در گرو و گرفتار نسبتها هستند ، و خواسته

شده یعنی مأمور هستند به اقامه نسبت برحق ، و اقامه نسبت برحق ممکن نیست مگر به فناء نسبتها از دیگران.

شرح: اقول: النسب جمع النسبة ای الناس معشوقون عن الحق بالنسب و الاضافات الى انفسهم . ومطالبون من الحق بنسبة الامور اليه و اقامة نسبة الاشياء الى الله لا يتحقق الا بفناء نسبها عن انفسهم .

ترجمه شرح: نسب جمع نسبت است، یعنی مردم بواسطه نسبتها (نسبت فعلی یا وصفی یا مالی یا شخصی) وانتساب آن نسبتها به خود، از علاقمندی و عشق بحق عدول کرده و بخود عشق می ورزند و حال اینکه از ناحیه حق مطالب و مأمور هستند که نسبت جمیع امور و اشیاء را به حق تعالی دهند و اقامه انتساب اشیاء به خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا میکند مگر به فانی ساختن جمیع نسبتها از وجود خودشان .



الباب الاربعون (چهلیم) فی الوصل [و الفصل]

کلمه (۳۵۸)

قال: الوصول الى الحق بالفترة والغفلة.

ترجمه متن : وصول بحق باواماندن از عمل و غفلت از خود و وصول است .

شرح: اقول: اراد بالفترة الوقوف عن العمل وقد قيل : لكل عامل فترة وبالفغلة الذهول عن الوصول، اي الوصول يتحقق بالوقوف عن الطلب والذهول عن الوصول، فانه مادام العبد طالباً فهو غير واصل وكذا اذا كان عالماً بالوصول لانه يشعر بالاثينية ولان الوصول عبارة عن ظهور الحق بفناء العبد ولا علم في الفناء .

ترجمه شرح: مراد از فترت توقف و باز ایستادن از عمل است و در مثل گفته شده : برای هر عمل کننده توقفی است (بدین معنی که عامل نباید ملتفت بخود و عمل خود باشد) و مراد از غفلت ، غفلت از وصول است (و یا ممکن است مقصود از غفلت، غفلت از ما سوی الله باشد) یعنی مقام وصل به باز ایستادن از طلب و غفلت از وصول، تحقق پیدا میکند، زیرا مادامیکه عبد در طلب است او واصل نیست ، و همچنین وقتی که عالم و مستشعر بوصول است واصل نمیشد ، بجهت اینکه التفات و توجه بوصول مشعر بردوئیت است (که واصل و موصول باشد) و ایضاً وصول عبارت از ظهور حق ، بافانی شدن عبد است ، پس علم عبد بافانی شدن او سازگار نیست .

کلمه (۳۵۹)

قال: القلب واقف بين [من] امرين، امر فصل و امر وصل، ويحرك القلب من

الامرين، فالعلم دليل الوصل والجهل دليل الفصل، و الفصل موكل بالوصل ، فابعده ناظر شاهد راء ، فان نظر الى العلم بنفسه عاد علمه جهلا ، وان نظر الى الجهل بالجهل ازداد على الجهل غفلة و جهلا ، ثم ان نظرا الى الفصل خاف ورهب وان نظرا الى الوصل رجا [رهب] ورغب ، فمن شهد الوصل بالعلم هلك ومن شهد الفصل بالعلم نجا ومن شهد الفصل بالحق قنط وخاف ومن شهد الوصل بالحق وجد ورجا.

ترجمه متن : قلب انسان متوقف بين دو امر است كه عبارت از حالت وصل وفصل باشد، و حرکت و گردش قلب نیز از این دو امر است. (و برای هر يك از عالم وصل وعالم فصل علامت و دلیلی است) پس علم، دلیل وصل، و جهل دلیل فصل می باشد. وفصل همیشه موكل بر وصل است (تا در هر انتها ز فرصتی وصل عبد را به فصل مبدل نماید) و عبدهم ، ناظر و شاهد و بیننده است . بنابراین اگر عبد، علم بوصل رابه نفس خود منتسب نماید ، یعنی با اختیار خویش نه باراده حق، بداند ، بازگشت علم او بجهل است. و هرگاه عبد جاهل باشد و بجهل خود نیز با جهل نظر کند ، جهل او جهل مرکب و موجب مزید غفلت می گردد. و سپس اگر عبد به «فصل» نظر کند ، خوف و ترس باو دست میدهد ، و هرگاه «وصل» را مشاهده نماید ، امید و رغبت پیدا می کند. پس کسیکه «وصل» را با علم ، مشاهده نماید هلاك خواهد شد ؛ ولی آنکس که «عالم فصل» را با علم ، مشاهده کند نجات خواهد یافت . و هر کس «فصل» را باراده حق بداند مأیوس می شود و می ترسد ؛ و لکن آنکه « وصل » را از جانب حق تعالی بداند ، وجد و امید پیدا خواهد نمود (توضیح در ترجمه شرح).

شرح: اقول: الوصل والفصل حالتان وقف القلب بينهما، و لكل منهما دليل، فدليل الوصل علم القلب بمضمون قوله تعالى: « وهو معكم اينما كنتم » (١) ودليل الفصل جهله بهذا ، ومن فهم من معية الحق ووصله: الانينية فالفصل موكل بهذا الوصل ومن نظرا الى علم الوصل بنفسه لا بالحق عاد علمه

جهلاً فان العالم بالوصل عين المعلوم، كما ان الوصل محض الموصول وفهم من هذا بدليل الخطاب انه اذا نظر الى العلم بالحق ازداد علمه علماً، وان نظر الى جهله بعين الجهل، اي لا يعلم ولا يعلم انه لا يعلم، ازداد عقله جهلاً على جهل و فهم من هذا انه اذا نظر الى جهله بعين العلم، اي يعلم انه لا يعلم، لم يزد عقله جهلاً بل ينتقص جهله بنور العلم، ثم القلب الواقف بين الفصل والوصل ان نظر الى الفصل خاف و رهب وان نظر الى الوصل رجا و رغب و اذا كان الوصل حالاً فوق العلم به، فمن شاهده بمجرد العلم هلك لوقوفه مع علمه و من شهد الفصل بالعلم نجى لجوازه عنه، و من شهد الفصل بالحق اي علم انه بارادة الحق لا بتقصيره فنت عن الوصل ان لاحظ اسمه الغنى مجرداً، او خاف الفصل ان لاحظ اسمه الرحيم و من شهد الوصل اي علم انه بتقريبه لا بتقربه وجد الحق فعلاً لما يشاء و رجاء التقرب منه نظراً الى لطفه و رحمته و فضله.

ترجمه شرح: وصل و فصل دو حالت است كه قلب انسان متوقف بين اين دو حالت مي باشد و براي هر يك از اين دو حالت دليل و راهنمائي است: دليل وصل توجه و علم سالك است بضمون آيه شريفة كه مي فرمايد: «خدا درهمه جا باشماست».

(بيدلي درهمه احوال خدا با او بود او نميديدش و از دور خدا يا ميكرد) و دليل فصل، جهل باين معنى و بضمون آيه شريفة مي باشد. و هر كس از معيت حق تعالى (كه در آيه بآن اشاره شده) و وصل باو دوئيت را بفهمد، در اين صورت فصل، موكل به وصل است، يعنى اينگونه وصل (كه اثبات دوئيت كند) منجر به فصل و جدائي از حق ميشود. و هر كس خيال كند كه نيل بمقام وصل و آگاهي بر آن، در اختيار خود شخص مي باشد (نه باراده حق) نتيجه چنين علم و پنداري جهل است. زيرا عالم (علم) بوصل عين معلوم است، كما اينكه وصل نيز عين موصول مي باشد (واين حرف نظر باتحاد عاقل و معقول است) و مفهوم اين كلام آنست: كه هر كس وصل را باختيار و اراده حق تعالى بداند

(نه باراده شخص) این توجه او، موجب مزید علم وی میگردد (این کلام از حیث منطوق و مفهوم در صورت علم است). و اما در صورت جهل، یعنی اگر جاهل بوصل باشد و نداند که وصل باراده و در دست خداست یا بنخواست و اختیار شخص می باشد اینهم دو نوع است: یکی اینکه جاهل باشد و نیز بجهل خود هم جهل داشته باشد یعنی نداند، و نداند که نمیداند در اینحال، جهل او جهل مرکب است و این عدم توجه مزید بر جهل او میگردد.

(آنکس که نداند و نداند که نداند در جهل مرکب ابدالدهر بماند)

و از اینجا فهمیده میشود که اگر کسی نداند ولی توجه به نادانی خود داشته و بداند که نمیداند، بر جهل او اضافه و زیاده نمی شود، بلکه جهل او بنور علم کمتر گشته و کم کم مبدل بعلم میگردد. و باید دانست قلبی که میان وصل و فصل متوقف است اگر به «فصل» خود نگاه کند میترسد و مأیوس میشود، و هرگاه به «وصل» خود توجه کند حال امید و رغبت باو دست میدهد. و چون وصل حالی بالاتر از علم بوصل است، پس اگر کسی «وصل» را با دید علم محض مشاهده کند هلاک میگردد، زیرا وقوف بر علم خویش نموده و بدیهی است که در حال وصل، علم بوصل نیست. و هرگاه کسی «فصل» را با دید علمی مشاهده نماید، اوناچی است، زیرا از مقام علم محض تجاوز نموده و جدیت میکند که واصل بحقیقت گردد.

و هر کس «فصل» را باراده خداوند بداند نه بتقصیر خود، او مأیوس از وصل میشود اگر توجه اوفق بمجرد اسم «غنی» علی الاطلاق حضرت حق بوده باشد، زیرا خداوند را بی نیاز از وصل دیگران می پندارد، و اگر توجه باسم «رحیم» حق داشته باشد، همیشه ترسان از

«فصل» است زیرا ممکن است که رحمت الرحیمیه پروردگار شامل حال او نگردد. و اگر بدانند که «وصل» نزدیک ساختن خدا است بنده خود را بسوی خویش، نه به نزدیک نمودن عبد است خود را بوی، در اینحال خدای را فعال مایشاء می بینند و امید بحق پیدا میکنند تا که لطف و رحمت و فضل خدا شامل حال او گردد.

الباب الواحد والاربعون (چهل و یکم) فی التجرید و التفرید

کلمه (۳۶۰)

قال: من تجرد للحقیقة ابقت علیه الرؤية، ومن جرد للحقیقة فنی ایضاً من الرؤية.

ترجمه متن: یعنی هر کس برای وصول بحقیقت، تجرد اختیار کند حقیقت، رؤیت افعال را برای او باقی میگذارد، ولی هر کس را حق مجرد کند، او از رؤیت افعال خود هم فانی میشود.

شرح: اقول: یعنی ان التجرد عن الاسباب الذی هو شرط الوصول الى المسبب علی ضربین: تجرد بفعل العبد و تجرد بفعل الله، فالذی بفعل العبد ان یرج باختياره عن الدنيا و یبقی علیه رؤية فعله، والذی بفعل الله ان یرج من الدنيا بالاضطرار فلا یبقی علیه رؤية فعله. وقوله: «لالحقیقة» اللام للغرض ای لاجل الحقیقة والوصول اليها، والمراد من «الحقیقة» حقیقة الحق والضمیر فی «ابقت» للحقیقة، وفهم من قوله: «ایضاً» ان المجرد فان عما فنی منه المتجرد و هو وجود الاسباب منفرداً منه بفناء الرؤية.

ترجمه شرح: مجرد شدن از اسباب که شرط وصول بمسبب است بر دو قسم است: یکی تجردیست که بفعل عبد و اختیار او محقق میشود و دیگری تجردی است که باراده و خواست خدا واقع می گردد. و آن تجردی که با فعل عبد محقق میشود آنست که عبد با اختیار خود، از دنیا خارج

شود (۱) و لکن اثر فعل او بر او باقی بماند و افعال خود را هم مشاهده کند ولی آن تجردی که با فعل و اراده حق واقع میشود آنست که باضطرار و اجبار حق از دنیا خارج میگردد و از دیدن افعال خود هم فانی میشود .

ولام در کلمه «لله حقیقه» برای غرض است یعنی کسیکه بجهت حقیقت و واصل شدن بر آن تجرد کند (تا آخر) و مقصود از «حقیقت» حقیقت حق است و ضمیر در کلمه «ابقت» بحقیقت بر میگردد، و از کلمه «ایضاً» مصنف فهمیده می شود که : مجرد (کسیکه حق او را مجرد کند) فانی از وجود اسبابی است که متجرد (کسیکه خود در صد تجرد است) فانی از آنها گشته ، مضافاً بر اینکه مجرد از رؤیت افعال و توجه بدانها هم فانی شده است .

کلمه (۳۶۱)

قال: من تجرد بظاهره جرده باطنه .

ترجمه متن : یعنی هر کس ظاهر خود را مجرد نماید، خداوند منان باطن او را تجرید میکند.

شرح: اقول: یعنی ان تجرید الباطن عن رؤیة الفعل وان كان فعل الله خالصا، لکنه ثواب فعل العبد بالتجرد غالباً فمن تجرد لله ظاهراً جرده الله تعالى عن رؤیة ذاك التجرد من نفسه باطناً وبصره بالمراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من اصلح بر» انیته اصلح [الله] جر» انیته» وقوله سبحانه: «والذين جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا» (۲) .

ترجمه شرح : یعنی مجرد کردن باطن را از رؤیة افعال خود و لوائیکه آن افعال خالص و از جانب خدا باشد، لکن غالباً ثواب

۱- و اخرجوا من الدنيا قلوبکم من قبل ان تخرج منها ابدانکم (از عبارت

نهج البلاغه) اشاره بهمین معنی است . ۲- سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۶۹؛

اعمال خالص عبد میباشد ، پس کسیکه ظاهر خود را برای خدا مجرد و خالص گرداند ، خداوند تبارك و تعالی هم باطن او را از توجه و دیدن این تجرد ، پاك و مجرد می نماید ، و او را بمراد و دلخواه خود بصیر و بینا میگرداند . چنانچه پیغمبر اکرم فرموده است : « هر کس ظاهر خود را اصلاح کند ، خداوند هم باطن او را اصلاح می کند » و همچنین در آیه شریفه میفرماید : « هر کس در راه خداوند مجاهده و کوشش کند خداوند هم او را راهنمایی و دلالت خواهد نمود » .

کلمه (۳۶۲)

قال: من افردہ الحق للمباینة هلك ومن افردہ للموافقة نجا .

ترجمه متن هر که را حق تعالی بسبب مخالفت و مباینتی که بین او و پروردگار است ، از خود دور و جدا سازد ، او هلاک می گردد . و هر کس را بجهت موافقت ، جدا و ممتاز نماید وی نجات خواهد یافت .
شرح: اقول: الافراد هنا محمول علی المعنی اللغوی وهو جعل الشیء مفرداً ای خالصاً ، والمعنی من اخلصه لمخالفة الحكم هلك و من اخلصه للموافقة نجا .

ترجمه شرح : افراد در کلام مصنف بمعنی لغوی آن است (نه بمعنی اصطلاحی عرفاء) یعنی چیز را تنها قرار دادن و خالص گردانیدن و معنی کلام اینست : هر کس را خداوند خالص کند برای مخالفت احکام و دستورات الهی هلاک میشود ، و هر کس را خالص کند برای موافقت فرموده های خود نجات مییابد .

کلمه (۳۶۳)

قال: الغربة سر التفرید من عین التوحید.

ترجمه متن : یعنی : غربت، باطن و لازمه تفرید است ، آنچنان تفریدی که از لوازم آن توحید است .

شرح: اقول: التفرید وراء التجريد لانه اخراج العبد من ذنب النفس والتجريد اخراجه من الدنيا فقط، وسر التفرید الحاصل من عين التوحید هو الغربة الواردة في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «طلب الحق غربة» لان الخروج من الدنيا والنفس سره، وفائدته طلب الحق، و وصف التفرید بانه من عين التوحید للاشعار بانه من لوازمه.

ترجمه شرح : تفرید بالاتر و برتر از تجرید است ، زیرا تفرید خارج نمودن عبد است از ذنب نفس ، ولی تجرید خارج ساختن عبد است از دنیا فقط. و سر و حقیقت تفرید که حاصل از عین توحید است غربتی است که در حدیث شریف نبوی بآن اشاره شده که پیغمبر اکرم (ص) فرمود : « طلب کردن حق لازمه اش غربت است » (یعنی کسی که طالب حق و در جستجوی حق تعالی است مانند شخصی غریب است در میان مردم ، که از همه جویای مقصد و خواهان مطلوب خویش می باشد) زیرا خروج از دنیا و نفس حقیقت تفرید است. و فایده آن (تفرید) طلب حق است، و مصنف تفرید را توصیف نمود به اینکه : « اوعین توحید است » برای اشعار به این است که توحید از لوازم حتمیه تفرید می باشد .

کلمه (۳۶۴)

قال: اذا نطق السربلسان التفرید من غیر رؤية ثواب و لامخافة عقاب ، فحس السرب بعد قيله و اخرس اللسان غلة غليله ، فذاك تجريد التوحید.

ترجمه متن : یعنی وقتی که قلب انسان خدای خود را با زبان تفرید بخواند ، و این خواندن بدون در نظر گرفتن نیل به ثوابی و یا خوف از عقابی باشد . و قلب خوانا نیز پس از استعانت به پروردگار ،

کشف حقایق را بنماید و زبان او هم از شدت شوق لال گردد. اینها (نطق زبان و حس قلب و خرس لسان) علامت تولید محض می باشند.

شرح: اقول: المراد بالسر القلب، و بنطقه و قیله دعائه و استعانت به بر به والغلة والغلیل بمعنی العطش و الاضافة بينهما للمبالغة كالاسناد فی جَدَّ جَدَّه و جواب ذا، فذاك، و ذا اشاره الى مجموع النطق و حسور القلب و خرس لسانه، والمراد بالتوحيد افراد المعبود عن الشارك، و تجریده خلع الطلب من الطالب ای اذا دعا القلب ربه بلسان التفرید و هوان لا یرجوا علی العمل ثواباً ولا یخاف علی الترك عقاباً فامك عنه بعد ذلك و اخرس لسانه شدة عطشه و شوقه فذاك المعنی تجرید التوحيد فكما ان الموحّد تجرّد المطلب عن الشرك فكذلك توحیده تجرّد الطالب عن الطلب.

ترجمه شرح: مراد از «سرّ» در کلام مصنف قلب است، و مقصود از «نطق و قیل» دعا و استعانت خواستن از پروردگار می باشد و «غلة و غلیل» بمعنی عطش است و اضافه غلة بر غلیل برای مبالغه است مانند اسناد «جَدَّ» بر «جَدَّ» (و اینگونه مبالغه شایع است) و جواب «اذا» کلمه «فذاك» در آخر کلام مصنف می باشد و زاد «فذاك» اشاره بر مجموع نطق و حسور قلب و گنگی زبان است. و مراد به «توحید» منحصر دانستن معبود و شريك قرار ندادن برای او است. و تجرید توحید از بین بردن خواسته طالب است.

حاصل معنی این است: وقتی که قلب انسان پروردگار خود را با زبان تفرید طلب نمود بدینسان که اعمال نیک وی برای طلب ثواب و نیز ترك منہیات الهی او بجهت خوف از عقاب حق نبرد. و پس از پیدایش چنین حالی، خودداری از افشاء آن کرد. و همچنین شدت شوق او بر محبوب زبان ویرا از ذکر اینحال لال و گنگ نمود، این معانی (سه گانه مزبور) علامت تجرید توحید می باشد. پس همچنانکه شخص موحد مطلوب خود را مجرد از شرك مینماید، همچنان توحید

اوهم ، طالب را در مقام طلب ، از طلب غیر حق باز میدارد .

الباب الثانی والاربعون (چهل دوم) فی التوحید

کلمه (۳۶۵)

قال: التوحید اثبات الاسم والمعرفة نسیان الحقيقة.

ترجمه: یعنی توحید اثبات کردن نام واحد است نه واقعیت واحد چون واحد بودن واقع مسلم است ، و معرفت فراموش کردن حقیقت است (توضیح در ترجمه شرح)

شرح: اقول: التوحید فی اصل اللغة جعل مایس بواحد واحداً ، والاکن تحصیل الحاصل فهذا المعنی فی الواحد الحقيقي لا یتصور ولذلك قال: «التوحید اثبات الاسم» ای اسم بالاسم می وحقیقة التوحید ان تعرف ان الواحد لم یزل واحداً بلا توحید موحداً . وقوله: «المعرفة نسیان الحقيقة» لانها مادامت مذكورة توهم مغایرة الذاکر والمذكور وحقیقة المعرفة یحکم باتحادهما .

ترجمه شرح: توحید در اصل لغت ، یکی قرار دادن چیزی است که در اصل یکی نبوده است (یعنی چیزی که واحد نیست آنرا واحد قرار دهیم) زیرا اگر واحد را واحد قرار دهیم تحصیل حاصل است، چون واحد قهراً واحد هست . و این معنی در واحد حقیقی متصور نیست و بهمین جهت هم مصنف فرمود: «توحید اثبات اسم» یعنی اسم بدون مسمی را یکی قرار دادن است (والا خود مسمی حتماً یکی است) وحقیقت توحید آنست: که واحد را همیشه بصفه توحید بشناسیم بدون اینکه موحّدی را در واحد بودن او مؤثر بدانیم . وقول مصنف که فرمود: «المعرفة نسیان الحقيقة» یعنی معرفت عبارت از فراموش کردن حقیقت است ، زیرا اگر حقیقت را فراموش نکند و متذکر آن باشد ، این تذکار موجب توهم مغایرت بین ناکر و مذكور

میگردد و حال اینکه حقیقت معرفت حکم به وحدت و اتحاد بین آندو مینماید .

کلمه (۳۶۶)

قال: الاقوياء من العارفين يدورون في ميادين التوحيد و وجدت ابقاء بتجريده الطلب من الطالب، و تجرد المطلوب من رؤية تجريد توحيده .

ترجمه متن : یعنی عارفان کامل در میدانهای توحید گردش می کنند و بقاء در این میدان باراه یافتن بمقصود بوسیله تجريد توحيد از طلب طالب ، و تجرد مطلوب از رؤیت تجريد توحيد می باشد.

شرح: اقول: الضمير في تجريده التوحيد و في توحيده للطالب و اضافة التجريد الى التوحيد يجرد صاحبه عن الطلب ، و ما خيل بعض المتوهمين ان صاحبه يجرد المطلوب عن الشريك فهو غلط فان المطلوب متجرد عنه بذاته لا بتجريد موحد فلذلك اخبر الشيخ رحمة الله عليه ان الاقوياء من العارفين يدورون في ميادين التوحيد، و اخبر عن التوحيد الذي وجد في وقته بوصفين : الاول تجريده اى خلعه وصف الطلب من الطالب لان الطلب يشعر بالاثنية المنافية للتوحيد. والثاني تجرد الطالب من رؤية تجريد توحيده لان وحدة المطلوب لو كان بتجريد توحيد الطالب لكانت غير ذاتية .

ترجمه شرح: ضمير در «تجريده» به لفظ توحيد بر میگردد و در کلمه «توحیده» به طالب برگشت مینماید و اضافه تجريد به توحيد برای افاده تجريد صاحب توحيد است از طلب (يعنى موحد بايد خود را از طلب تجريد کند و طلب نکند زیرا طلب نمودن مشعر بر دوئیت است : «طالب و مطلوب» و باید از آن حذر نمود) و آنچه که بعضی متوهمین خیال کرده اند : که مقصود از تجريد ، تجريد مطلوب است از شريك، غلط است زیرا مطلوب ذاتاً مجرد از شريك هست و احتیاج بتجريد موحد ندارد چنانچه شيخ مرحوم «مصنف» فرمود: کاملین از عرفا در

میدان‌های توحید گردش می‌کنند. و از علائم توحید آنان به دو صفت اشاره نمود: یکی تجرید صفت طلب از طالب است چون طلب مشعر بر انینیت می‌باشد که با توحید منافات دارد. و دیگری تجرد مطلوب است از رؤیت تجرید توحید موحد، زیرا وحدت مطلوب اگر بتجرید توحید طالب بوده باشد لازم می‌آید که وحدت برای مطلوب ذاتی نباشد و این خلاف فرض است.

کلمه (۳۶۷)

قال: الفرار من الله عز وجل توحيد، والفرار معه جهل.

ترجمه متن: فرار کردن از حق تعالی توحید است (زیرا سنخیت میان حادث و قدیم صحیح نیست) و فرار کردن با حق جهل است (زیرا حق واحد احد است و معیت با او ممکن نیست).

شرح: اقول: الفرار من الشيء ضد الفرار معه، والعبد في البداية يفر من الخلق ولا يكون له مع الله قرار الا بالفرار منهم، كما قال عز وجل حكاية عن كلمه (ع): « ففررت منكم لما خفتكم فوهد لي ربي حكماً » (۱) وفي الوسط يفر من نفسه، وبقدر هذا يفر من ربه ايضاً؛ اي يزول عنه تصور المعية ويتناوب فيه الفرار منه والفرار معه، فلا يستقر له مع الله فرار لقهر سطوات الوحدة ولا منه فرار لبقية الوجود كما قال بعضهم: « لامعك فراراً ولا منك فراراً » وفي النهاية يتحقق له الفرار منه لتحقيق فراره من نفسه فمعنى قوله: « الفرار من الله توحيد » الى آخره: ان زوال وجود العبد من ثبات وجود الحق وحيداً هو التوحيد كزوال وجود الظل من وجود الشمس. و ثبات وجوده مع وجود الحق جهل فانه هو الواحد الاحد الذي ليس معه شيء.

ترجمه شرح: فرار کردن از چیزی ضد فرار کردن با او است، و سالک در ابتدای سیر و سلوک از مردم فرار میکند، و قراری برای او با خدای خود ممکن نیست مگر با فرار کردن از مردم، چنانچه در آیه شریفه از حضرت موسی کلیم الله حکایت میکند: « من فرار کردم از شماها

زمانیکه از شما ترسیدم، تا اینکه خداوند به من حکم مرحمت فرمود» و در وسط سیر و سلوک سالک از نفس خود فرار می کند و بهمین مقدار هم از خدای خود فرار میکند زیرا تصور می کند که جدا از حق است، و در حقیقت، هم فرار از حق می کند و هم فرار با او می کند (چون از حق جدا نیست) پس فرار با خدا برای او استقرار نمی یابد چون صولت و سطوت و حدت حق تعالی قاهر و مانع از معیت است. و نه می تواند از او فرار کند چون هنوز وجود و هستی خود را بکلی از دست نداده است چنانچه بعضی از عرفا گفته اند: «نه توانائی فرار با تورا دارم، و نه میتوانم از تو فرار کنم».

و در نهایت سیر و سلوک فرار حقیقی از حق، برای سالک ممکن میگردد، چون میتواند از نفس خود بکلی فرار کند پس معنی قول مصنف: «الفرار من الله توحید» تا آخر یعنی فناء وجود عبد از ثبات وجود حق توحید است و برای او در مقابل حق وجودی دیده نمیشود، و این حقیقت توحید است مانند از بین رفتن سایه در مقابل وجود نور خورشید. و ثبات وجود عبد با وجود حق جهل است زیرا حق واحد است و، احد و کسی را با او معیتی نیست.

کلمه (۳۶۸)

قال: مصادفة الهممة مصادر الاحكام بالارؤية حکم من جهة وعد او وعید بافراد الاشارة تفريد التوحيد.

ترجمه متن. برخورد همت سالک به مصادر احکام بدون مشاهده حکمی به لحاظ وعده و وعید حق، بلکه منحصرأً توجه به حضرت حق داشتن، تفريد توحيد و خالص نمودن توحيد است از کثرات. یعنی (پی بردن سالک به ذات و صفات الهی که منشاء حقیقی احکام است بدون رغبت به ثواب و یا خوف از عقاب موجب تخلص توحيد و ایمان کامل عارف می باشد.)

شرح: اقول: اعلم ان الموحدين صنفان صنف دعاهم الى التوحيد ملاحظة حکم الوعد والوعيد وهم عوام الموحدين الذين بعثهم على الاقرار بالوحدانية

رغب فی الثواب ورهب من العقاب اولئك عبید انفسهم یطلبون بذلك حظوظها، وصنف دعاہم الی التوحید مصادفة ہمتہم مصادر الاحکام من الذات و الصفات ومشاهدة الوحدة فیہا بافراد الاشارة الیہا و ہم خواص و هذه المصادفة تفرید التوحید لا تفرد الموحّد عن عبودية النفس وانما قال مصادر الاحکام لان کل صفة من صفات الذات مصدر لحکم من الاحکام کالقهر للوعید واللفظ للوعد ولا یقدح کثرة الصفات فی الوحدة لانہا عین الذات.

ترجمہ شرح: بدان کہ سالکان سبیل توحید دو صنف اند: یک دسته آنہائی کہ انگیزہ گرویدن آنان بہ توحید برای رغبت بہ ثواب و یا خوف از عقاب می باشد و اینہا بندہ نفس خود ہستند و ہر کاری کہ انجام میدہند برای حظوظ نفسانی است و خلوص در عمل ندارند.

و صنف دیگر آنہائی ہستند کہ ہمت عالی بہ مشاہدہ مصادر احکام یعنی پی بردن بہ ذات و باسما و صفات الہی کہ منشأ صدور احکام است (اعم از حکم شرعی یا حکم عقلی) آنہا را بعث بہ توحید حقیقی نمودہ است و عقائد آنہا منبعث از شوق ثواب یا خوف از عقاب و حظوظ نفسانی نیست؛ بلکہ بجهت مشاہدہ وحدت در ذات و صفات حضرت حق، معتقد بہ وحدت او شدہ اند، و اینہا خواص موحّدین و بندگان خدا ہستند؛ و مصادفت علوہمت آنہا با مصادر احکام موجب تفرید توحید شدہ است نہ اینکہ مشاہدہ آنہا سبب تفرد و تخلص آنان از عبودیت نفس شدہ باشد زیرا آنہا توجہ بہ نفس و حظوظ آن ندارند. و همانا مصنف از صفات حق بہ مصادر احکام تعبیر نمود، برای اینکہ ہر صفتی منشاء صدور حکمی از احکام است مانند اینکہ مقہور و مرعوب شدن لازمہ وعید و ترسانیدن است، و لطف و مرحمت لازمہ وعدہ خیر است، (یا اینکہ وعید و ترسانیدن لازمہ قہاریت و وعدہ احسان لازمہ لطف و لطیف بودن است) و مخفی نماند: کثرت صفات الہی کہ در ضمن کلام گذشت ضرر بہ وحدت

ذات اونمیرساند زیرا صفات حق عین ذات است، و از حیث ذات و صفات واحد حقیقی است.

کلمه (۳۶۹)

قال: موافقة الحق في حقيقة الحق شرك و موافقة الحق بحقيقة الامر توحيد .

ترجمه متن : اطاعت امر حق بجهت طلب حقیقت حق موجب شرك است (زیرا طلب دلیل دوئیت است) و در امتثال او امر حق عین توحید است .

شرح: اقول : اراد بموافقة الحق طاعته فيما حكم من الامر والنهي ، و طاعة العبد ان كان في طلب حقيقة الحق فهو شرك لان الطلب دليل مغايرة وجود المطلوب والطالب، وان كان بسبب امتثال الامر فهو توحيد اي ايمان و اقرار بالربوبية .

ترجمه شرح: مقصود از موافقت حق در کلام مصنف اطاعت او امر و نواهی حق است، و اطاعت حق، اگر در طلب حقیقت حق باشد موجب شرك است زیرا طلب کردن دلیل مغایرت طالب و مطلوب است، و اگر بسبب امتثال او امر و نواهی حق باشد توحید است، یعنی ايمان و اقرار به ربوبیت است.

کلمه (۳۷۰)

قال: من جرد التوحيد من الواحد صار كافراً معطلاً، و من جرد التوحيد من الموحد صار موحداً مجرداً

ترجمه متن ، هر کس توحید را از واحد (حق تعالی) تجرید کند و به موحد نسبت دهد او کافر و معطل است، و هر کس توحید را از موحد سلب ، و به واحد اختصاص دهد موحد و مجرد است .

شرح: اقول. معناه ان التوحيد صفة الواحد لا الموحد، فانه واحد احد بذاته لا غيره وهو المراد من وصفه بالتوحيد، فمن نفاه من الواحد واثبة للموحد

فهو كافر معطل لسر الحقيقة وتعطيل الحق، ومن نفاه من الموحّد واثبته للواحد فهو موحّد مجرد في توحیده لسنة [لسلبه] التوحيد عن نفسه .

ترجمه شرح: معنی کلام مصنف آنست که توحید صفت واحد است نه صفت موحّد، زیرا واحد و احد حقیقی وبالذات خدا است ولا غیر، و مقصود از توحید همین است، پس اگر کسی توحید را از واحد سلب کند و اختصاص به موحّد بدهد او کافر و معطل حق و حقیقت حق تعالی می باشد، و هر کس توحید را از موحّد سلب کند و نسبت آنرا بواحد حقیقی دهد او موحّد، و تجرید کننده توحید از موحّد است بجهت اینکه توحید را از خود قطع و بر طرف نموده .

کلمه (۳۷۱)

قال: قبول المدح بالنفس شرك وبالحق توحيد .

ترجمه متن: یعنی قبول کردن مدح از کسی و معتقد شدن بتحقیق آن برای خود از روی نفسانیت، شرك است، و از روی حق و واقعیت توحید است .

شرح: اقول: یعنی: من ظهر علیه اثر من صفات الحق، و مدحه الخلق به و قبل مدحهم بنفسه لا بالحق كان قبوله شركاً حيث ادعى لنفسه ما تفرد به الحق ولو كان قبوله ذلك المدح بالحق ای پراه اهلالة كان توحيداً .

ترجمه شرح: یعنی در هر کسی اثری از صفات حق ظاهر شود و مردم روی این اصل او را مدح کنند و او هم مدح آنها را قبول کند و از روی نفسانیت نه بلطف پروردگار معتقد باشد حقائق این مدح شود مشرک است، چون ادعای چیزی را نموده که منحصر به حق تعالی است و خود را در این صفت شریک حق قرار داده است و اگر قبول این مدح از روی استحقاق و واقعیت باشد (و آنرا از جانب خداوند بداند) توحید است.

کلمه (۳۷۲)

قال: الغفلة عن الله كفر، والغفلة عن حقيقة ذات الله توحيد .

ترجمه متن : یعنی غفلت از خدا کفر است و غفلت از معرفت حقیقت ذات خدا توحید است، چون اعتراف بعجز از معرفت است .

شرح: اقول: الکفر ستر الحق بالباطل والغفلة عن الله بغير ستر الحق بالباطل فهو كفر و التوحيد هنا بمعنى الايمان لانه في مقابلة الكفر، و اما كون الغفلة عن حقيقة ذات الله توحيداً فلان غاية معرفة الذات ان يعرف ان حقيقتها لا تعرف، فمن وصل الى هذه المعرفة وجد نفسه غافلاً عن حقيقة الذات وذلك محض الايمان.

ترجمه شرح : کفر بمعنی پوشانیدن حق به باطل است ، و غفلت از خدا که غیر از ستر حق به باطل می باشد ، آنهم کفر است ، و توحید در اینجا بمعنی ایمان است چون در مقابل کفر واقع شده ، و اما معنی اینکه غفلت از حقیقت ذات خدا توحید است ، بدان جهت است که غایت معرفت ذات (خدا) عجز از معرفت او است و هر کسی باین درجه از معرفت برسد خود را غافل از ذات می بیند و این محض ایمان است.

کلمه (۳۷۳)

قال: القيام مع الله بلا واسطة جهل، وبالواسطة توحيد.

ترجمه متن : قیام (اقدام) به شناسائی حق بدون واسطه جهل است ، و با واسطه (حریم قرار دادن) موجب شناسائی و معرفت است.

شرح: اقول: التوحيد هنا بمعنى علم المعرفة لوقوعه في مقابلة الجهل والواسطة بمعنى الحجاب ، یعنی اذا ارتفع الحجاب بين الله و بين العبد ، اضمحل وجوده في نور شهوده و صار علمه جهلاً لتلاشيه في نور العلم القديم و اذا اسبل عاد نور المعرفة كما اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والكواكب تلاشي نوره في نورها، ثم اذا ظهر الحجاب بينهما عاد نور الكواكب .

ترجمه شرح : توحید در این کلام بمعنی علم معرفت و شناسائی است نه بمعنی خودش، بقرینه ی اینکه توحید را در مقابل جهل قرار داده است ؛ و واسطه در این جا بمعنی حجاب است . و حاصل معنی

کلام آنست: وقتی که حجاب میان عبد و خدا برطرف گردید و واسطه‌ای در کار نبود، وجود عبد در مشاهده نور حق و تجلیات او مضمحل و فانی می‌گردد و علم او مبدل به جهل می‌شود، چون علم عبد در مقابل نور علم قدیم و ازلی فانی و متلاشی می‌شود. اما وقتی که پرده آویزان شد، دوباره نور معرفت ظاهر می‌گردد، مانند اینکه: وقتی حجاب میان خورشید و کواکب مرتفع گردید نور ستاره‌ها از بین می‌رود و متلاشی می‌شود. و بعداً که حجاب میان آنها قرار گرفت دوباره نور کواکب ظاهر می‌شود.

الباب الثالث والاربعون (چهل و سوم) فی التصوف

کلمه (۳۷۴)

قال: التصوف حیوة بلاموت، وموت بلا حیوة .

ترجمه متن: یعنی: تصوف (۱) زندگی با حق است که مرگ

۱- تصوف و مشتقات دیگر آن مأخوذ از کلمه صوفی است و صوفی بضم اول منسوب به صرف و بمعنی پشم است و بهمین مناسبت کسانی را که در رشته عرفان وارد می‌شدند و لباس پشمینه در بر می‌کردند آنها را صوفی می‌گفتند، و بعضی دیگر آنها را از ماده صفادانسته و گویند: «الصوفی من صفا و سلك طریق المصطفی» و برخی گفته‌اند که اصل صوفی «صُوفی» بمعنی خالص گردانیده شده بوده است ولی بزرگان عام عرفان معانی لطیف‌تری برای تصوف نموده که به ذکر بعضی از آنها مبادرت می‌گردد:

قیصری در شرح بایه تصوف را چنین تعریف می‌کند: «هو علم بالله سبحانه من حیث اسمائه وصفاته ومظاهرها واحوال المبدء والمعاد و بحقایق العالم و کیفیة رجوعها الی حقيقة واحدة هی ذات الاحدية و معرفة طریق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس عن مضایق القيود الجزئية وإصالها الی مبدئها..» معروف کرخی (ره) گوید: «التصوف الاخذ بالحقایق و الیأس مما فی ایدی الخلاق». ←

ندارد و مرگ از باطل است که حیات و برگشت ندارد .

شرح: اقول: ای حیوة بالحق بلاموت و موت عن الباطل بالحيوة فمن مات عن الشهوات الدنيوية واللذات العاجلة قبل الموت الطبيعي بحيث يمتنع معاودته اليها وحي بالحيوة الباقية التي لاموت بعدها فهو متصوف .

ترجمه شرح: یعنی: تصوف زندگی جاویدی است باحق که مرگ ندارد ، و مردن از باطلی است که حیاتی ندارد ، پس هر کس از شهوات دنیویه و لذات عاجل (تزدیک) پیش از مرگ طبیعی بمیرد بطوریکه برگشت او بسوی شهوات ممتنع باشد ، وزنده شود بازندگی جاویدی که مرگ ندارد اوصوفی حقیقی است .

← شیخ بهائی (ره) در جلد پنجم کشفکول می نویسد : « التصوف علم يبحث فيه عن الذات الاحدية واسمائه وصفاته من حيث انها موصلة لكل من مظاهرها و منسوباتها الى الذات الالهية .

جنید بغدادی علاوه بر تعاریفی که برای تصوف به نثر نموده به نظم نیز چنین گفته است:

علم التصوف علم ليس يعرفه الا اخو فطنة بالحق معروف
وليس يعرفه من ليس يشهده وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف
برای اطلاع از معانی دیگری که بطور تفصیل برای تصوف شده رجوع شود به: «طرائق الحقائق چاپ جدید جلد اول صفحه ۹۹ تا ۱۰۳»

منثوری مولوی گوید

ما التصوف؟ قال وجدان الفرح في الفواد عند اتیان الترح
وصوفی حقیقی باید مصداق واقعی دویشتی ذیل باشد والاصوری است نه صوفی .

صادشان : صدق است و صبر است و صفا

واوشان : وقر است و ورد است و وفا

فءشان : فقر است و فردا است و فنا

ياءشان : یأس است از غیر خدا

کلمه (۳۷۵)

قال: التصوف اهلاك الاموال.

ترجمه متن : یعنی: تصوف ایثار اموال و اختیار فقر است .
شرح: اقول: التصوف معنی بشرط فی بدايته، الايثار والفقر وفي نهايته
زيادات آخر من ترك الاختيار والفناء في الله والبقاء به فقوله: «التصوف
اهلاك الاموال» اشارة الى لباس التصوف.

ترجمه شرح: تصوف حقیقتی است که ابتدای او گذشتن از اموال
و اختیار نمودن فقر است. و در نهایت آن، زیاده بر شرائط مراحل بدایت
ترك نمودن کلیه اختیارات و فانی شدن در حق و باقی ماندن به بقاء او
شرط است و معنی قول مصنف: «التصوف اهلاك الاموال» اشاره به لباس
تصوف است یعنی شعار و لباس تصوف گذشتن از اموال است .

کلمه (۳۷۶)

قال: التصوف برق محترق.

ترجمه متن : یعنی: تصوف برق سوزانده ای است .
شرح: اقول: اشارة الى وصفه المقتضى للفناء

ترجمه شرح : این جمله از کلام مصنف اشاره به صفت شخص
متصوف است: که صوفی باید مانند کسی باشد که او را برق آسمانی گرفته و
تبدیل به توده خاکستر نموده است .

کلمه (۳۷۷)

قال: التصوف علم [ما] ظهر فقهر، و بطن فخبير .

ترجمه متن : یعنی: تصوف علمی است که از باطن ظهور میکند
و هستی صوفی را نابود می نماید ، و در باطن مشغول میشود و آثار او در
ظاهر هم کشف می گردد .

شرح: اقول: ای ظهر فی السر ، قهر الوجود و بطن عن نظر الشهود ،

فعلیم باطن الوجود وورد فی الادعیه الماثوره عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم:
« الحمد لله الذی علا فقهر و الحمد لله الذی بطن فخبیر » الخبره والخبر العلم بباطن
الشیء والله علیم بظاهر الاشیاء، خبیر بباطنها.

ترجمه شرح: یعنی: تصوف علمی است که آشکار میشود در قلب
عارف، و وجود شخص را مقهور و مغلوب میکند، و به باطن نفوذ میکند و
در باطن وجود، اثر میگذارد، و باطن را آشکار مینماید؛ و در دعاهاست که
از پیغمبر اکرم رسیده است میفرماید: « حمد میکنم خدائی را که علو
بر همه دارد و تمامی موجودات مقهور و مغلوب او است، و حمد میکنم
خدائی را که بباطن اشیا و موجودات مطلع است و از باطن آنها خبر
میدهد » و خبره و خبر بمعنی دانستن باطن اشیا است، و خداوند علم
بظاهر اشیا دارد، و خبیر به باطن اشیا می باشد. (معمولاً خبیر مطلع
به باطن را گویند هر چند گاهی اعم از ظاهر و باطن استعمال میشود).

کلمه (۳۷۸)

قال: التصوف عین بدا مجموعا وظهر مفرقا

ترجمه متن: یعنی: تصوف حقیقتی است که در ابتداء جمع و در
انتهاء تفرقه است.

شرح: اقول: ای هو عین الجمع فی البدایه، مع التفرقه فی النهایه و عین
الجمع بالاتفرقه فناء، و التفرقه بعده بقاء بعد الفناء.

ترجمه شرح: تصوف عین جمع است در بدایت حال (ابتدای حال
سالک) باینکه در نهایت، تفرقه است. و یا عین جمع است بدون
تفرقه ای که از فنا حاصل می شود. و تفرقه بعد از فناء و یا بعد از چنین
جمعی که از تصوف بدان تعبیر گردیده، بمثابة بقاء بعد از فنا می باشد.

کلمه (۳۷۹)

قال: التصوف اظهار [ملك] باخفاء [ملك]

ترجمه متن : یعنی: تصوف اظهار سلطنت است با اخفاء سلطنت !
 شرح: اقول: ای هو اظهار العبودية مع امکان السلطنة.
 ترجمه شرح: یعنی: تصوف آشکار کردن بندگی است با سلطنت
 باطنی (یعنی صورتاً بندگی است ولی در باطن سلطنت است.)

کلمه (۳۸۰)

قال: التصوف كالريح العقيم ما تذر من شيء انت عليه الا جعلته كالريم.

ترجمه متن : تصوف مانند باد عقیم است که بهر چیزی که
 میرسد اورا مبدل به شيء پوسیده ای میکند. (اشاره بفنا است).
 شرح: اقول: الريح العقيم مالم یسبها ابقاء علی ما انت علیه کانه عقیم
 عن الرحمة ومحل ما تذر الی آخره جر بالصفة للعقیم علی منوال قوله : «ولقد امر
 علی اللئیم یسبني» وهومن الصفات المبنیة لاالمقيدة كقولك الجسم الطویل
 العریض العمیق متحيز : و معنى القول : ان التصوف فی افناء الوجود، كالريح
 العقیم الذی لا يتضمن الإبقاء سوى الافناء .

ترجمه شرح: ریح عقیم (باد نازا) آن باد است که به هر چیزی که
 میرسد آنرا نابود میکند و عقیمش گویند برای اینکه گویا عقیم از
 رحمت خدا است، یعنی نازا از رحمت است، و جمله «ما تذر من شيء الخ»
 محلاً مجرور است برای صفتیت بر عقیم مانند قول شاعر: «ولقد امر
 علی اللئیم یسبني» یعنی به مرد لئیمی گذشتم که مرابد می گفت. که جمله
 «یسبني» صفت لئیم است و از حیث محل مجرور است. و صفت «ما تذر
 من شيء» برای توضیح و تبیین است نه برای تقید یعنی این صفت موصوف
 خود را توضیح میدهد و بیان خصوصیت آنرا میکند مانند اینکه در
 تعریف جسم میگویند: طویل و عریض و عمیق و حیز مکان است یعنی
 دارای عرض و طول و عمق و مکان گزین است و این اوصاف حقیقت جسم
 را بیان میکنند که جسم این طور است نه اینکه این اوصاف و قیود برای
 خارج نمودن چیزهائی است که دارای این اوصاف نیست. و حاصل معنی
 کلام مصنف آن است که تصوف در فانی نمودن وجود سالک مانند ریح

عقیم است که لقائی برای وی جز فناء اوباقی نمیگذارد .

کلمه (۳۸۱)

قال: التصوف لا یسهه شیءٌ وهو یسع الاشياء کلها ، والصوفی یكون له کل شیءٌ ولا یكون هو بشیء .

ترجمه متن : صوفی سعه وجودی دارد که چیزی او را بر نمیگیرد ولی او همه چیز را در بر میگیرد، و همه چیز برای صوفی است ولی او برای چیزی نیست.

شرح اقوال: ای الصوفی یسع حاله کل شیءٌ ولا یسع شیءٌ من الاشياء حاله وهو یتصرف فی کل شیءٌ ولا یتصرف شیءٌ فیہ لسعة قلبه و احاطته ، لانه اذا انشرح بنور الیقین وسع کل شیءٌ واحاط به، وکانه سمی القلب قلباً لتقلبه مع الاشياء تقلب المرأة مع ما یحاذیه من الصور.

ترجمه شرح: یعنی صوفی دارای حالتی است که جمیع اشیاء را فرا میگیرد، ولی هیچ شیئی از اشیاء حال او را در بر نخواهد گرفت ، و همچنین او تصرف در جمیع امور مینماید ولی هیچ چیزی در او تصرف نمینماید بدینجهت که او دارای سعه قلبی است و احاطه به همه ی امور دارد ، زیرا موقعیکه قلب صوفی به نور یقین روشن گردید، جمیع اشیاء را در بر میگیرد و بهمه ی امور احاطه پیدا میکند، وگویا قلب بدین سبب قلب نامیده شده که با اشیاء مختلف حالات متفاوتی پیدا می کند، بمانند دگرگونی آینه بهنگام وضع و محاذات اشکال گوناگون در برابر او.

کلمه (۳۸۲)

قال: التصوف بحر بعبدا القعر مائه الحیوة وغرقه الموت،

ترجمه متن : یعنی تصوف دریائی است. ژرفناک که آب آن دریا حیات، و غرق شدن در آن مرگ است.

شرح: اقوال: ای هو بحر لانها یة له، مائه علم المعرفة الذی به حیوة القلوب

والفرق موت النفوس على الحظوظ والشهوات .

ترجمه شرح: یعنی تصوف دریائی است غیر متناهی ، آب آن معرفت است که موجب حیات قلوب است ، و غرق در آن، موت نفوس است که از حظوظ و شهوات بمیرد .

کلمه (۳۸۳)

قال: نقل اسم الصوفي عن المفعول به واسمه مضمرفي فعله .

ترجمه متن : اسم صوفی نقل شده از مفعول به است ، و اسم او مقدر و مضمرف در فعل او است . (توضیح در ترجمه شرح)

شرح: اقول: یعنی اسم الصوفي منقول عن المفعول به لصوفي، فعل مالم يسم فاعله من المضافات، وهي الموالاة الصافية عن كدورات العلل اقيم المفعول به مقام الفاعل، تقديره صوفي المسمى صوفيا، فاسمه مضمرفي فعله .

ترجمه شرح: مصنف در این کلام وجه تسمیه صوفی را بیان میکند که صوفی در اصل مفعول به بوده برای فعل مجهول «صُوفِيَ» و از مضافات آن می باشد ، و آن ، دوستی و دوست داشتنی است که از کدورات علل صاف و منزله باشد. و در اینجا مفعول به جا نشین فاعل شده، (چون صوفی که فعل مجهول است بمعنی تصفیه شده میباشد پس در حقیقت لفظ صوفی فعل مجهول است و ضمیر مستتر در او بر میگردد بشخص مسمی بصوفی و مفعول به که شخص مسمی بصوفی باشد ، فاعل فعل «صوفی» است یعنی نائب فاعل است) و تقدیر کلام این طور میشود که : « صوفی المسمى صوفيا » یعنی صوفی بمعنی صاف گردیده از کدورات و علل و امراض نفسانی و پاک شده از اوساخ و آلودگیهای امراض روحانی است و بنابراین اسم صوفی، مقدر و مضمرف در فعل او است .

الباب الرابع والاربعون (چهل و چهارم) فی وصف الطريق

کلمه (۳۸۴)

قال: طريق الله عفا ودرس ولا يوصفه على اثر ، قد بقي اسمه للحجة

وذهب آثار المحجة، وانما درس [الطريق] لعل [لقلة] الناس، وغفلة الغفلة سلوك
الناس فيه بل الطريق من الحق واضح وانما اخفى تخطيط الناس وتغير الزمان.

ترجمه متن : راه حق کهنه و مندرس گشته و او را به چیزی
نمیتوان توصیف نمود، و نام او برای اتمام حجت باقی مانده ، و آثار
وضوح و یا روشنائی و یا احتجاج او از بین رفته است ، و همانا راه حق
و حقیقت کهنه و مندرس شده برای علیل بودن و یا کم بودن سالکان
این راه و نیز برای غفلت غافلین از سلوك این راه، و لکن مندرس بودن
راه و علیل بودن و یا قلت سالکین آن ضرربه حقانیت این راه نمیرساند
زیرا راه حق واضح و آشکار است ولی آمیخته و آلوده نمودن مردم و
تغییرات زمانه آنرا مخفی و پنهان داشته است .

شرح: اقول: ظاهر هذا القول مستغن عن البيان وحاصل معناه انه حكم على
طريق الحق سبحانه بالادراس لعل [لقلة] الناس والانظام لعل [لقلة] ساكنيه
ثم اضرب عنه بالحكم عليه بالوضوح، واحال اخفائه على تخطيط الناس وتغيير
الزمان وانما حكم على [عن] بقاء اسمه بانه للحجة لانه حجة الله على الناكبين عنه.
ترجمه شرح: ظاهر فرمایشات مصنف احتیاج به توضیح ندارد .

وحاصل معنی این کلام آنست که مصنف (ابتداء) حکم میکند براه حق
تعالی بر اینکه او کهنه و مندرس شده برای علیل بودن و یا کم بودن سالکان
آن، و محو گردیده برای کم بودن و یا علیل بودن ساکنان آن . سپس از این
مطلب استدراک میکند بر اینکه هر چند راه حق مندرس شده و لکن
واضح و آشکار است ، و مخفی بودن آن بعلت آمیخته و آلوده نمودن
مردم ، و تغییرات زمانه می باشد . و همانا مصنف حکم فرمود که بقاء
اسم طریق حق برای اتمام حجت است ، زیرا همین نام، حجت و دلیلی
است برای آنهاییکه از طریق حق برگشته و اعراض از آن نموده اند.

کلمه (۳۸۵)

قال: الطريق الى كل شيء بمقدار الشيء [والشيء معروف في اصله موصوف بطريقه] (۱)

ترجمه متن : آسان و مشکل بودن راه هر چیزی وابسته و موکول به خود آن شیء است. و چون حق تعالی معروف و مشهور در اصل است ، راه شناسائی و معرفت باو هم واضح و آشکار است .

شرح: اقول: اراد ان الطريق الى كل مطلوب بحسبه: ان كان واضحا فطريقه واضح وان كان غير واضح فطريقه كذلك. والمطلوب الذي توجه اليه طلبه الحق معروف في اصله، موصوف بكيفية الطريق اليه فلذلك يتضح طريقه بل هو اعرف المعارف و اوضحها، فكذلك طريقه اوضح الطريق، واللام في الشيء الثاني للعهد الذهني والمعهود الحق، كانه لا اشتغال الضمير به معهود، وكنى بالشيء عن كونه اعرف المعارف من حيث انه اظهر الضروريات .

ترجمه شرح : مقصود مصنف از این کلام آنست که راه هر مقصدی بحسب آن مقصد است اگر مقصد واضح باشد راه آن هم واضح است و اگر مقصد واضح نباشد راه آن هم واضح نیست و [چون] مطلوب و مقصودی که طالبان حق به او متوجه هستند (خداوند) واضح و آشکار است و موصوف به چگونگی طریق آن نیز می باشد ، لذا راه آن هم واضح و آشکار است. بلکه آن مقصد چون از اعرف معارف و اوضح مسالك می باشد ، همچنین راه آن هم آشکارترین راهها است ، و لام در کلمه «الشيء» دوم برای عهد ذهنی است و آن حق تعالی است و چون ضمیر «فی اصله» به لفظ شیء بر میگردد مثل این است که «حق تعالی» معهود و مذکور است ، و اینکه از خدا تعبیر به شیء شده و او از معروفترین شناخته ها معرفی گردیده بدان جهت است که ذات پروردگار از آشکارترین بدیهیات می باشد و برای درك و فهم او احتیاج به قرینه و شواهدی نیست .

۱- عبارات بین کروش در نسخه های چاپی کلمات قصار نوشته نشده .

الباب الخامس والاربعون (جهل و پنجم) فی المکر والاستدراج

کلمه (۳۸۶)

قال: لا یخلو طریق الله من حاجب و ماکر، و فی الطريق الف بحر و لكل بحر الف سفینه و فی كل سفینه ماکر و حاجب، فمن ركب السفینه فلا بد له من رؤیة الماکر، ثم عند اهل الحقیقة و السالکین طریق المخطرة الذاهبین الی الحق فی خفاء صفاء الماء الغرقین فی بحر التوحید الذین عبروا البحر بالرؤیة بحر و لارؤیة سفینه، ان السفینه مکر و البحر حجاب، فمن یرى الحجاب بعجزه و رؤیة نفسه و طلب سلوکه فلا بد له من السفینه و هو ممکور بها. و من یرى الحجاب بحقیقة وجدّه و مشاهدّه حقه، غیب عنه المرئی حقیقة الرؤیة و هو [امن] البحر و الحجاب فعبّر البحر بالرؤیة بحر، و ذلك لقلبة استماع النداء و الدعوة و هو طریق اهل التجرید و المخطرة .

ترجمه متن : راه حق تعالی خالی از مانع و راهزن نیست، و در راه حق هزار دریا، و برای هر دریا هزار کشتی، و در هر کشتی راهزن و مانعی است. پس هر کس سوار کشتی شود ناچار است که راهزن را بشناسد و لکن پیش اهل حقیقت و سالکین راه خطرناک توحید، و روندگان بسوی حق در پنهانی صفای آب، و غرق شوندگان دریای توحید، و آنهاییکه از دریاها بدون دیدن دریا و کشتی گذشته اند، خود سفینه و کشتی راه زن است، و دریا حجاب آنها می باشد (یعنی باینکه برای عبور از دریا کشتی لازم است و لکن پیش اهل حقیقت و تحقیق خود کشتی راهزن است) بلی کسیکه بسبب عاجز بودن خود حجاب و مانعی می بیند، و توجه بخود دارد و می خواهد این راه را بپیماید برای او کشتی لازم است و او فریفته باین کشتی است. ولی کسی که حجاب را با حقیقت وجد و مشاهده حق می بیند، حقیقت مشاهده، حجاب را که دریا است از نظر او پنهان میکند

و از دریا بدون دیدن آن میگذرد، و این نحو عبور بسبب شنیدن ندای دعوت حق است، و این راه اهل تجرید و کسانی است که در راههای پر مخاطره سیر مینمایند .

شرح: اقول: اشترك المكر والكيد والاستدراج في معنى واحد وهو اخفاء مراد في غير مراد ليوهم انه هو المراد، وهذا المعنى من الله في حق الكفار امهالهم في ظاهر النعمة من الصحة والعافية والغنى وتأخير عقوبتهم على ما كانوا يفعلون من الفساد والجحود ليتدادوا في عصيانهم وطغيانهم ويتضاعف عذابهم كما قال: «ولا يحسن الذين كفروا انما نملى لهم خير لانفسهم انما نملى لهم ليزدادوا اثماً ولهم عذاب مهين» (١) فامهالهم حيث يكون سبباً لحسابانهم الخير لانفسهم مع ارادة الشر من حيث لا يعلمون معنى المكر والكيد والاستدراج ، قال سبحانه: «انهم يكيدون كيداً واكيد كيداً ، فمهل الكافرين امهلهم رويداً» (٢) وقال: «نسندرجهم من حيث لا يعلمون ، واملى لهم ان كيدى متين» (٣) و ارادة الشرف في ارادة الخير صورة استهزاء فلذلك قال: الله يستهزى بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون، (٤) وفي حق المؤمنين ايقافهم موقفاً يحسبون انه مقام الكمال والوصول، والمراد بذلك الايقاف ، منعهم من حضرة العزة لاقتضائها ان لا يرد جناب الحق كل وارد الا واحداً بعد واحد. فمن السائر الى الله من يعوق عنه بالانس والركون الى طاعته هو يحسبه الانس بالله وليس كما يزعم فان الطاعة غير المطاع، ومنهم من يمنع بشيء من المقامات كالنوبة والصبر والشكر والتوكل حيث يحسبه منتهى الوصول اذ ليس الامر كذلك لان كلاً منها موقفاً من مواقف العبودية : «وان الى ربك المنتهى» (٥) ومنهم من يرد شيء من الكرامات وخوارق العادات كما قال الجنيد: «المكر المشى في الهواء وعلى الماء و اجابة السؤال وصدق الوهم وصحة الاشارة وسعة الرزق كل ذامكر علم من علم و جهل من جهل » ومنهم : من يكر به الامن كما قال الشبلي رحمة الله تعالى : « اخترنا التصوف خوفاً من مكر الله فاذا اكله مكر » ولولا هذا المكر لنامر العيش كما قال النوري [النوري] : « لولا المكر لما طاب عيش الاولياء » قال رويم : «المكر وغداً أنا ؟

١-سوره آل عمران(٣) آيه ١٧٨؛ ٢-سوره الطارق (٨٦) آيه ١٥ و١٦؛

٣-سوره اعراف (٧) آيه ١٨٢ و١٨٣؛ ٤-سوره بقره (٢) آيه ١٥؛

٥-سوره النجم (٥٣) آيه ٤٢؛

[وعداونا] ؟ « و فهم المكر من ادق الفهوم لا يكاد يسلم الا الاحاد الافراد ، اذ قال النورى [الثورى] : « المكر لا يفهم الا صاحب الوصل » والمريد لا يدري لان له شوقاً وحرماً . و اما هذا المعنى من طرف الكفار فاخفاهم ارادة بكنه الاسلام باظهار غير المراد ، كاظهار المنا فقين صورة الموافقة مع اخفاء المخالفة سموه استهزاء وخداعاً اذ قالوا : « انما نحن مستهزؤن » (١) وعين ما ابتلوا به : « ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين » (٢) فتبين مما ذكر ان اكثر السائرين الى الله معوقون عنه بشيء من المكر ، فالمكر فى الطريق كثير ولذا قال : « فى الطريق الف بحر » اى من المقامات والاحوال ، « ولكل بحر اى سفينة » اى من العلوم المنجية والاعمال المخلصة منه « وفى كل سفينة ما كرو حاجب » اى من الوقوف مع تلك العلوم والاعمال فلفظة الف للتكثير كلفظ سبعين و يمكن حمله على التحديد وقد وقع فى كلام الصوفية كالكتانى وغيره ان بين الله وبين العبد الف مقام لا يصل اليه الا بعد قطعها . والفرق بين المكر والكيد : ان الكيد اخص باختصاصه بالكفار والمكر اعم لشموله حال الكافر والمؤمن ، والاستدراج سبأنى حكمه وقد علم مما سبق ان الممكور قد يكون بالامهال فى ظاهر النعم الدنيوية و بالايقاف موقفاً من الطاعات والمقامات ؛ فكما ان الدنيا وشهواتها والنفس وصفاتها حجاب ومكر ، فكذلك المقامات والاحوال والعلوم والاعمال . وانما كنى من المقامات بالبحار لان صاحبها ان لم يجاوزها هلك ، كما ان ركب البحر ان لم يعبرها غرق ، ونجاة العبد من المقامات ، بان لا تراها من نفسه بل منشأها ومبدعها جل ذكره ، فهو الذى يعبر بحارها وهذا العلم سفينة يعبر البحار بها وصحة هذا العبور بان لا ترى هذا العلم ايضاً صفة لنفسه ولا الوقوع فيما يتوهم النجاة منه ، وهو اضافة الاشياء الى نفسه ، وهذا نوع من المكر ، فلذلك قال اهل التحقيق ان السفينة مكر بعينه . ولما كان النجاة من غائلة هذا العلم بعلم آخر وهلم جراً الى ان ينتهى بفناء العلم جعل السفين اكثر من البحار حتى جعل لكل بحر الف سفينة . وكما ان البحر حجاب ؛ للحيلولة بين السالك والمقصد . فالسفينة مكر لانها توهم الخلاص من الحجاب وهو واقع ، فالسالك لا ينجو من المهالك الا بالعبور من البحر والسفينة ، بعدم رؤيتهما ، وهو حال من يرى الحجاب بالوجد والمشاهدة فيغيب حقيقة المشاهدة عن نظره البحر والحجاب لما يغلب عليه من استماع نداء المشهود ودعوته . واما [عن] تراه بعجزه لا بوجدته وبرؤية

١- سورة بقره (٢) آيه ١٤ ؛ ٢- سورة آل عمران (٣) آيه ٥٤ ؛

نفسه لا بمشاهدة ربه ويطلب السلوك ولا يوصل مطلوبه، فالأبد له من رؤية السفينة والمكر. واللام للماكر للعهد والهاء في بها ضمير السفينة و في وجده وحقه ضمير من، وفاعل غيب، حقيقة الرؤية ومفعوله مرئي وهو ضميره، واللام في الرؤية للعهد وذلك اشارة الى عبور البحر بالرؤية، والمخاطرة السابقة والمراد مسابقة اهل التفريد الى التوحيد المشار اليهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: سيروا، واسبق المفردون .

ترجمه شرح: مکر و کید و استدراج در معنی واحدی شریک هستند و آن مخفی نمودن مراد و مقصود است در غیر مراد یعنی اشتباه کردن مراد است بغیر مراد بطوریکه غیر مراد، مراد تصور شود و این معنی از طرف خداوند در حق کفار عبارت از مهلت دادن بآنها است باین نحو که نعمتهائی مانند صحت و عافیت و ثروت ظاهراً بر آنها رومی آورد، و عذاب و عقوبت آنان بر ارتکاب اعمال فاسد و انکار وجود حق تأخیر می افتد تا آنان بر عصیان و طغیان خود بیفزایند، و همین طغیان و سرکشی باعث بر مزید عذاب و عقاب آنها در آخرت می گردد، چنانچه خداوند متعال می فرماید: «خیال نکنند آنهایی که کافر گشته اند: که مهلت دادن ما آنان را (اعطاء نعمتهای ظاهری بر آنها) برای نیک مردمی آنها است بلکه ما مهلت می دهیم تا اینکه آنها کاملاً باعمال بد خود اضافه نمایند، و در آخرت برای آنها عذابی خوارکننده می باشد» پس مهلت دادن حق بر آنها سبب می شود که خیال کنند این مهلت برای آنها خیر است در صورتیکه از امهال کفار اراده شر گشته، و منشاء این توهم نابجا آنست که آنان معنی مکر و کید و استدراج را در نمی یابند چنانکه در آیه دیگر فرماید: «آنها مکر و حیل بکار می برند و ما هم مکر مینمائیم (یعنی ما چاره کارها را می کنیم) پس مهلت ده کافران را و من هم مهلت می دهم به آنان مهلتی کوتاه» و نیز در سوره اعراف

فرماید: « و آنانکه آیات ما را تکذیب کردند بزودی آنها را بعذاب و هلاکت می افکنیم یا بتدریج آنها را هلاک می کنیم از جائیکه آنها نمی دانند و روزی چند ایشان را مهلت می دهیم و همانا مکر و عقاب ما بس شدید و بسیار سخت است » و بدیهی است که اراده شر باطنی از خیر ظاهری به صورت استهزاء می باشد، و بدینجهت هم خدای در قرآن چنین فرموده: « خداوند آنها را مسخره می کند و مهلتشان می دهد تا در سرکشی و ضلالت خود فرو روند » (اینگونه فریب و مکر و کید و استدراج در حق کفار است که بصورت ظاهر بآنها نعمت و مهلت می دهد ولی در واقع و حقیقت خیری برای آنان در نظر گرفته نشده).

و اما نحوه مکر و کید و استدراج از طرف حق در باره مؤمنین باین گونه است که: خداوند مؤمنین را در موقفی از ایمان و معرفت باز می دارد که خیال می کنند. بمقصد عالی از مراتب کمال و هدایت رسیده اند در صورتیکه مراد حق از این بازداشت و ایقاف، منع مؤمنین است از وصول به حضرت او، زیرا نیل بدین مقام مقتضی است که هر کس بدلخواه خود و خواسته خویش بدانجا راه نیابد، بلکه یکی بعد از دیگری! و بنحوندت وارد شوند. بعضی از سائرین الی الله که دچار مکر گشته کسانی هستند که از توجه به حق و سیر بسوی او باز میمانند و می پندارند که بمقام انس الهی رسیده اند، و نیز تکیه بر طاعات و اعتماد بر عبادات خویش مینمایند در صورتیکه آنها خیال می کنند که به مقام انس رسیده اند و اینطور نیست که آنان می پندارند زیرا اطاعت و فربرداری ظاهری غیر از رسیدن بمطاع و فرمان دهنده واقعی می باشد. و برخی دیگر از فریب خوردگان آنهایی هستند که از سیر به مقامات عالیه بازداشته می شوند و علت این توقف آنست که اینان به مقاماتی

از قبیل توبه و صبر و شکر و توکل نائل گشته‌اند ولی می‌پندارند که این مقامات حاصله آخرین مراحل سلوک می‌باشد و حال اینکه چنین نیست زیرا هر يك از مقامات مزبور موقفی از مواقف، و رتبه‌ای از مراتب عبودیت است، و آخرین مقام سالک، وصول به حق تعالی است چنانکه خداوند فرموده: «و آنکه نهایت کارتو (ای انسان) بسوی خدا است». و باز از جمله گول خوردگان اشخاصی هستند که گاهی کرامات و خوارق عادات از آنها سر می‌زند و تصور می‌کنند که صاحب مقامی هستند، چنانچه جنید بغدادی ره (۱) گفته: «راه رفتن در هوا، یا در آب و قبول شدن دعا و درست بودن حدس و صحیح بودن اشارات و وسعت روزی همه‌ی اینها ممکن است از راه مکر و فریب بوده باشد؛ زیرا مکر توجه عالم است به علم خود و به آنچه که می‌داند، و همچنین جهل جاهل بدانچه که نمی‌داند مکر است. و نیز از زمره مکر شدگان کسانی هستند که بواسطه امن و امان مکر شده‌اند چنانکه شبلی ره (۲) گفته: «ما تصوف را اختیار کردیم برای ترسیدن از مکر خدا، و اتفاقاً دیدیم که در تصوف مکر از هر چیز بیشتر است». و اگر مکر نبود زندگی تلخ نمی‌شد، چنانچه نوری ره [نوری] (۳) گفته: «اگر مکر

۱- مختصر شرح حالی از جنید بغدادی در پاورقی ص ۴۲۰ گذشت.

۲- ذکر احوال مختصر شبلی در پاورقی ص ۴۴۹ گذشت.

۳- در بعضی از نسخه‌ها نوری و در برخی دیگر نوری ضبط شده، اگر نوری

درست باشد چنانچه صحیح هم بنظر میرسد مراد خواجه ملا ابواسحق نوری است که از معاصرین جنید بوده و شرح حال مختصر وی در پاورقی ص ۴۴۹ گذشت و چنانچه نوری باشد منظور ابوعبداله سفیان بن سعید بن مسروق بن حبیب ... نوری کوفی است که به چهارده واسطه نسبت او به ثور بن عبدمنات میرسد، در کتب تراجم شیعه او را به وثاقت و صداقت تعریف نکرده‌اند ولی ابن خلکان درباره او گوید: «... و کان اماماً فی علم الحدیث و غیره من العلوم و اجمع الناس علی دینه

نبود عیش اولیاء گوارا نمی شد؟ (قول مزبور شاید بدینجهت باشد که اولیاء بلا و ابتلا را دوست دارند). و رویم بغدادی (۱) هم گفته: «مکر...» مکر و فهمیدن معنی مکر از دقیقترین چیزها است و از مکر سالم نمی ماند مگر افراد خاص و معدودی از بشر؛ چنانکه نوری [ثوری] در این زمینه هم گفته: «معنی مکر را نمی فهمد مگر کسی که واصل بحق شده باشد» و امامزیدین و کسانی که در طریق وصول به حقیقت هستند آنها متوجه مکر نمی شوند زیرا آنان با سوز و گداز در راه پیمائی و مقصودیابی هستند و ملتفت خطرات نیستند.

و اما مکر و حيله از طرف کفار به این نحو است که با اظهار عباراتی که مراد واقعی و حقیقی آنها نیست، حقیقت اسلام را مخفی و پنهان نگاه میدارند مانند منافقین که بحسب ظاهر اظهار موافقت با مسلمانان میکردند و در باطن اظهار مخالفت مینمودند و اسم این را استهزاء و

←
وورعه وزده...» تولد او در سال ۹۵ یا ۹۶ و یا ۹۷ در کوفه بوده و مرگش در حال اختفاء بسال ۱۶۱ یا ۱۶۲ در بصره اتفاق افتاده و او را شبانه دفن کردند برای تفصیل حالش رجوع شود به: طرائق ج ۲ ص ۱۹۷؛ دهخدا (ابوسعبد - اثبات) ص ۶۰۰؛ کنی والقباب ج ۲ ص ۱۲۱؛ ریحانة الادب ج ۱ ص ۲۳۹.

۱- ابو محمد رویم بن احمد بن زید بن رویم بغدادی. یکی از بزرگان هل تصوف او اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم و معاصر بامکتفی و مقتدر عباسی بوده است، مولد و منشأ او بغداد بوده و در طریقت او را مرید جنید بغدادی (متوفای ۲۹۹) نوشته اند، رویم از اصحاب سر جنید و از طرف او مجاز بوده است، و برخی او را برتر از جنید دانسته اند... از کلمات اوست: حق تعالی پنهان کرده است چیزهایی را در چیزها: رضای خویش را در طاعتها و غضب خویش را در معصیتها و مکر خویش را در علم خویش و خدای خویش را در لطف خویش و عقوبات خویش را در کرامات خویش... «لغت نامه دهخدا (ابوسعبد - اثبات) ص ۸۰۷؛ و طرائق الحقایق ج ۲ ص ۳۳۱».

خدعه گذاشته بودند می گفتند: «همانا ما مسلمین را استهزاء میکنیم» و در جواب آنها خداوند می فرماید: ما هم آنها را استهزاء می کنیم و در مقابل مکر آنها آنان را فریب میدهم چنانکه در قرآن مجید آمده: « منافقین مکر کردند و خداوند هم مکر نمود و خدای بهترین مکر کنندگان است» پس از مجموع گفته های ما روشن شد که اغلب سیر کنندگان حق بسبب ابتلاء به مکر، از مقصد یعنی سیر الی الله بازمی مانند و در سلوك طریق حق مکر بسیار است و سالک باید متوجه شود و غافل نگردد، و لذا مصنف فرمود: «در راه حق هزار دریا است» یعنی هزاران مقام و حالات است « و در هر دریا هزار کشتی است» یعنی از علوم نجات دهنده و اعمال رها کننده از بلاها (که عبارتست از علوم و اعمال خالصی که انسان را رهبری نموده و از خطرات و مکرها رهایی می بخشد) و در عین حال « در هر کشتی مانع و مکر کننده ای هست» یعنی موانع عبارتند از توقف نمودن در بعضی مقامات و اکتفا کردن بهمان مقام بسبب علوم متخلیه و عبادات متوهمه.

ولفظ «هزار» در عبارت مصنف کنایه از کثرت است مانند لفظ «هفتاد» که در زبان عرب کنایه از کثرت و زیادی است و ممکن هم هست که مقصود خود عدد « هزار» باشد زیرا در کلمات اهل تصوف اینطور عبارت استعمال شده مانند کتانی (۱) و دیگران که فرموده اند میان عبد و خداوند متعال هزار مقام است که وصول به آن ممکن نیست مگر باطنی کردن آن مقامات.

۱- کتانی، ابوبکر محمد بن علی بن جعفر الکتانی، یکی از مشایخ صوفیه

بوده. مسکن او به مکه بود و وفاتش هم در این شهر در سال ۳۲۲ بزمان قاهر

خلیفه عباسی اتفاق افتاد. «لغت نامه دهخدا مسلسل ۱۲۲ ص ۳۴۴»

فرق میان مکر و کید آنست که کید اخص و مخصوص به کفار است ولی مکر اعم است زیرا هم شامل کفار و هم شامل مؤمنین میشود و اما معنی استدراج و کیفیت آن بعداً خواهد آمد، و بتحقیق از مطالب گذشته معلوم گردید که مکر بانحاء مختلف واقع می شود، گاه بسبب مهلت دادن کفار است بآدادن نعمتهای دنیوی و گاهی بامتوقف نمودن مؤمن است در یک مقام از طاعات و عبادات پس همچنانکه دنیا و شهوات دنیا و هوای نفس و اوصاف رذیله آن حجاب و مکر است، همچنان مقامات و حالات و علوم و اعمال حجاب و مکر است.

و سبب اینکه مصنف از مقامات و حالات به بحر و دریا کنایه آورده آنست که صاحبان مقامات اگر نتوانند از مقامات تجاوز کنند و به مرتبه بالاتری برسند هلاک می شوند کما اینکه وارد در دریا هم اگر نتواند و یا نخواهد از دریا عبور کند غرق میگردد و هلاک می شود. و رهائی عبد از مقامی و ارتقاء وی به مقام بالاتر باین است که این سیر و کوشش و حرکت را از جانب خود نداند، بلکه ایجاد کننده و بوجود آورنده آنرا حق تعالی بداند. و خداوند است که توفیق و مدد میدهد تا انسان طی مقامات عبودیت را بنماید و بآخرین مرتبه کمال برسد، و علوم و اعمال صالحه بمنزله سفینه ای هستند که سالک بوسیله آن دریاهای مخوف را طی می کند، ولی سالم حرکت کردن سالک مشروط است به اینکه اولاً علوم را از اوصاف نفس خود نداند و ثانیاً واقع نشود در توهمی که بپندارد آن سبب نجات او است، و آن توهم نسبت دادن اشیاء و امور است به نفس خویش که این خود نوعی مکر است و لذا اهل تحقیق گفته اند که سفینه یعنی علوم و اعمال همه ی آنها مکر است.

و چون نجات از مهالك هر علم متوقف بعلم دیگری است و او

نیز بعلم دیگر و همینطور پشت سر هم تا برسد بجائی که علوم ظاهری همه فانی در علم ازلی لم یزلی بشود لذا مصنف کشتی را بیشتر از دریا قرارداد، و حتی فرمود برای هر دریا هزار کشتی است، و چنانچه دریا حجاب است، برای اینکه حائل و مانع از رسیدن بمقصد می باشد، سفینه و کشتی هم مکر است زیرا موجب توهم و تخیل نجات از غرق شدن است، پس سالک ممکن نیست از مهالك نجات پیدا کند مگر اینکه دریا و کشتی را نبیند و آنها را هیچ انگارد و باستمداد از حق تعالی و بدون توجه باعمال و مقامات از این مهالك عبور نماید. و این حال سالکی است که حجاب و پرده ها را در زیر ذره بین وجد و مشاهده ملاحظه می کند که در این حال، حقیقت مشاهده و وجد، دریا و حجاب را از نظر او غایب می کند و این بهنگامی است که سالک از استماع ندای مشهود محبوب و دعوت او بجانب خود، حال مشاهده بر او دست میدهد و بر همه ی حجابها غلبه پیدا مینماید (و دیگر برای او کشتی و دریائی وجود ندارد و همه ی امور و مشکلات در نظر او آسان می گردد) و اما کسیکه حجاب را بادیده عجز خود می بیند نه با حال وجد و مشاهده و در واقع خود بین است و خدا بین نیست و طلب سلوك و وصول به محبوب می کند ولی به مطلوب نمی رسد البته برای چنین راهروی کشتی لازم است و مسلماً مکر هم وجود دارد (تا او را فریفته و مغرور سازد).

ولام در «للماکر» لام عهد است و اشاره به معهود از مکر است که شرح آن گذشت و ضمیر در « بها » به سفینه بر می گردد و ضمیر در «وجد» و «حقه» به لفظ «من» بر میگردد، و فاعل «غیب»، « حقیقه الرؤیة» است، و مفعول آن لفظ «مرئی» است، و ضمیر «هو» هم برئی بر میگردد، و لام در «الرؤیة» برای عهد است، و لفظ « ذلك » اشاره

به «بلا رویه بحر» است یعنی بدون دیدن دریا و مخاطرات آن از دریا عبور میکند و مخاطره بمعنی مسابقه می باشد و مراد مسابقه و سبقت گرفتن اهل تفرید است بسوی توحید، و فرمایش رسول اکرم (ص) اشاره به آنها است که فرمود: «سالکین سیر کردند ولی اهل تفرید از سالکین بر دیگران سبقت گرفتند».

کلمه (۳۸۷)

قال: الاركان الى الله والامن بعد معرفة مكره غفلة والامن من مكره كفرو التعرض من كيفية مكره شرك .

ترجمه متن : یعنی اعتماد بر رحمت خدا و ایمن شدن از مکر او بعد از دانستن مکر وی غفلت است ، و ایمن شدن از مکر حق کفر است ، و متعرض شدن بشناسائی کیفیت مکر شرك است .

شرح اقول: ای من استنام الی رحمة الله و امن من عذابه بعدما عرف ان له مكرأ فهو غافل، و من أمن مكره فهو كافر، اذ لا يأمن مكر الله الا لقوم الكافرون وذلك لان المراد من اثبات ان يخافه المؤمن فمن يأمنه فليس بمؤمن و من تعرض بمعرفة كيفية مكره فقد طلب الشرکه فیما هو منفرد به من الاطلاع على المراد، فهو مشرك. ترجمه شرح: یعنی هر کس خاطر جمع به رحمت خدا بشود و ایمن از عذاب او گردد بعد از اینکه دانسته است که برای خدا مکر است، این شخص غافل می باشد. و هر کس ایمن از مکر خدا گردد او کافر است زیرا ایمن از مکر خدا نمیشوند مگر آنهایی که کافر هستند (مضمون آیه شریفه ۹۹ سوره اعراف ۷) زیرا مقصود از دانستن اینکه برای خدا مکر است آنست که مؤمن از مکر خدا بترسد پس کسیکه ایمن است او کافر است و هر کس بخواهد کیفیت مکر خدا را بشناسد او مشرك است زیرا شرکت نمودن در چیزی که مخصوص خدا است، شرك است.

کلمه (۳۸۸)

قال: اهل الاستدراج مستدرجون بالعادة الظاهرة و الاجتهاد القائم

ولذلك لا يعلمون ، واهل المکر ممکرون بثبات وجود السير وحلاوة الطاعات
ولذلك لا يعرفون، فاهل الاستدراج يبقی لهم الاجتهاد الظاهر ویعنی عنهم
وجود الموارث فی السير فیرضون بالعادة القائمة والاجتهاد الدائم ویحسبون
انهم مهتدون، واهل المکر یبقی لهم وجود السير سير القلب ودلاوة الطاعة ویعنی لهم
الازدياد فیرضون بالموجود المثبوت وهم بحقایق الغیب مخدجون ، وذلك
ان اهل الاستدراج وكلوا الى الظاهر، واهل المکر وكلوا الى الباطن ، فالاول
بالظاهر محجوب ، والثاني بالباطن محجوب .

ترجمه متن : یعنی اهل استدراج به عادات و عبادات ظاهری
فریفته هستند و بجديت واجتهاد خالی عادت نموده اند و آنها نمی دانند
(یعنی مستدرج بودن خود را) و اهل مکر فریفته سیر قلبی و حلاوت عبادت
و اطاعت هستند و بدینجهت آنها نمی شناسند (یعنی ممکور بودن خود را)
پس اهل استدراج بعبادت ظاهری قانع هستند، و موارث و نتایج عبادت
وسیر قلبی از آنها مسلوب است و فقط بعبادت ظاهری و مجاهدت خالی
راضی می باشند و خیال میکنند که آنها در هدایت هستند. ولكن اهل مکر
دارای سیر قلبی و حلاوت عبادت و اطاعتند ولی زیادت در اعمال
و حالات از آنها سلب شده است، و راضی هستند بهمان مقدار اعمالی که
دارند، و از حقایق غیبی محجوب و منقوص گشته اند پس فرق میان آنها
اینست که اهل استدراج بسبب اعمال ظاهری از واقع محجوب هستند
و اهل مکر بسبب اعمال باطنی از زیاد نمودن و ارتقاء بمدارج عالیّه محروم
و محجوب می باشند .

شرح: اقول: فرق فی هذا الفصل بین الاستدراج و المکر بان المستدرج محجوب
بالاعمال الظاهرة و الممکور محجوب بالاعمال الباطنة و لذلك حکم علی اهل
الاستدراج بانهم لا یعلمون فی قوله تعالی: «سنستدرجهم من حیث لا یعلمون» (۱) و علی
اهل المکر بانهم لا یعرفون لتعلق العلم بالظاهر و المعرفة بالباطن، فالاستدرج راض
بقیام العادة فی العبادة و خال سرّه عن الاحوال التي هی موارث الاعمال فهو مغرور

بحسبانه انه مهتد والممكور وان كان له من الاحوال نصيب و من سير القلب و
حلاوة الطاعة حظ لكنه محجوب عن الازدياد في حاله لرضاه بما وجد مما منه الله
في مسيره من الاحوال وهو مخدوج بحقايق الغيب اى منقوص العظمى منها.

ترجمه شرح: مصنف در اين فصل از كلام خود فرق گذاشته ميان
استدراج و مكر باينكه: مستدرج بسبب اعمال ظاهرى از واقع محجوب
است، و ممكور بسبب اعمال باطنى از حقيقت و زيادى اعمال محجوب
مى باشد، و براى همين جهت است كه مصنف در حق مستدرجين فرموده كه
آنها نميدانند چنانچه در آيه شريفه خداوند ميفرمايد: « ما آنها را
فريب ميدهيم و به هلاكت مى افكنيم بنحويكه آنها نميدانند، و در
باره اهل مكر فرمود آنها نمى شناسند و معلوم است كه علم، بظاهر تعلق
ميگيرد، و معرفت به باطن، پس فرق استدراج با مكر در اين است كه
مستدرج بعبادت ظاهرى راضى است و باطن وى از حالات و مقامات كه
نتيجه اعمال است خالى مي باشد و او معزور و خوشحال است باينكه اعمال
ظاهرى را بجا مى آورد و در راه هدايت مى باشد، و لكن اهل مكر يعنى
ممكور هر چند كه داراى حالات و مقامات و سير قلبى و حلاوت عبادت
است لكن از زياد كردن مقام و حالات محروم است چون راضى بهمان
چيزى است كه در حال سير، خداوند باعطاء او بروى منت گذارده و لكن
از حقايق غيبى محجوب و مخدوج مي باشد يعنى بهره و حظ او از عبادات
و طاعات كم است.

كلمه (۳۸۹)

قال: حقيقة الاستدراج المكر: حقيقة استدراج مكر است.

اقول: اى هو نوع من المكر: استدراج نوعى از مكر است.

كلمه (۳۹۰)

قال: الاستدراج للدارجين اى السالكين والمكر للغالبين (۱)

۱- اين كلمه بطور رمزجى شرح گردیده .

ترجمه : استدراج برای دارجین یعنی سالکین است و مکر
برای واصلین می باشد .

کلمه (۳۹۱)

قال: الارکان الی المعلوم حال الدارجین والی المعلوم حال البالغین
ترجمه متن : راضی شدن بامور معین و معلوم حال اهل استدراج
از سالکین است، و اعتماد به شیء معدوم از علوم و روزی و غیره مخصوص
واصلین می باشد .

شرح: ای سکون القلب الی المعلوم من الرزق حال المستدرجین من
السالکین والی المعلوم حال المکورین من الواصلین .

ترجمه شرح: یعنی آرامش قلب و رضای سالک به روزی معلوم و
محدود از علم و عمل و غیره حال اهل استدراج (طبقه پائین) از سالکین است و
به معدوم از علم و عمل حال مکرشدگان از واصلین می باشد .

الباب السادس والاربعون (چهل و ششم) فی الطرد عن الباب

کلمه (۳۹۲)

قال: من طرده الحق من بابه بجهله لم یحرمه بعدا نابته، و من طرده عن بابه
لعلمه حرّم الرجوع الی بابه و کان وجود العلم فی وقته ثوابه، و من طرده عن
بابه له حرّمه جمیع ثوابه ولم یعبأ بایابه

ترجمه متن : یعنی کسیکه از درگاه حق بجهت نادانی رانده گشته،
توبه او قبول می شود، و کسیکه از درگاه حق بسبب دانا بودن رانده شده
باشد توبه او قبول نمی شود و حظ او در دنیا فقط علم او است و کسیکه
از درگاه حق لذاته و بسبب عدم قابلیت رانده شود توبه او قبول نیست و مورد
رحمت حق واقع نمی گردد.

شرح : اقول : ای المطرودون عن الباب ثلاثة : مطرود يقبل الله انابته لوتاب ولا يحرمه الثواب و هو المطرود لجهله فان المانع قد يزول بالعلم ، و مطرود لا يقبل توبته ولا يحرمه الثواب و هو المطرود لعله فان المانع لا يفارقه و كان علمه ثوابه في الدنيا و مطرود لا يقبل توبته ولا يثيبه و هو المطرود لذاته فهو اسوء حالا من الثاني والاول .

ترجمه شرح : مطرودین از درگاه حق سه طائفه اند : یکی آنهایی که بسبب نادانی طرد شده اند، البته اگر اینها توبه و رجوع بسوی حق بکنند توبه آنان قبول میشود و مورد رحمت واقع میشوند، و دیگر آنهایی هستند که با داشتن علم بلا عمل از درگاه حق مطرود گشته اند و توبه آنان هم مورد قبول واقع نمیشود و حظ آنها در دنیا فقط علم آنها است، و سوم دسته ای هستند که ذاتاً مطرود درگاه میباشند و لیاقت ذاتی برای رحمت حق ندارند البته توبه آنها نیز قبول نمیشود و ابدأ مورد رحمت و عنایت حق تعالی قرار نمیگیرند و این طائفه مبعوض تر و بد حال تر از دسته دوم و اول می باشند (پناه می بریم به خدا که از دسته دوم و سوم نباشیم).

کلمه (۳۹۳)

قال: من منع من الباب فرجع منع من الدخول بعد ذلك و من لجّ والح [ومن لجّ والح] يوشك أن يؤمر له بالدخول .

ترجمه متنی : هر کس ممنوع از ورود به باب رحمت حق شود ، اگر بازگشت بنماید ممنوع از دخول به ساحت قدس الهی خواهد بود اما کسیکه پافشاری کند و سخت بایستد ، و یا الحاح و تضرع و زاری نماید ممکن است مورد عنایت الهی واقع شده و اجازه ورود و دخول به او داده شود .

شرح : اقول : هذا القول يشمل معناه على توسيع طريق الرجاء للاوابين والملحين بفتح الباب والدخول على الفتح والثواب .

ترجمه شرح : این کلام مصنف نوید سعد رحمت حق را بعموم امیدواران از توبه کنندگان و الحاح و اصرار ورزندگان می دهد که روزی باب رحمت حق بر وی آنها باز می شود و مورد عفو و ترحم واقع می گردند.

الباب السابع و الاربعون (چهل و هفتم)

فی طبقات اهل الطريق

کلمه (۳۹۴)

قال : الناس فی هذا الامر طبقات ثلاث : الاولى اهل الجد و الرياضة و الطبقة الثانية اهل الحفظ و الساسة ، و الطبقة الثالثة اهل الحق و العناية .

ترجمه متن : مردم در سیر و سلوک سه طبقه اند : طبقه اولی کسانی هستند که اهل ریاضت و عبادت می باشند ، طبقه دوم اهل مراقبه و محاسبه اعمال قلبی خود هستند ، و طبقه سوم اهل محبت و مجذوبین بوده که بحق رسیده و مورد عنایت الهی می باشند .

شرح : اقول : اراد باهل الجد و الرياضة اصحاب العبادات البدنية ، و باهل الحفظ و الساسة ارباب الرعايات القلبية من حفظ الاوقات و الانفاس و تهذيب الجبله و الاخلاق ، و باهل الحق و العناية ارباب المحبة الذين اصطفاهم الحق بالعناية الازلية ، و هذه الطبقة هم المحبون المرادون ، و الاولى و الثانية المحبون المریدون .

ترجمه شرح : مقصود مصنف از اهل جد و ریاضت صاحبان عبادات بدنی می باشند . و مراد از اهل حفظ و سیاست صاحبان مراقبت قلبی و رعایت کنندگان اوقات و حالات قلب و پاک کنندگان باطن و اخلاق هستند . و مراد از اهل حق و عنایت صاحبان محبت هستند که حق تعالی با عنایت ازلی خود آنان را برگزیده و مورد توجه خاص خود

قرار داده و این طبقه محبوب و مراد حق اند ولی طبقه اول و دوم محب و مرید حق تعالی می باشند.

کلمه (۳۹۵)

قال: الناس في هذا الامر على ضربين هريد حافظ، و مراد محفوظ، فالمرید طالب مبين والمراد مطلوب مصون، والمرید عمل فوجد والمراد وجد فعمل.

ترجمه متن: اهل سلوك به تقسیم دیگر دو طائفه اند: یکی مریدی است که حافظ نفس و اوقات خود بوده و تهذیب کننده اخلاق و رفتار خویش می باشد، و دیگری مرادی است محفوظ که مورد عنایت حق است. طائفه اولی طلب کننده آشکارای حق هستند، و دسته دوم مطلوب و محفوظ و محبوب حقند و مرید کسی است که عمل میکند و سپس بمقامی میرسد اما مراد بمقامی میرسد و بعداً عمل میکند (در اصطلاح عرفان سالک مجذوب و مجذوب سالک گویند).

شرح: اقول: ای اهل الوصول اثنان مرید و مراد فالمرید حافظ احاطه طالب مبين ای ظاهر الطلب لانه مطلوب باطناً والمراد محفوظ عن المخالفات مطلوب بالموافقات مصون علی الحركات ای سبق وجده، وعمله واجتهاده کشفه، والمرید بالعکس سبق عمله وجده واجتهاده کشفه.

ترجمه شرح: یعنی اهل وصول دو طائفه اند: یکی مرید و دیگری مراد، مرید کسی است که حافظ حال خود بوده و طلب کننده ای است بطور آشکارا، یعنی طلب اظهاری است زیرا در باطن امر، او هم مطلوب است. و مراد کسی است که خود را از مخالفت های حق حفظ نموده و مطلوب بموافقت ها و مصون در اعمال و حرکات می باشد یعنی مراد کسی است که قبلاً حقیقت بر او کشف شده و سپس مشغول عمل و جدیت و اجتهاد گردیده است. ولی مرید بالعکس، اول جدیت و اجتهاد در عمل کرده و بعداً حقیقت بر او روشن می گردد.

کلمه (۳۹۶)

قال: الناس ثلاثة عارف وعالم ومريد، فاما العارف فهو لربه دون حظه .
واما العالم فهو لعلمه مع حظه، واما المريد فهو لمراده برؤية حظه

ترجمه متن: مردم سه گروهند: عارف وعالم ومريد. اما عارف متعلق به خدا است و برای خود نیست. واما عالم او بنده علم است و توجه به حظوظ نفسانی خود هم دارد، واما مريد او تعلق به مراد دارد یعنی خود را برای مراد میخواید و نیز حظ نفسانی خویش را هم ملاحظه می کند .

شرح، اقول: حاصل هذا الكلام ان قيام كل محب بمن احبه فمن احب ربه اذا تدف هو به قائم وله دائم؛ ومن احبه لعطائه فان احبه لعلمه فهو لعلمه وان احبه لمراده فهو لمراده دنيويا كان او اخرويا، ومحبة الذات يتحقق بعد مشاهدتها والملاحظة وصف العارف وهو لا يحب ربه لنفسه، بل يريد نفسه لربه، فلا يريد منه حظ النفس واما العالم الذي يحبه لنيل العلم منه فهو لعلمه مع حظه، وكذا المريد لمراده مع شهود حظه .

ترجمه شرح: حاصل معنی این قسمت از کلام مصنف آنست که :
قیام هر محب و عاشقی بامحبوب و معشوق خود میباشد، پس هر کس خدا را برای ذات وجود خدا دوست بدارد، او با خود خدا قائم و با وجود او دائم خواهد بود، اما کسی که دوستی او به خدا برای عطا یا و بخشش او باشد، از دو حال بیرون نیست: یا خدا را بواسطه علم او دوست دارد، در این صورت او با علم خدا قائم است و محبت او به خدا بجهت علم او است . و یا اینکه خدا را برای مراد و مقصودی دنیوی و یا اخروی دوست میدارد که در این حال هم، محب به مراد و مقصود خود خواهد رسید. و دوستی خدا بجهت محبت ذات خدا ممکن نیست مگر بعد از مقام مشاهده که آنهم مخصوص عارفان و از اوصاف آنان می باشد. زیرا عارف خدا را برای خود دوست نمی دارد، بلکه خدا را برای خود خدا میخواید و از حق تعالی حظ نفسی نمی طلبد، واما عالمی که خدا را برای رسیدن بعلم و نیل بدان میطلبد

او بنده علم و حظوظ نفسانی است، و همچنین مریدی که مراد را می‌طلبد او نیز به حظوظ نفسانی توجه داشته و مراد خویش را ضمن حظ نفس شخص خود می‌طلبد.

الباب الثامن والاربعون (چهل و هشتم) فی المتکلم بالحق

کلمه (۳۹۷)

قال: من تکلم بالله فی الدقائق ولم يتبعها بالحقایق و لم يترك العوائق و والعلائق فهو قرین الشیطان یلفنه الحکمة لافتنان الخلقة .

ترجمه متن: یعنی هر کس از مطالب دقیقه با خدا حرف بزند، و لکن متصف بحقیقت نباشد و علاقه‌ها و موانع را ترك ننماید او قرین و رفیق شیطان است که شیطان کلمات حکمت آمیز را به او تلقین میکند تا بندگان خدا را فریب بدهد.

شرح: اقول: اراد بالحقایق تلامات صدق التکلم بالحق، فان لكل حق حقيقة تعرف بها كما قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لحارثة اذا سألته بقوله: «كيف أصبحت يا حارثة»، فاجاب ان أصبحت مومنا حقاً، فقال: ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك؟ «اي علامة حقيقته، ثم لما اجاب عنه بقوله: «عزفت نفسي عن الدنيا» الحديث فاخبر عن علامة صدقه بعزوف النفس واعراضها عن الدنيا وشهود الغيب. قال رسول الله (ص): «أصبحت فالزم» فصدق دعواه بعلامة صدقها، وعلامة صدق من ادعى التکلم بالحق، ترك ما فيه حظ النفس من الدنيا وهو معنى قوله: «من تكلم بالله» الى اخره، اي من تكلم فی دقائق الطريقة والحقيقة وادعى تكلمه بالحق ولم يأت بعلامة صدق مدعاه من ترك العوائق والعلائق فهو قرین الشیطان یعلمه الحکمة لافتنان الناس به.

ترجمه شرح: مقصود مصنف از ذکر کلمه «حقایق» علاماتی است که دلالت بر صدق گفتارهای حقانی بنماید زیرا برای هر مطلب حق، حقیقی است که بسبب آن حقیقت، مطلب حق شناخته میشود؛ چنانکه

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم بد حارثه بن زید فرمود؛ بدین طریق که از وی سؤال کرد: «چگونه صبح کردی ای حارثه (ایمان توبه خدا چگونه است) حارثه عرض کرد صبح کردم درحالی که مؤمن حقیقی به خدا هستم، حضرت فرمود: برای هر حق، حقیقتی است و علامت حق بودن ایمان تو چیست؟» یعنی نشانه حقیقت ایمان تو چیست؟ حارثه در جواب رسول خدا (ص) شروع به برشمردن علامات ایمان خود نمود و گفت: علامت حقیقی ایمانم آنست که: «نفس من از دنیا اعراض کرده و توجهی به دنیا ندارم» تا آخر حدیث (۱) پس حارثه از علائم صدق ادعایش خبر داد به: بی رغبتی نفس به حظوظ مادی، واعراض وی از دنیای فانی و مشاهده عوالم غیب (۲) (و اضافه نمود که اهل بهشت و جهنم را می بینم که چگونه در بهشت متنعم و در جهنم معذب هستند) پیغمبر اکرم فرمود: «ادعای تو درست است ایمانت را محکم نگه دار» و ادعای حارثه را بواسطه صدق علامات آن تصدیق فرمود. بنابراین علامت صدق کسی که حرف می زند و ادعای حق بودن کلام خود را می نماید آنست: که آنچه را از دنیا که در او حظ نفسانی است ترك نماید. و همین گفته مزبور معنای کلام مصنف است که فرمود: «من تکلم بالله» تا آخر کلمه. یعنی کسی که دم از دقایق طریقت و حقیقت زند و ادعاهم کند که گفتار او حق است ولی علامات و دلائلی از قبیل ترك موانع و علائق، بر صدق گفتار خود نیاورد و رفیق شیطان است و شیطان حرفهای حکمت آمیز را به او القاء میکند تا مردم را فریب دهد.

(۱) مأخذ این حدیث در پاورقی صفحه ۲۹۰ ذکر شد.

(۲) غیب حوزه است که خارج از میدان شناخت حسی و تجربی آدمی است

و شهاده آن چیزهایی است که در قدرت شناخت انسانی باشد.

کلمه (۳۹۸)

قال: من تكلم من وراء الحجاب اخبر عن باطن العلم، ومن تكلم من الدار اخبر عن غراب الاسرار.

ترجمه متن : هر کس که از پس پرده غیب حرف بزند خبر از حقایقی که باطن علم است میدهد ، و هر که از درون خانه صحبت کند خبر از عجایب اسرار غیبیه دهد .

شرح: اقول: ای من علامات من تكلم بالحق من وراء الحجب الغیب ، ومن مقام شهود الاسرار المعبر عنها بالدار ، ان يخبر عن باطن العلم الذى هو علم الغیب والمعرفة، وعن الاسرار الغیبية.

ترجمه شرح: (شارح کلمه مزبور را بطورلف و نشر مرتب شرح نموده) یعنی از علامات آن کسی که از پشت پرده غیب سخن حق گوید آنست که خبر دهد از باطن علمی که علم غیب و معرفت باشد. و همچنین علامت سخن کسی که از مقام مشاهده اسرار ، مقامی که مصنف از آن تعبیر به « دار » نمود ، سخن گوید آنست که از اسرار غیبیه الهی خبر دهد .

کلمه (۳۹۹)

قال: جميع ماظهر من العلوم الخلیقة من اجلها [اجسها یا اجهلها؟!] ثم لم ينطق به لسان ولا وقف عليه احد الا من شاء الله من اهل الولاية، خفی لغز الغيرة لاهل الولاية .

ترجمه متن : جميع علومیکه بجهت محبوبیت ذاتی علم (و یا خاص علماء ربانی) ظاهر شده و ضمناً هیچ ربانی از آن گفتگو ننموده و بیانی نکرده و احدی هم اطلاع بر آن نیافته مگر کسانی که اهل ولایت بوده و خداوند آنان را بر آن علوم مطلع ساخته، اینگونه علوم را علوم خفیه نامند، بدین معنی که صاحبان آن یعنی اهل ولایت غیور هستند و غیرت آنان

اجازه نمیدهد که علوم واقعی و محبوب حقیقی آنان بر غیر اهل عرضه گشته و با ظاهر گردد .

شرح: اقول: جمیع مبتداء ، خبره خفی، والخلیقة بمعنی المخلوق ، والتاء للخروج من الوصفية الى الاسمية كما فی الحقيقة والخلیقة ، والهاء ضمیر العلوم ، والعزیز بمعنی الغالب و منه قولهم فی عزیز . ای کل علم ظهر لمن خلق له ولا ینطق به لسان ولا ینطق علیه سوى ما اطلعه الله من اهل الولاية فهو علم مستور ، لغلبة غیرة الاولیاء علی کشفه وهو العلم الذی اخبر عنه رسول الله صلی الله علیه وآله وقال: «ان من العلم کهیئة المکنون لا یلعه الا العلماء بالله.» ترجمه شرح: لفظ «جمیع» مبتدا است و خبر آن لفظ «خفی» است و «خلیقة» بمعنی مخلوق می باشد، و تاء آن برای تأنیث نیست بلکه تاء ناقله است که لفظ خلیقه را که صفت مشبیه است از وصفیت به اسمیت نقل کرده چنانچه لفظ «حقیقه و خلیفه» همینطور است و ضمیر «اجلها» به علوم بر میگردد و لفظ «عزیز» بمعنی غالب است، و بهمین معنی است جمله «قولهم فی عزیز» یعنی سخنان آنان غالب است .

و حاصل معنی کلام مصنف این است: هر علمی که برای مخلوقات خاص الهی ظاهر شده و هیچ ربانی به او تلفظ نکرده و هیچکس بر آن مطلع نگشته مگر اهل حقیقت و ولایت که خداوند آنان را بر علوم مزبور مطلع ساخته آن علم را علم خفی یعنی مستور و مخفی نامند بجهت اینکه غلبه و ازدیاد غیرت اولیاء خدا اجازه نمی دهد و نیز راضی نمی شوند که علوم مذکور بر غیر اهل کشف و ظاهر گردد و آن همان علمی است که پیغمبر اکرم (ص) از آن خبر داده و فرموده است: «همانا بعضی از علوم به وضع پوشیده ای هستند که نمی داند آنرا مگر علماء ربانی.

الباب التاسع والاربعون (چهل ونهم) فی الغربة

کلمه (۴۰۰)

قال: حقيقة الغربة الرجوع الى الحق بالطريق ولاشكل .

ترجمه متن : حقيقت غربت در اصطلاح عرفا رجوع نمودن بحق است بدون پیمودن راه بخصوصی، وبدون اخذ کردن شکل مخصوصی.

شرح: افول: الغربة بمعنى الوحدة يقال شيء غريب أي وحيد لا يشاء له غيره و منه الغربة بمعنى مفارقة الوطن المألوف لفضائه الى الوحدة غالباً، ومعنى الرجوع الى الحق بالطريق ولاشكل ان يرجع منه اليه به فلا يتصور طريق لانه مسافة بين مبدء و منتهى متغايران، والبدء فيما نحن بصدده عين المنتهى ولاشكل اي مثل بقناء بل الحق يرجع منه اليه اذ حقيقة الوحدة تأباه.

ترجمه شرح: غربت بمعنی وحدت و تنهایی است مثلاً میگویند فلان چیز غریب است یعنی تنها و وحید است و همانند ندارد، و از همین ریشه است غربت اصطلاحی که بمعنی مفارقت از وطن مألوف است که آنهم نیز غالباً منجر به وحدت و تنهایی میشود.

و معنی قول مصنف که فرمود: غربت رجوع نمودن بسوی حق است بدون طریق و بدون شکل، اینست که رجوع از حق بسوی حق و بجانب حق گردد زیرا در رجوع بسوی حق طریقی متصور نیست بجهت اینکه طریقی عبارت از فاصله و مسافت بین مبدء و منتهی است که با هم متغایر باشند و این معنی در رجوع بحق متصور نیست زیرا مفهوم طریق بآن بیان که گفته شد دربارهٔ عبد و رب صدق نمی کند. و معنی اینکه بدون شکل بسوی حق رجوع کنند یعنی فانی شود و از خود شکلی و وجودی نداشته باشد، پس رجوع بآن معنی که گفته شد از طرف عبد صحیح نیست بلکه رجوع از حق بعبد است، زیرا حقیقت وحدت منافی اثنیست است و در رجوع عبد بحق دوئیت لازم است و این منافی با وحدت می باشد.

کلمه (۴۰۱)

قال: الغربة فقد كل السلو

ترجمه متن : یعنی : غربت گم کردن هر چیز است که موجب تسلی است.

شرح: اقول. هذا الغربة بمعنى الوطن الاليف، لان فقد السلومنها ، و الانسان غرب في الدنيا لا يفارقه الوجد الا عند الرجوع الى دار القرار.

ترجمه شرح: لفظ غربت در این جمله از کلام مصنف بمعنی مفارقت از وطن اصلی و مأنوس است بجهت اینکه گم کردن و یا دور بودن از موجبات تسلی، در غربت از وطن است که شخص غریب مادامیکه در غربت است انیس و مونسى ندارد تا اینکه رجوع بوطن اصلی خود بنماید، و انسان در دنیا غریب است و از حزن و اندوه جدا نمى شود مگر با رجوع کردن به عالم آخرت که دارالقرار و جای برقرار شدن است .

کلمه (۴۰۲)

قال: وجدك في الغربة من وجد الفارقة.

ترجمه متن : یعنی غم و غصه تو در دنیا از مفارقت وطن مألوف و حقیقی است .

شرح: اقول: اى جزعك فى الديار من وجدان فرقة الوطن المألوف عند الله

ترجمه شرح: جزع و فزع انسان در دنیا از احساس جدائی و مفارقت وطن مألوف پیش خدا است.

کلمه (۴۰۳)

قال ذقت المرارات فلم اجد امر من غربة مزجت بحيرة.

ترجمه متن : همه تلخی ها را چشیدم و تلختر از غربتی که با حیرت ممزوج باشد ندیدم .

شرح: اقول: اخبر انه ذاق المرارات كلها فلم يجد امر من مفارقة الوطن
المألوف عند ملك مقتدر ممزوجة بمرارة الحيرة في طلب الاهتداء اليه.

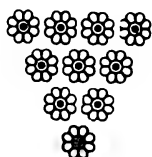
ترجمه شرح: مصنف در اين كلام خود خبر داده باينكه همه
تلخي هارا چشيده ، ولي تلختر از مفارقت وطن مألوف پيش پادشاه مقتدر
كه اين مفارقت وطن توأم با تلخي حيرت در جستجوي راه هدايت بسوي
پادشاه مقتدر باشد نيافته.

كلمه (۴۰۴)

قال: الغربة موافقة الاسم .

ترجمه متن : اسم غربت (كه بمعني وحدت است) بايد موافق با
مسمى باشد (يعني سالك بايد توحيد وتفرد را اختيار نمايد) .
شرح: اقول: اي التوحيد والتفرد ان يتسمى العبد بالاسماء الالهية لانه
دليل فناؤه في الحق وبقائه

ترجمه شرح: يعني توحيد وتفرد (كه معني غربت است) آنست
كه عبد تحقق پيدا كند و ناميده شود باسماء الهى و آن ممكن نيست
مگر بافناء در حق.



الباب الخمسون (پنجاهم) فی اشیاء متفرقة

کلمه (۴۰۵)

قال: الانتظار فی التفكير تكلف والتفكر بالتفكر تعرف و ترك التفكير فی التفكير تنظر [تطرف].

ترجمه متن : یعنی انتظار کشیدن در طلب علم و معرفت موجب تکلف است، و طلب علم با اعمال قوه فکریه موجب معرفت است، و ترك کردن تفکر (طلب علم) با تکلف موجب تنزه و تخلص از تکلف می باشد.

شرح: اقول: التفكير اعمال الفكرة لطلب العلم، وقد يستعمل لطلب العلم كما في قوله: «التفكر بالتفكر» اي طلب العلم باعمال الفكرة والتعرف لطلب المعرفة لكلفة والتطرف [والتطرف] التنزه من الظرافة [من الطرافة] اي من رجوع الى الله بباطنه في طلب علم واعمل الفكرة ليتهاً بذلك لقبول العلم من الله ولم يفتح له باب الى مطلوبه واطال الانتظار فهو تكلف لانه يؤذن بان الوقت لا يسه فيجب تركه لوقت آخر و من طلب العلم بالتفكر فهو طالب المعرفة بالتكلف، ومن ترك التفكير في طلب العلم ليمترك منزهاً من شوب التكلف فهو متطرف منزّه [متطرف منزّه] .

ترجمه شرح: تفکر بمعنی اعمال قوه فکریه است در طلب علم، و گاهی در اصل طلب علم استعمال می شود چنانچه در قول مصنف که فرمود «التفكر بالتفكر»؛ یعنی طلب علم با اعمال قوه فکریه، که تفکر بمعنی طلب علم است. و تعرف بمعنی طلب معرفت با تکلف است. و تطرف بمعنی تنزه و پاک شدن و مشتق از ظرافت می باشد.

حاصل معنی کلام مصنف آنست که: هر کس باطناً بسوی حق برود با طلب علم و اعمال قوه فکریه، تا اینکه باین وسیله مهیا شود بقبول کسب علم از ذات حق تعالی، و در این هنگام اگر باب علم و مقصود بروی او باز نشد، و بمدتی طولانی در انتظار ماند، این نحو طلب علم؛ تکلف و

زحمت است، زیرا این انتظار باعث می شود که ترك تحصیل علم بنماید و بوقت دیگر موکول کند . و هر کس طالب علم شود با تفکر البته این شخص طالب معرفت است با تکلف، و کسی که ترك تفکر در طلب علم بنماید برای اینکه خود را از تکلف رها و منزه گرداند این شخص متظرف و منزه از تکلف می باشد.

کلمه (۴۰۶)

قال: الظريف وعاء الحق

ترجمه متن : قلب شخص پاك و ظريف محل علم حق است .
شرح: اقول: ای من تنزه فی طلب العلم عن التفكير نزل فی قلبه العلم الحق
فیکون وعاءه.

ترجمه شرح: یعنی کسی که در طلب علم، خود را از تفکر و تکلف خالی کند علم حقیقی بقلب او نازل میشود و دل او محل نزول علم الهی خواهد بود .

کلمه (۴۰۷)

قال: الحرقه حرقتان، بالنار والنور، فمن احرقه النار صار رماداً لا قيمة له
ومن احرقه النور صار سراجاً يستضيء به الناس .

ترجمه متن : یعنی سوختن بر دو قسم است، سوختن در آتش و سوختن بوسیله نور پس هر که را آتش بسوزاند خاکستر میشود و قیمتی ندارد، و هر کسی را نور بسوزاند، چراغی میشود که مردم از نور آن استفاده میکنند .

شرح: اقول: ای الحرقه القلبية اما بنار الطبيعة او بنور الحقيقة والقلب
المحرق بالنار يصير رماداً بلا قيمة، و بالنور يصير سراجاً يستضيء بنوره الناس.
ترجمه شرح: سوزش قلب آدمی یا به آتش طبیعت است و یا به نور حقیقت، اما قلبی که با آتش طبیعت بسوزد، خاکستر می شود و قیمتی ندارد،

ولكن قلبی که بنور حق و حقیقت سوخته شود چراغی میگردد که مردم از نور و روشنائی او بهره‌مند می‌گردند .

کلمه (۴۰۸)

قال: الشغل فی الله شغل عن الله

ترجمه‌متن : مشغول شدن در راه حق مشغول شدن از خود حق است .

شرح: اقول: ای من اشغل قلبه فی طاعة الله بطاعته فهو مشغول عنه بغيره .
ترجمه‌شرح: یعنی کسی که قلب خود را فقط به طاعت خدا مشغول کند و از خود خدا غافل گردد چنین شخصی از حق تعالی اعراض نموده و بغير حق مشغول گشته است .

کلمه (۴۰۹)

قال: التجربة فی طریق الحق كفر .

ترجمه‌متن : تجربه کردن در راه خدا كفر است .
شرح: اقول: ای من جرب الحق فی الرزق وغيره فهو مشغول عنه بغيره .
ترجمه‌شرح: هر کس خدا را در روزی دادن و غیره تجربه کند (بیازماید) او از حق غافل و مشغول بغير حق می‌باشد .

کلمه (۴۱۰)

قال، الحزن سرور مزج بهموم.

ترجمه‌متن : یعنی: حزن نوعی شادی و مسرت است که بغم و غصه آمیخته شده است .

شرح: اقول: ای ليس الحزن محض الهم لان الهم امر طبعی ، والحزن حال من الله ولذلك حکم بانه سرور لکنه ممزوج بالهم .

ترجمه‌شرح: یعنی حزن باهم (اندوه) فرق دارد زیرا هم امر طبعی

است، ولی حزن حالتی است که از جانب خدا میآید، ولذا مصنف فرمود :
« حزن در حقیقت نوعی شادی است که بغم آمیخته گشته است ».

کلمه (۴۱۱)

قال: ما عذاب الله احداً بعذاب اشد من عذاب الهمة.

ترجمه متن : یعنی خداوند کسی را عذابی نکرده که سختتر از عذاب همت باشد (توضیح در شرح).

شرح: اقول: الهمة قصد مجرد يطلب به وجود معدوم او عدم موجود او حفظه ولا تؤثر في المطاوب الا بالعداومة عليه بحيث لا يلتفت الى غيره و ذلك من اشد العذاب.

ترجمه شرح: همت عبارت از مجرد قصد ایجاد چیز معدوم و یا از بین بردن شیء موجود و یا حفظ نمودن چیز دیگری است، ولی خود این قصد مدخلیت و اثری در ایجاد یا اعدام شیء مطلوب نداشته و ندارد و فقط صرف مداومتی است بر آن قصد بنحوی که توجه و التفاتی بغیر مقصود نبوده باشد و این خود از شدیدترین عذابها برای صاحب آن است (زیرا ناراحتی خیالی و اذیت فکری بمراتب بدتر از آزار بدنی می باشد).

کلمه (۴۱۲)

قال: عذاب الهمة من وجود الوسوسة

ترجمه متن : یعنی عذاب همت برای وجود وسوسه است (یعنی از توجه بماسوی الله است) .

شرح: اقول: عذاب الهمة من جملة الوسوسة لانه ذكر ماسوى الله و هو الوسوسة .

ترجمه شرح: مصنف عذاب همت را از جمله وسوسه بشمار آورد بجهت اینکه عذاب مزبور یاد نمودن غیر خدا است و ذکر غیر خدا و ندمتعال وسوسه می باشد .

کلمه (۴۱۳)

قال: من يرى الخلق فلا بد له من تعبد الخلق.

ترجمه متن : هر کس خلقی می بیند و آنهارا مؤثر در امور می داند.
ناچار است که به آنها عبادت و تملق بنماید.
شرح: اقول، لا یخاص من رقی الخلق والریاء لهم الامن لا یراهم اصلاً
لاستغراقه فی شهود الحق.

ترجمه شرح: یعنی کسیکه توجه به مخلوقات داشته باشد از رفیت
و بندگی و ریاکاری آنها خلاص نمیشود، مگر اینکه غیر خدا را
نبیند و یا غیر خدا را مؤثر نداند که در اینصورت بجهت مستغرق شدن
در مشاهده حق تعالی بندگی او خالص است.

کلمه (۴۱۴)

قال: التكلف حركة بلا وجود: تكلف حرکتي است بدون وجود.

شرح: اقول: عرف التكلف بانه حركة بلا وجود كحركة المصلي الساعي
بلا وجود و روح الحضور فيها.

ترجمه شرح: مصنف تکلف را تعریف نمود باینکه: «حرکتی
است بدون وجود» مانند حرکت نمازگزاری که بدون وجود روح حضور
قلب، و از روی سهو و نسیان نماز میخواند.

کلمه (۴۱۵)

قال: من اعزه الله بشيء فاذل نفسه سائب منه ذلك العزو و ابدل مكانه الذل و
الصفار.

ترجمه متن : کسی را که خداوند بسبب چیزی عزیز کرده و سپس
آن شخص خود را بسبب اعمالی ذلیل میکند خداوند آن نعمت عزت را از
او سلب می کند و مبدل به ذلت و زردروئی مینماید.
شرح: اقول: ای من اعزه الله بشيء كطاعته مثلاً فاذل نفسه بالمعصية سلب
منه ذلك العزو و ابدل الذل مكانه.

ترجمه شرح: یعنی هر کس را خداوند بجهت چیزی، مانند بندگی و اطاعت خود عزیز کرده باشد و سپس عبد خود را بسبب معصیتی ذلیل نماید، آن عزت از او سلب گشته و مبدل به ذلت می گردد.

کلمه (۴۱۶)

قال: من وضع الحكمة في غير اهلها كتب من الخائنين و من منع الحكمة اهلها كتب من البلاء.

ترجمه متن: هر کس حکمت را به نااهل پیاموزد از جمله خیانت کننده گان شمرده میشود، و هر کس آن را از اهلش مضایقه کند از بخیلها محسوب می گردد.

شرح: اقول: وذلك لان الحكمة وديعة الله عنده وقد امر بالمنع من غير اهلها والوضع في اهلها، فلو عكس الامر كتب من الخائنين.

ترجمه شرح، علت این امر (گفته مصنف) آنست که حکمت و دیعه ای است الهی به نزد صاحب آن، و عالم به این علم مأمور است که این امانت علمی را به نااهل نسپارد، ولی آنرا با افراد صلاحیتدار پیاموزاند و اگر کسی بعکس مزبور عمل کند از خائنین محسوب می گردد.

کلمه (۴۱۷)

قال: ابداء الخواطر كفر واخفاء هاجلهم اظهارها توحيد واخفاءها علم.

ترجمه متن: آشکار کردن اسرار ربوبی (در بدایت حال عارف) کفر است و مخفی نگاه داشتن آنها از جهل می باشد و سپس (بعد از طی مقامات عالیہ عرفانی و در نهایت حال) اظهار اسرار ربوبی مزبور نشاندن توحید اظهارکننده، و اخفاء آن حاکی از علم صاحب آن می باشد.

شرح: اقول: ای ما یخطر بالبال من سر الربوبية اظهاره كفر، و اخفائه جهل، لان الاخفاء يؤذن بان المخفی عنه غیر المطلع علیه و هو جهل بحقیقة التوحید، و الاظهار يشعر بان المظهر له غیر المطلع و هو كفر و شرك، وهذا اذا

لم يصل العبد بعد البقاء بعد الفناء ولم يجتمع له الجمع والتفرقة ثم اذا جاوز
ممر الفناء الى مقرّ البقاء واجتمع له الامر ان يكون اظهاره توحيداً واخفائه
علماً .

ترجمه شرح: يعنى آنچه از اسرار الهی که به قلب مؤمن عارف
خطور می کند ، اظهار آن کفر است ، و مخفی نگاه داشتن آن هم جهل
می باشد ، بدلیل اینکه پنهان نگاه داشتن شیء نشان می دهد که آنکس
که از او چیزی پنهان داشته شده غیر کسی است که مطلع و آگاه بر آن
شیء است ، و خود این توهم غیریّت ، جهل به حقیقت توحید می باشد و نیز
اظهار و افشاء چیزی ، مشعر بر این است که مظهر له یعنی آنکسی که برای
او چیزی اظهار شده غیر کسی است که آگاه بر آن شیء بوده و اطلاع دهنده
از آن می باشد ، و این پندار دوئیت موجب شرك و کفر است و این کفر و
جهل در صورتی است که عبد به مقام بقاء بعد از فناء نرسیده باشد و مقام
جمع و تفرقه برای او حاصل نشده باشد . و هر گاه سالک از ممرّ (گذرگاه)
فنا تجاوز نمود و به مقرّ (مقام دائمی) بقاء واصل گشت و نیز بمقام جمع
الجمعی رسید ، در چنین حال اظهار اسرار ربوبی عارف علامت توحید او
واخفاء آن نشانه علم وی می باشد .

کلمه (۴۱۸)

قال: حقيقة المروّة الاستنكاف عن ملاحظة الغيريات .

ترجمه متن : حقیقت مروت عبارت از استنکاف نمودن از ملاحظه
جهات دیگر غیر خدا است .

شرح: اقول: ای اذا اعطى المرء شيئاً لله واستنكف عن ملاحظة الغيريات
من المثوبات فذلك حقيقة المروّة .

ترجمه شرح: يعنى وقتی که انسان چیزی را در راه خدا میدهد

اگر ملاحظه ثواب یا مقام ننماید و از عنایت به آنها استنکاف نماید این حقیقت مروت است.

کلمه (۴۱۹)

قال: ليس للخلق في التقدير بداية ولكن التقدير للحق هداية.
ترجمه متن: برای مردم و مخلوق در تقدیرات الهی حقی نیست بلکه تقدیرات متعلق به حق تعالی است و برای هدایت خلق است.
شرح: اقول: ای ایس لاحد ان يكون بداية تدبير يستعقب التقدير بل التقدير مقدمة التدبير يهتدى اليه .
ترجمه متن: یعنی کسی را حق تدبیر برای مقدرات نیست ، بلکه تقدیر مقدم بر تدبیر است و برای هدایت خلق است.

کلمه (۴۲۰)

قال: من ترك التدبير رضى بالتقدير.
ترجمه متن: کسیکه ترك تدبیر نماید راضی به تقدیر الهی است (یعنی لازم مد رضای به تقدیر ترك تدبیر عبد می باشد) .
شرح: اقول: نبه على ان اصل الرضاء بالتقدير ترك التدبير.
ترجمه شرح: مصنف اشاره کرده است باینکه اصل وریشه رضای به تقدیر الهی، ترك نمودن عبد است مرتدبیر را (زیرا بمصداق العبد يدبر والله يقدر تدبیر عبد نتیجه ای نداشته و تقدیر هر کس بدست حق تعالی می باشد).

کلمه (۴۲۱)

قال: من شهد المقدور من الله صار بالحركة ولا اختيار.
ترجمه متن: هر کس یقین بر مقدرات الهی داشته باشد از اراده و اختیار خودداری میکند و از حرکت نابجا باز میماند .

شرح: اقول: یٰنِ بهذا القول ان اصل ترك الاختيار والتدبير ان يشهد
العبد ان الله فيه ساقية تقدير لا يتغير بتدبير بل التدبير ايضا من التقدير.

ترجمه شرح: مصنف در این کلام خود منشأ ترك اختیار و تدبیر
را بیان نموده است تا عبد یقین کند که خداوند قادر حکیم از ابتدا در
هر چیزی تقدیری دارد که با تدبیر عبد قابل تغییر و تبدیل نمی باشد
بلکه تدبیرات هم با تقدیرات مقدر شده (مثل اینکه مقدر شده است
که در فلان چیز تدبیر شود).

اللهم اشهدنا مشاهد تقديرك وارضنا به ولا تجعلنا ممن لم يتنبه خطأ
المسلك عن صوابه. وهذا آخر ما اردت من شرح الكلمات على ما سنج لي من فتوح
الغيب وظني ان فيمارهيت غرض القائل مصيب و فيما انتميت الى محي هذا
الطائفة اصيبتم الكتاب بعون الله الملك الوهاب في سنة ١٢٨٩.

خدای توانا، بر ما آشکار و ظاهر گردان تقدیرات خود را، و ما را به
مقدرات خویش راضی بنما، و ما را از اشخاصی قرار داده که راه راست را
از راه کج و ناصواب تشخیص نمیدهند.

و اینها آخرین جملاتی است که درباره شرح کلمات (باباطاهر)
از عالم غیب به قلب من خطور نموده است و گمانم بر این است که در تعیین
و تشخیص مراد گوینده این کلمات (باباطاهر عریان همدانی) مصیب
بوده ام و آنچه که به احیاء کننده مسلک این طایفه نسبت داده ام صواب
و صحیح بوده است. تمام شد (نوشتن) کتاب بیاری پروردگار توانای بخشنده
در سال ۱۲۸۹ قمری هجری :

بخش پنجم

کتاب

الفتوحات الربانيه في مزج الاشارات

الهمدانيه

تأليف

جانی بك بن عبد الله العزیزی

با ترجمه آن

گفتاری بر کتاب الفتوحات الربانیه . . .

کتاب «الفتوحات الربانیه فی مزج الاشارات الهمدانیه» که در این بخش به چاپ اصل و ترجمه آن مبادرت می گردد تنها نسخه‌ی عربی خطی است که اصل آن ضمن مجموعه شماره ۱۹۰۳ (رساله دوم از برگ ۷۴ تا ۱۰۰) در قسمت کتابهای عربی کتابخانه ملی پاریس نگهداری می شود (۱) این کتاب شرح و تفسیری است عرفانی بر قسمتی از کلمات قصار باباطاهر همدانی که جانی بک بن عبدالله عزیزی آنرا بخواهش ابوالقاء احمدی بسال ۸۹۰ قمری بر کلمات مذکور نوشته است. شارح ابتدا آن مقدار از کلمات باباطاهر را که در نسخه‌ی ابوالقاء احمدی بطور متفرق و بدون تناسب موضوع و خلاف ترتیبی که در بخش چهارم گذشت (۲) بوده برای خویش کتابت نموده، سپس آنرا با آراء خود و اقوال بزرگان علم عرفان بطور مزجی (۳) آنچنان پیچیده و درهم شرح و تفسیر نموده که دست یافتن به متن اصلی کلمات باباطاهر و تشخیص آن از شرح جانی بک برای کسانی که نسخه‌ی شیخ ابوالقاء را ندیده و یا همه‌ی کلمات قصار باباطاهر را بخاطر نداشته باشند مشکل بنظر میرسد. بهر حال این کتاب را بعضی از مستشرقین و ایران شناسان بمانند **آله و بلوشه و مینورسکی و هرن آلن** در نوشته‌های خود معرفی نموده‌اند و حتی مینورسکی راجع به آن، نامه مفصلی به مرحوم علامه قزوینی نوشته و پرسشهایی درباره کتاب مزبور از آن مرحوم نموده است (۴) و نظر به اهمیت کتاب مذکور، نگارنده بر آن شده که از کلیه محتویات مجموعه اطلاع حاصل کند، بناچار برای تهیه میکروفیلم آن، متوسل به لطف یکی از دوستان و اقربای دانشمند جناب آقای دکتر تقی‌رضوی همدانی در پاریس شدم، این مرد محقق که یکی از بنیان‌گذاران اولیه بیمه در ایران بوده و اکنون هم مدت دو سال است که در فرانسه و سایر کشورهای اروپا مشغول مطالعه و تحقیق در رشته‌های مختلف بیمه هستند، و خود نیز تحقیقات و نوشته‌هایی درباره باباطاهر همدانی دارند، بیدریغ به خواسته اینجانب توجه فرموده و خیلی زود و خارج از نوبت میکروفیلم مجموعه مزبور را وسیله کتابخانه ملی پاریس بصورت پوزتیو تهیه نموده و برایم ارسال داشتند.

پس از وصول، و پیشنهاد چاپ آن بانجمن محترم آثار ملی، انجمن مذکور که در احیاء آثار بزرگان همیشه‌ساعی و کوشا بوده موافقت فرمودند که اصل کتاب یا ترجمه‌ی فارسی آن طبع گردد، و اینک کتاب مزبور بصورت کلیشه (برای حفظ اصالت نسخه) با ترجمه نسبتاً آزاد آن در دسترس همگان قرار می‌گیرد.

(۱) معرفی کامل مجموعه مذکور در صفحه ۲۳۲ تا ۲۳۹ گذشت؛ (۲) به صفحه ۲۳۸ و گروار مقابل آن مراجعه شود؛ (۳) شرح مزجی آنست که شارح عبارات متن و شرح را بطوری باهم آمیخته باشد که خواننده غیر اهل را در تشخیص متن از شرح دچار تردید نماید، (۴) رجوع شود به یادداشتهای قزوینی ج ۵ ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله عليه وسلم يا محمد واله وتحمه وسلم يسلمها لغيره
 الله احمد ان جلا محكمته مراء القلوب لعالم السر وانوار العيوب واستكروه ان فتح لنا
 ابواب التزقي والتحصي وعلينا الجملة بفضلته والتفصيل وارسل الي اصحابه الرسول
 العموم وهو المظاير الالهى المعلوم ودعاهم الي حصرة التحقيق فاحابوا مسرعين
 بالاخلاص والتصدق واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اله الحق بالتحقيق
 واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله صاحب الصدق والصدق صلى الله عليه وسلم عليه وعلى اله
 وصحبه ومن سلك معهم الطريق وبمحل فان السبب المحرك لدوامي العبد لا يرا هذا
 هذا الخطاب من عالم السر الغيبي الي عالم الادراك العيني هو ان الاخ في الله تعالى والمحب
 لله تحفة الزمان وورحانة الاخوان الشيخ ابا القاسم الاحمدي عامله الله بطه الحق مكت زما
 يسألني ويكره علي القول في تغليب يستعين به علي فهم معاني الحمد المنسوبة الي الاستاذ
 المحقق الرباني بابا طاهر المجداني وكان ممن تعين علينا اسعافه في الطريق لانه من
 اهل المحبة لنا والصدق واستخبر الله تعالى واجتته لذلك رجاء ان يقع لنا الفرح
 والتوفيق من السيد المالك وان يعصمنا من الخطا والمحن والمهلك فانه لا حول ولا قوة
 الا بالله الذي ماسواه هالك اعلم ايها الاخ المحب ربك الله من محبة او فر نصيب
 اني كتبت هذا الكتاب اليك خاصة ولغيرك عامة وارجو الله تعالى عموم النفع به ودوامه
 لا ي اذكره بلسان التبيان العلمي واوضح حقايقه للسالك المبتدئ سمي التتبع
 الرباني في صريح المنار الحمد له وبعد فاقدم ما ينبغي ان يقدم واحتم به
 ان شاء الله وانتم قال الله تعالى انما يحسني الله من عباده العلماء قال بعض العلماء رحمه الله
 جاعل الربيع من انس في قوله تعالى انما يحسني الله من عباده العلماء انه من لم يحسن الله فليس
 بعالم وقال بن عطاء الخنساء انه من الخوف لان الخوف صفة عموم المومنين والخسنة
 صفة العلماء الربانيين وقال جعفر الحلي خشيته العلماء تكون من وجوه اربعة الاحكام
 في العبادات يتروك الربا والاحترام في الاخبار عن الحق بالصدق والاخلاص والاحترام
 في متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم باحسن الاحوال والاحترام في خدمة الاوليا
 والصدقين بهذا المجهود ولهذا قال المعلم دليل الحكمة لما روي عن ابي هريرة
 رضي الله عنه انه قال تقول الحكمة من طلبتي فلم يجدني فلنعمل باحسن ما يعلم وليترك
 افتح ما يعلم فاذا فعل ذلك فانا معه وان لم يعلم وقال عليه الصلاة والسلام
 من عمل بما علم او ربه الله علم ما لم يعلم فالحكمه علمان علم كسي وعلم وهي فالاول هو
 ما حصل غيب النظر الصحيح ضرورة وقام بالادلة الواضحة والراعي الناطقة والثاني
 وجد ان يقوم به مستغنيا عن نصب الادلة وقيام المحجة فاذا استغنى عن نصب الادلة وقيام
 المحجة بما قام به من المواهب صار بربه والحكمة له رجاء ان ينطق عن الله تعالى لان الحكمة القيمة
 عن الله وترك كل ساعيل ولاه قال استاذ ابو الفضل والنون بن ابراهيم المصري رحمه الله

بنام خداوند بخشنده مهربان

سلام و درود دائمی خداوند بر سرور ما محمد(ص) و اولادویاران او باد . حمد می‌کنم خدا را که قلوب ما را بمقتضای حکمت خود برای پذیرش انوار عوالم غیب روشن نمود ، و شکر میکنم او را که درهای ترقی و کسب علوم را بروی ما گشوده است ، و بفضل و کرم خود مجمل و مفصل علوم و معارف را بما آموخته است ، و همچنین پیامبران معصوم را که مظهر واقعی علم الهی هستند بر بندگان پاک و خالص خود فرو فرستاد ، و آنان مردم را به بارگاه قدس حضرت حق دعوت نمودند و مردم نیز با کمال اخلاص و تصدیق دعوت پیغمبران را پذیرفته و اجابت نمودند . و شهادت میدهم بوحدانیت و یگانگی خدای وبی شریکی او که بحق آفریدگار جهان است ، و همچنین گواهی میدهم که محمد (ص) بنده خدا و رسول او و صاحب صدق و صدیق است (اشاره به مسئله غار و ابو بکر صدیق میباشد) درود خداوند بر او و بر اولاد و یاران او و پیروان آنها باد .

و بعد معلوم باد : که مهمترین عامل محرك این بنده بر آشکار کردن این حقایق آنست که برادر دینی و دوست ربانی من شیخ ابوالبقاء احمدی ارمغان زمان و گل سرسبد دوستان ، که خدای او را مورد الطاف خفیه خود قرار دهد ، مدتی از من خواهش می نمود و اصرار میورزید که برای فهم کلمات منسوب به محقق ربانی باباطاهر همدانی شرحی بنویسم ، و چون شیخ برای من چنان دوستی بود که خواهش وی در طریقت بر من واجب بود (زیرا که او از ارادتمندان من بود) لذا پس از طلب خیر از پروردگار ، درخواست او را پذیرفتم و امیدوارم که توفیق و گشایشی از خدای بزرگ در این کار نصیب گردد و از خطا و گرفتاری محفوظ بدارد ، چونکه توانائی و قدرت مخصوص ذات اقدس او است و غیر خدا همه عاجز و هلاک شونده هستند . بدان ای دوست برادر که خدای از محبت خود روزی زیادی به تو دهد : من این کتاب را برای تو بنحو خاص و طریق علمی و برای غیر تو که سالکان مبتدی هستند بطریق شرح و توضیح نوشتم و از حق تعالی آرزو دارم که نفع آن بهمه دائما عائد گردد ؛ و نام کتاب را «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة» گذاشتم . و آنچه را که باید مقدم داشت بعنوان مقدمه میآورم ، و ختم میکنم آنرا بچیزی که شایسته است ، ان شاء الله تعالی .

مقدمه : خداوند متعال (در سوره فاطر آیه ۲۸) میفرماید : «همانا فقط دانایان از بندگان خدا ، از خداوند می‌ترسند» بعضی از علماء (ره) در تفسیر این آیه از ربیع بن انس روایت کرده: «کسیکه از خدای نترسد عالم نیست» و ابن عطاء (۱) فرموده که خشیت مخصوص علماء ربانی است . و جعفر خلدی (۲) نیز در این باره فرموده است که خشیت علماء از چهار جهت است : ۱ - محترم داشتن عبادات به ترك نمودن ریا ۲ - محترم داشتن نقل کلام خدا با اخلاص و درستی ۳ - محترم داشتن پیروی از پیغمبر اکرم (ص) به نیکوترین وجه ۴ - محترم داشتن

خدمت علماء و اولیاء و صدیقین با نهایت بذل و کوشش . و بدین لحاظ (با باطاهر) فرموده: «علم راهنمای بسوی حکمت است» (۳) چنانچه از ابوهریره (۴) روایت شده که او میگفت : «حکمت به آموزندگان خود میگوید : هر کس مرا بطلبد و باز نیاید به بهترین دستوراتی که میداند عمل کند ، و امور زشت را ترك نماید ، و هرگاه چنین نمود من همراه او هستم ولو اینکه خود او متوجه این حقیقت نشود » و پیغمبر اکرم (ص) فرموده است : «هر کس بآنچه که میداند عمل کند خداوند چیزهای را هم که نمیداند باو تعلیم میدهد . پس علم دو قسم است : کسبی و موهبتی ؛ علم کسبی آنست : که بعد از دقت و توجه صحیح و تفکر در مقدمات برای آدمی حاصل گردد و همچنین بسبب استدلال و براهین قاطعه، علم بجیزی پیدا شود (مانند علم به حدوث عالم و ازلی نبودن موجودات) و اما علم موهبتی علمی است که بدون تعلیم و تعلم برای انسان حاصل گردد و این نحو درک مطالب از مواهب ربانی است .

(علمی بطلب که کتابی نیست حالی است یعنی و مقالی نیست)

و حکمت مفسر و مترجم آنست تا چیزهای را که خداوند بقلب مؤمن عارف الهام نموده بسایرین بفهماند و البته منشاء این نحو علوم ، زهد و تقوی و ترك نمودن چیزهاییست که قلب مؤمن را از خدا غافل و مشغول میکند . و ذوالنون بن ابراهیم مصری (۵) به بعضی از شاگردان خود بعنوان موعظه فرموده :

(۱) شرح حال مختصر ابن عطا درص ۴۲۰ گذشت ؛ (۲) ابو محمد جعفر بن نصیر الخلدی ، منسوب به خلد است که محلی است در بغداد ، وی از شاگردان جنید و ابراهیم خواص بوده و در انواع علوم تبحر داشته و احادیث بسیاری از او نقل شده و با نوری و رویم و ... صحبت داشته و خود گوید : دوست دیوان از مشایخ دارم و دوهزار از این طایفه شناسم و در ۹۵ سال زندگی خود ۵۶ بار حج کرده و فائش بسال ۳۴۸ ق بوده (طرائق ج ۲ ص ۵۱۳) ؛ (۳) در اصل نسخه باشتباه «المعلم دلیل للحکمة» نوشته شده ؛ (۴) ابوهریره عبدالرحمن بن صخر ازادی : صحابی است که در غزوه خیبر اسلام پذیرفت و در سبب کنیت او بعضی گویند : او گربه را بسیار دوست داشتی و روزی رسول اکرم (ص) او را با بچه گربه ای بدامن بدید این کنیت بدو داد ، او در خلافت عمر ولایت بحرین و بروزگار عثمان قضاء مکه و بزمان معاویه چندی حکومت مدینه را داشت و چون ویرا حافظه ای بکمال بود احادیث بسیاری از وی نقل شده ولی محدثین شیعه بروایات او اعتماد نکنند ، وفات او در مدینه بسال ۵۷ یا ۵۸ یا ۵۹ ق بوده است (لغت نامه ج ۲ ص ۹۲۷) ؛ (۵) نامش ثوبان و از اعظام عرفا بشمار میرود و چون شهرت یافت بعضی تکفیرش نموده و برخی دیوانه اش گفتند ، خواجه عبدالله انصاری در باره او گفته ذوالنون برتر از آن بود که ویرا به کرامات بیاریند و بمقامات بستانند ، وی بسال ۲۴۶ در گذشته (برای شرح حالش رجوع شود به طرائق ج ۲ ص ۱۵۴) .

حصري لا مدية وهو بطله خالص من بطلك معد ولا مجالس من بطلك لسانه قال ومن ذلك
 يا استاذ قال هو الحكيم الصادق موعظته رويته وادابه فعله قد اغناك مشهده عن تحميره
 وهو روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كاد الحكيم ان يكون نبيا والعلم الذي اعطاه الدليل
 المتعلق بالدين هو الحق بالامر والنهي وهو لا يصلح للتدقيق لانه طريق العمل اذا
 يصح العمل لا يعرفه كغيره وهو طريق العوام . لحكمة المتعلمه بالكشف والمباينة .
 من الحق مخصوصه بالعمل التحقق والحق لا يتبادل على اليقين الادوم وصاحب اليقين للدين
 اعطى الحكمة في زيادة على الادوم . صاحب الدليل والبرهان في موطن الزيادة والقصان
 وروي عن يحيى بن معاذ انه قال مثل الحكم مع قلبه كمثل البستاني مع بستانه . في قلب
 العارف عشرة بساتين الاول بستان التوحيد والثاني بستان اليقين والثالث
 بستان المعرفة والرابع بستان المحبة والخامس بستان العلم والسادس بستان
 العلم والسابع بستان السبيل والسنه والثامن بستان التواضع والخسوع والتاسع
 بستان الجلال العاشر بستان السخاوه والبعث نكل مباح يصح بدخول كل بستان
 من تلك البساتين ملك فاول ما يدخل بستان التوحيد فاذا راي فيه شكاً وشكاً وشكاً وشكاً
 ذلك وروي به ثم يدخل بستان اليقين فان راي فيه حرماً واملاً وسماً وطعاً ورغبة قلعه ذلك
 وروي به ثم يدخل بستان المعرفة فاذا راي فيه تسميها وتسميها وتسميها قلعه ذلك وروي به
 يدخل بستان المحبة فاذا راي فيه استعلا بالافعال او حلاوة الخلق او ديار نافع ذلك . روي
 به ثم يدخل بستان العلم فاذا راي فيه جملاً وحماً قلعه ذلك وروي به ثم يدخل بستان
 العلم فاذا راي فيه غضباً او حمية او تغزراً او خيائناً او تجرأ فاع ذلك وروي به ثم يدخل بستان
 السنه فاذا راي فيه بدعة او خديعة او زيفاً او هوى قلعه ذلك وروي به ثم يدخل بستان
 التواضع فاذا راي فيه كبراً او خيلاً او مجباً قلعه ذلك وروي به ثم يدخل بستان الجلال فاذا راي
 فيه حراماً او شبهة قلعه ذلك وروي به ثم يدخل بستان الدال والسخا فاذا راي فيه مخلاً
 او طعماً او منافع قلعه ذلك وروي به لان من اعطى الحكمة لومه حفظ الوقت لئلا يفوته العوايد
 الواردة عليه من ربه في وقته ويؤد اي نفسه في اوقات الالهة المتعلقة بالسجرات
 الربانية يتعلق بثلاث تعلق كشف عياني لا تعلق علمي ياتي بحفظ الوقت من السوابق
 الغيرية وعلقات الطبيعة البهيمية لان الوقت عدم عباره عن حالك في زمن الحال لا تعلق له
 بالماضي ولا بالمستقبل . شر هذا الوقت وهو المراقبة على الدوام وهي حذر مع صاحبه
 من الغفلة عن ملحوظه ولتأمين الودح حتى يقع التحكين في مقام اليقين . يقع الادب بالتهجير
 اللهم الا ان غلب عليك لسان الحال فتعذر لاني في مقام الاضطراب لان من لو اراد اهل الطريق
 ترك الدعاوي وكتمان المعاني ومن لم يترك المألوفات ويحرق العوايد من نفسه ويجعل
 حشوات الافات الحسية يتحمل اذا وترك الانتصار للنفس والمبر على البلاء ما اشبه ذلك والمنزلة
 بالخروج عن الحالات وطلب المقامات والمكاشفات لم يعرف حقائق الاوقات لان ما من وقت

با اشخاصی معاشرت کنید که اوصاف و اخلاق آنها دلیل و راهنمای شما باشد، نه با آنانکه فقط زبانشان گویا است و لکن عمل بگفته‌های خود نمی‌کنند؛ شاگردان پرسیدند علامت اینگونه اشخاص چیست؟ در جواب فرمود: آنان اشخاصی هستند که حکیم و راستگومی باشند، و دیدن آنها موجب یاد خدا است و رفتارشان دلیل تأدب به آداب ایشان می‌باشد و مشاهده ظواهر آنان انسان را از آگاهی به باطن ایشان بی‌نیاز می‌کند. و از پیغمبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «مقام شخص حکیم نزدیک بمقام نبوت است» و علمی که از راه دلیل و برهان و از طریق اوامر و نواهی حق حاصل شود علمی است که عمومیت برای اهل تصدیق و متدینین دارد، زیرا عمل بدون علم صحیح نیست و این نوع علم مخصوص عوام الناس می‌باشد، ولی علم موهبتی علمی است که بسبب کشف و هدایت از ناحیه حق پیدا می‌شود که مخصوص خواص و اهل تحقیق حق است، و این علم موجب مزید یقینی و بصیرت و دوام معرفت می‌باشد، و صاحب اینگونه یقین که خداوند حکمت را هم باو عطا فرموده دائماً در مقام تزیاید معرفت است، و اما صاحب دلیل و برهان گاه در مقام زیادت و گاه بمرطه نقصان می‌افتد. و از یحیی بن معاذ (۱) نقل شده که فرمود: مثل شخص حکیم نسبت به قلب خود بمانند باغبانی است نسبت به باغ و بستان خود. و در قلب مؤمن عارف ده بستان است: ۱ - بستان توحید، ۲ - بستان یقین، ۳ - بستان معرفت، ۴ - بستان محبت، ۵ - بستان علم، ۶ - بستان حلم، ۷ - بستان راه و روش دین، ۸ - بستان تواضع و خشوع، ۹ - بستان حلال، ۱۰ - بستان سخاوت و بخشش. و در هر صبحگاهی فرشته‌ای باین بستانها داخل می‌شود، و اول بستانی که وارد می‌گردد بستان توحید است، پس اگر در آن باغ درخت شرك و نفاق بیفتد آنها را از زمین کنده و بدور می‌افکند. و سپس بیابان یقین وارد می‌شود، و اگر در آن باغستان، درخت حرص و آرزو و سبب و رغبت و طمعی را مشاهده کند آنها را برکنده و به خارج می‌اندازد. و بعد داخل به بستان معرفت می‌شود و اگر در آنجا تشبیهی و تمثیلی و تحصیلی دید (مقصود تشبیه و تمثیل خداوند است به سایر موجودات) آنها را نیز از جا کنده و بدور می‌اندازد. و سپس به بستان محبت درمی‌آید و اگر در آن بستان، درخت اشتغال باغیاری و توجه بغیر خدا و دوستی خلق بادیاری را مشاهده نماید آنها را برکنده و بدور می‌اندازد. و بعداً به بستان علم داخل می‌شود و اگر در آنجا درخت جهل و حماقت را مشاهده نمود آنها را می‌کند و به خارج می‌اندازد. بعد به باغ حلم درمی‌آید و اگر در آنجا غصب یا حمیت یا

جاه‌طلبی و یا خیانت و یا زیاده‌طلبی را ببیند آنها را می‌کند و بخارج پرتاب میکند . و بعد به باغ سنت پیغمبر اکرم (ص) داخل میشود اگر در آنجا درخت بدعت و خدعه و میل بیاطن و یا هوای نفسی را مشاهده کند آنها را می‌کند و به بیرون می‌افکند . و سپس به بستان تواضع داخل میگردد اگر در آنجا درخت تکبر و خودبینی و عجبی را ببیند آنها را هم خارج مینماید . و بعد به بستان حلال سرمیزند اگر در آنجا حرامی یا امور شبهه ناک را ببیند آنها را هم برطرف میکند . و بعد به بستان سخاو بخشش وارد می‌شود اگر در آنجا درخت بخل و طمع و منع از بخشایش را پیدا کند آنها را هم نابود می‌سازد . زیرا کسی را که خداوند حکمت عطا نموده باشد باید مراقبت از «وقت» نماید تا مبادا فوائد اوقاتی که حق تعالی به قلب او وارد نموده از او فوت گردد و به خود او وا گذاشته شود. و فوائد اوقات که سبب رسیدن به نفحات الهی است معلق و مشروط به سه چیز میباشد، (البته بصورت مکاشفه عیانی نه با علوم رسمی و بیانی) اول به حفظ اوقات از آلودگیهای اغیار و از غلبه صفات حیوانیت ، زیرا وقت در اصطلاح صوفیه عبارت از حال سالک است در زمان حال نه زمان ماضی و استقبال. دوم به مراعات شرط وقت میباشد، و آن مراقبت دائمی وقت است که مانع از غفلت سالک از واردات غیریه یا موانع دیگر است . سوم به کتمان خود وقت و حال است ، تا اینکه کاملاً برقرار و بمرحله یقین برسد و سپس مأذون به تعبیر از حال خود گردد ، مگر اینکه حال بقدری قوی و شدید باشد که صاحب آن قادر بنگهداری آن نباشد در این صورت البته سالک معذور است و الا از لوازم حتمیه اهل طریق آنست که ترك دعاوی و کتمان معانی کند و هیچگاه ادعای حال و مقام یا کشف حقایق و معانی را ننماید زیرا کسی که از مآلوفات و مأنوسات خود نگذرد و لذا نذ نفسانیه را ترك ننموده ، و آفات حسیه را تحمل نکند ، و ترك را حتی نفس ننماید ، و صبر و شکیبائی بر بلا یا و آفات نداشته باشد، و نیز آفات معنویات را که عبارت از خارج شدن از حالات قبل از استقرار آنها است رعایت نکند و ترك طلب مقامات و مکاشفات ننماید ، حقیقت اوقات و حالات را نشناخته و استفاده از آنها نخواهد برد .

(۱) یحیی بن معاذ رازی واعظ از جمله معاصرین و مصاحبین ابویزید بسطامی بوده و از بزرگان عرفا بشمار میرود . شیخ عطار در تذکرة الاولیاء در باره او می‌نویسد : یحیی بحدی رسید که مشایخ گفته‌اند : که خدای تعالی را دویحی بود یکی از انبیاء و یکی از اولیاء، وفات وی بسال ۲۵۸ قمری بوده است . (طرائق ج ۲ ص ۱۷۴) .

جديد لا يولد له تعالى عليه حق الكيد واذا فاته ذلك الله تعالى ولم يتوعد فيه حق تعالي يمكنه
 تضاهيه ولم يدر اقل حقوقه الا ذات يمكن تضاهيه حق الوقت لا يملن قضاء ما وقت او فاته
 والجل في شر محكم العطاية فمن احب الوف على شيء من ذلك فليراجع هناك فان عرفت
 حق الوقت بواسطه ما مدك به من الوفاق والاستعداد وصفاه فتاك فلا تثير به لان ذلك
 يوجب تخلفك عن هذا المقام فاعية او بصفا الاوقات التي هي سبب لحصول المقامات
 المقامات من بقايا الازمان او اوقات انه لو غنى لصفاه من روية الصالحين ليد الصفاه
 فان من حله وقت من شوايب الالتفات وعلى الاوقات ان المراد الاستغفار به عنك
 عن صفاه فتاك فيكون ولا تكون وذلك لا ينتم الى امر عرف وقت لا من لم يعرف
 فتاك هو الحال الذي يقع الموصوف به من التفت لما مضى والاستشراق لم يستقبل في وقته
 وهو تحقق النفس انسانيه بالزمن الفرد فانه وقت هذا وهو الوقت الفرد الرباني وهو مع
 وقت الحالى النفساني لان الوقت في مع الاحوال والعاملات والشهوات الاخرية لا يتشاه
 ولا عن نفس واحد تعالى به فاما اشتبهت انفسهم خالدين فابناء الوقت الفرد الرباني
 لم تجبهم الوقت احالي عن صاحب الوقت لانهم اما طوا الاكوان عن قلوبهم كل الاما طه
 شعروا بالاحاطة لان من عرف الحق شديدي حل شي ومن فني به غاب عن كل شي
 فاسباب المعارف في حقيقة المعرفة حجة اذ لا سبيل الى معرفته الا به لان استدلال
 لا يوصل اليه الا تارة لا تدل عليه فاذ لا سبب محجب في حقيقة المعرفة وكشف في حقها
 لان حق المعرفة تتعلق بالعلم وهو لسان كثرة وحقيقتها تتعلق بالهداية الهدية لا
 تنفق الى علاقة ولا تظر وحقيقة المعرفة المتعلقة بذات العارف في ذات الحقيقة حجة
 لا حاشية للمعارف ذات الحقيقة غيب حقيقة المعرفة والشاهد محجب على الغائب وذات
 الحقيقة شاهد غيب الذات وهي في سر فذا ان ذات حجاب لان الذات لا ينكشف معها
 غير ما هو لها قال ومعرفة الذات التي هي علامتها في هذا الشأن للمعرفة حجة
 على الذات لان الذات لا ينكشف معها غير ما كما تقدم هذا كله في اصطلاح اهل الحار ف
 الالهية والحقايق الربانية وهم اهل الكشف والبيان واما اهل المعارف النظرية والقياس
 العقلية الوافقون مع الخبر يسمون ذلك معرفة حقيقة بمنزلة الحقيقة لانهم يقولون
 عرفنا الله تعالى باوصافه المنعوتة في القرآن واهل الكشف والبيان يقولون لا عمل
 هذا الموطر انتم مع النقل والخبر ومستدلون بالاثار وشر حضرات وانوار المرسلين
 عليهم ائيل وامثال ولا يجلي ستور جمالهم بحال والحاصل من ذلك كله ان المعرفة
 حجاب مع وجود الطرفين لعارف والمعرف وكشف مع سلب طرفي الشاهد
 فان الاستاد المحقق الكبير رضي الله عنه انه غايه لا تدرك ولا تترك باستهلاك
 لمعروف عارفه ومعرفة استهلا كما ثبتته بالحكمة كما سلمهم بالحقيقة انتهى والمحج
 لهما معارف لانها تتعلق بذات العارف فالمحجوب انت والحق تعالى ليس محجوب بل يستجمل

زیرا در هروقتی از اوقات برای خدا در گردن سالک حق مؤکدی است و هنگامیکه این وقت فوت شد و حق پروردگار ادا نگردد بد دیگر قضاء آن ممکن نیست ، و بهمین جهت گفته شده : حقوقی که در اوقات واجب می شود قضاء آن ممکن است و لکن قضاء خود اوقات ممکن نیست؛ و ما اینمطلب را در کتاب «شرح حکم عطائیه» (۱) توضیح دادیم هر که مایل باشد بآنجام راجعه نماید . پس اگر حق اوقات را صحیح فهمیدی و صفائی پیدا کردی مغرور مباش ، زیرا غرور مانع از رسیدن بمقامات عالیه وقت است و مغرور شدن به صفای اوقات که سبب وصول بمقامات و مکاشفات است همانا از بازمانده های کدورات اوقات می باشد . زیرا اوقات اگر کاملاً صفا پیدا کند مانع از توجه صاحب آن به خود صفا هم می شود که همین حال موجب مزید صفا خواهد شد ، و در اینصورت سالک از کسانی خواهد بود که وقت او از آلودگیهای توجه بغیر حق و سایر آفات خالص خواهد ماند ، زیرا مقصود آنست که انسان بقدری صفا پیدا کند تا از دیدن خود و صفای خود غافل گردد بنحویکه فقط و فقط صفا باشد و لاغیر و این معنی ممکن نیست مگر برای کسیکه قدر و قیمت وقت و حال خود را بداند و رعایت کند ، و کسی که قدر وقت خود را نداند یعنی قدر حال را که مانع از توجه بدیگران و ملتفت شدن به گذشته ها و آینده ها است در موقع خود نداند و متصف بزمان واحد «زمان حال» نشود فائده وقت ربانی از او فوت میشود . و انسان همیشه با حال نفسانی قائم و دائم میماند ، و منشاء توجه بحالات و عبادات و لذتهای آخرتی فقط نفس است و لذا خداوند متعال در قرآن مجید سوره انبیاء (۲۱) آیه ۱۰۲ میفرماید : «مردم در مشتیهات نفسانی خود دائمی هستند» و آنهاست که صاحب وقت مخصوص «زمان حال» میباشند ، آنان را وقت و حال ، از خدا غافل نمیکند ، زیرا آنها همه چیز را که مانع از حال و توجه بحق است از خود دور کرده اند و فقط متوجه حق هستند ، زیرا کسیکه خدا را شاهد و ناظر خود میداند و در افوانی است از همه چیز غافل و غائب است . و توجه به چیزهایی که سبب معرفت است خود حجاب است و خدا را باغیر از خود خدا نتوان شناخت . زیرا استدلال و دلیل و آثار ، انسان را بخدا و شناسائی حقیقی او نمیرساند ، پس اسباب معرفت ، در شناسائی حق ، حجاب است . بلی شناختن اسباب معرفت ، سبب معرفت خود اسباب است (نه خدا) چونکه شناسائی با علم موجب کثرت است (محتاج به علم و عالم و معلوم است) پس شناسائی حق فقط ، با هدایت خود خدا است ، و آنهم محتاج به دلیل و استدلال نیست ، و باز معرفتی که قائم با ذات عارف است خودش حجاب است زیرا که او صفت عارف میباشد و عارف شاهد است و

حقیقت حق غائب است و شاهد نسبت بغائب حجاب است .

و خود حقیقت ذات نسبت بمرتبه غیب الغیب حجاب است ، زیرا ذات بوسیله این حقیقت کاملاً منکشف نمیشود ، و از همین لحاظ است که استاد باباطاهر فرموده : شناختن ذات که بالاترین مراتب معرفت است نسبت بمعرفت مرتبه غیب ذات ، حجاب است زیرا که با هیچ چیزی منکشف نمیشود چنانچه گذشت ، البته این اصطلاحات مخصوص اهل عرفان است که عمری در حقایق عرفانی و معارف ربانی کوشیده ، و بمرحله کشف و شهود فائز گشته اند . و اما آنها تیکه اهل استدلال و نظر و قیاسات (خدا را بمخلوقات مقایسه میکنند) هستند و معرفت حق و صفات ذاتیه او را با خبر واحد درست میکنند و نام این را معرفت گذاشته اند و خیال میکنند که به بالاترین مرحله معرفت رسیده اند ، و اهل معرفت را تخطئه میکنند و میگویند : ما خدا را با تمام اوصاف و صفاتی که در قرآن بیان کرده است شناخته ایم و بحقیقت معرفت رسیده ایم . ولی اهل معرفت و آنها تیکه صاحب کشف و شهودند بآنها جواب میدهند : شما با خبر واحد و منقولات به ذات و صفات خداوند متعال استدلال میکنید ، در صورتیکه بسیار مقامات و انواری هست که بقالب لفظ و کلام نمیآید و هرگز آنها را نمیتوان بوسیله الفاظ و قوالب بیان نمود و از آنها کشف حقیقت کرد ، پس چگونه بمعرفت آنها پی میرید و بچه وسیله آنها را کشف میکنید ؟ خلاصه اینکه معرفت با وجود طرفین (عارف و معروف) حجاب است و با فنای عارف کشف می باشد (تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز) استاد بزرگ (منظور تاج الدین بن عطاء الله است) که خداوند بواسطه اواز ما راضی گردد گوید : معرفت حقیقی چیزیست که نمیتوان آنرا درک نمود و نمیتوان هم ترک نمود ، و با رفتن وجود صوری عارف که اهل حکمت آنرا وجود و اهل عرفان آنرا عدم نامیده اند (ما عدم هائیم هستی ها نما ...) باز هم معرفت کامل امکان ندارد ... و باید دانست که خود حجابها کم کم سبب معرفت و شناسائی است ، و محجوب خود عارف است ، و حق تعالی هرگز محجوب نیست و همیشه بذاته و لذاته در تجلی خواهد بود .

(۱) نسخه غلط است و گویا صحیح آن «فی شرحی للحکم العطائیه باشد؛» کتاب الحکم العطائیه علی لسان اهل الطریقه» تألیف شیخ تاج الدین ابی الفضل احمد بن محمد بن عبدالکریم معروف به ابن عطاء الله اسکندرانی شاذلی مالکی است که در سنه ۷۰۹ ق در قاهره وفات یافته ، کتاب مزبور در حکم عرفانی بزبان اهل طریقت نوشته شده و صاحب کشف الظنون در ج ۱ ص ۶۷۵ هفت شرح را بر آن نام می برد و از فحوای کلام شارح چنین استفاده می شود که - و بهم شرحی بر کتاب حکم عطائیه نوشته بوده که اکنون اطلاعی از آن نیست .

في ذاته اذ قد بذاته والمعارف المنسوبة للمعارف كما نكار لهما اليان و لو ظهر حارس
 المعرفة ما لاح ملخص كون ابدان من معرف نفسه معرف ربه ومن عرف به جعل نفسه
 ومن جعل نفسه معرفة ربه كان ما عرف عين ما جعل وقال الاستاد المحقق الكبير
 رضي الله عنه من طاعت شمس المعرفة من مشارق التوحيد اقلت كواكب الآثار وغابت نجوم
 الآثار لئلا شمس الانام كواكب اذا ظهرت لم يسبق منهن كوكب شمس اعلم ان خير اوقات
 العبد وقت يشهد فيه وجود فائقه وافتقاره ويرد الى وجوده لذاته لان سر الجفوة في الانسان
 هو الالغاء فحينئذ يغفل عن شهود فقره وذله الالافقة بحاله اورثه ذلك الغليان اذ
 راس السفيان وهو العلو والتكبر والافتخار كله استغراق الجفون الجهل بعرفة النفس
 الرضى عنها والغفلة عن وصفها الذي الواجب لنهايتها تعالى ولا يذكر الانسان انا خلقناه
 من قبل ولم يك شيئا وقال تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا قال
 الاستاد المحقق الكبير رحمه الله عنه ما ثبت على عبد خصيصته نفس الاطفي بها اذا اراد الله بعد
 خير المهر من شهود واصفا انتهى ومن جملته واصفه المعارف حقايق المعارف الناشئة عن
 التعرف الذاتي المتعلقة بالكون كلها المصطلح لان العلم ما الله لا تتلق له معلوم الا من وجه
 ما مطروقة في المعلومات قال الاساذ الكبير تاج الدين بن عطاء الله قدس سره سورة العزيز
 في يوم نأجانه الهى انا الجاهل في على وكيف لا الون جبول في جمل الغفلة عن حقها
 اذ علم حقيقتهما من طبع النظر والاستدلال والجمع بالغفلة عن هذا المقام الى عن شهود
 حقيقة لا حقد كفى اى سنز وحجاب لان السائر اشى يسمى بالفرقة والغفلة لم يرد
 السرد عن الجهل توحيده لان الشاهد له دامل وصوى حال ذمونه غاييب عن نفسه وجبه
 صفة النفس والعايب ضروري غافل والغافل عن نفسه وصفها حاضر مع ربه مشاهد ومذا
 به المراد لان من شرط الواحد ان يكون غايبا عن نفسه حاضرا بر بد جاعلا في علمه عالماني
 جنبه غريباني وطنه آعلا في موطنه بلا كون مع الله فنفس التوحيد امر وعلمه وصفه
 امرا خروا ابول هو العرفان دون الثاني في الاصطلاح المعارف والاشارة الى حقيقة
 المعرفة كفر بالحقيقة لان الاشارة لا تكون الا الى جهة والحقيقة لا جهة واحد ولهذا كانت
 الاشارة اليها كمرابها لان المسير تحت عطا الوهم والخيال والى المعرفة مجود لان المعرفة
 لسان وحدة لا كثرة والاشارة لسان بيان وكثرة ولهذا رفع المجود لان من عرف الله تعالى
 بل لسانه فلم ينطق الا بالله فليس له اشارة ولا عبارة والى الحقيقة شرك خفي لان الحقيقة
 عدم سلب اثار او صافك عنك باوصافه والاشارة من او صافك فقد اشرت بها لان هذا
 المقام مقام فنا ومقام دوي الفناء فيه لا انت ولا انا واستعمال التفكير بالنظر والانتظار
 في التفكير تكلف والتصوف ترك التكلف والتفكير وهو تحليل الصور المعنوية وتركيبها
 بالتفكير عند الاطلاع على عجائب الملكوت تعرف لان عالم الملكوت مرقاة الى عالم الجبروت
 وتزل التفكير في التفكير نظرف لان التفكير اسباب وما يذوقه الى اسباب الامن الوجه الذي منه

متن کلمات قصار باباطاهر

بطوریکه در مقدمه بخش پنجم (ص ۷۴۲) گفته شد: کتاب فتوحات ربانی ... شرح و تفسیری است عرفانی بر کلمات قصاری از باباطاهر همدانی که در نسخه‌ی خطی شیخ ابوالبقاء احمدی بوده است، و برای اطلاع، و بهتر دست یافتن به متن اصلی کلمات باباطاهر، و تشخیص آن از شرح، لازم بنظر رسید که در ترجمه هر صفحه از کتاب فتوحات، ابتدا متن عربی آنمقدار از کلمات مصنف که مورد شرح و توضیح شارح قرار گرفته درج گشته، و سپس به ترجمه آن مبادرت گردد، و اینک متن عبارات صفحات قبل بقرار ذیل است.

« بسم الله الرحمن الرحيم وصلي الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً ، الحمد لله الاول والاخر الظاهر الباطن الذي ذكره فاتحة كل كلام وخاتمة كل مرام و الصلوة على نبيه المصطفى خاتم النبيين محمد وآله واصحابه . و بعد فهذه كلمات مشيرة الى معان يجدها اهل القلوب في مطاوي الغيوب ، مروية عن الشيخ العارف الرباني المعروف بابا بطاهر الهمداني قدس الله روحه . قال العلم دليل والحكمة ترجمان (متن صفحه ۷۴۳) .

فالعلم دعوة معمومة والحكمة دعوة مخصوصة . و قال فوائد الاوقات معلق بثلاث بحفظ الوقت و شرط الوقت و كتمان الوقت . و قال من لم يحمل حشوا لا فوات لم يعرف حقايق الاوقات (متن صفحه ۷۴۶) .

الاغترار بصفى الاوقات من بقايا كدر الاوقات . و قال من لم يعرف وقته في وقته فاته وقته وهو مع وقته . و قال اسباب المعارف في حقيقة المعرفة حجة ، و حقيقة المعرفة في ذات الحقيقة حجة ، و ذات الحقيقة في معرفة الذات حجاب ، و معرفة الذات للمعرفة حجة ، و الحجب كلها معارف ... (متن صفحه ۷۴۹) .

... والمعارف كلها انكار . و قال رأس الطغيان كله الجهل والغفلة ، و حقايق المعارف كلها الجهل والغفلة ، و الجهل بالغفلة كفر ، و الغفلة عن الجهل توحيد . و قال الاشارة الى حقيقة المعرفة كفر ، و الى المعرفة جحود ، و الى الحقيقة شرك . و قال الانتظار في التفكير تكلف ، و التفكير بالتفكير تعرف ، و ترك التفكير في التفكير تطرف » (متن صفحه ۷۵۲) .

و به لحاظ دیگر معارفی که از حجابهای مذکور حاصل گشته و به عارف نسبت داده می شود جملگی آنها انکار و جهل است زیرا همه‌ی آنها حادثند ، و هرگاه نگهبان معرفت ظاهر گردد دزدان حدوث هرگز آشکار نخواهند شد ، پس هر کس خود را شناخت خدای خود را شناخته است ، ولی آنکس که ادعای شناسائی خدا را بدون شناختن نفس خویش بنماید ادعای معرفت او عین جهل است . و استاد محقق بزرگ ... (۱) گوید : وقتی خورشید معرفت از افق توحید

طلوع کند ستارگانی که قبلاً آثار وجودی داشتند غایب می‌شوند (شعر) زیرا تو بماند خورشیدی و مردمان دیگر مثل ستاره‌اند، و هنگامیکه خورشید طلوع کند هیچ ستاره‌ای باقی نماند. پس بدان: بهترین اوقات عبد وقتی است که بیچارگی و فقر و احتیاج خود را ببیند و ذلت و افتقار و امکان خود را درک کند، زیرا بدبختی انسان و درد بی‌درمان او وقتی است که خود را جامع جمیع کمالات بداند، بنابراین هر کس جامعیت خویش را ببیند و از مشاهده فقر و پستی خود غافل گردد این خودبینی سبب سرکشی او خواهد بود، چون سرمنشاء طغیان آدمی که موجب جاه‌طلبی و تکبر و فخر فروشی او میگردد همانا جهل به معرفت نفس، و راضی بودن از آن، و نیز غفلت از اوصاف رذیله نفس می‌باشد، بدینجهت خداوند متعال درسوره مریم (۱۹) آیه ۶۷ میفرماید: «آیا فکر نمی‌کند انسان که ما او را آفریدیم در صورتیکه قبلاً چیزی نبود؟» و باز درسوره دهر (۷۶) آیه اول آمده: «آیا نگذاشته بر انسان زمانی که چیزی نبود و نام و نشانی نداشت» و استاد محقق بزرگ ... (۲) در این زمینه گوید: «هرگاه برای عبد و خصوصیت از خصوصیات انسانی او (جهل و غفلت) ثابت شود موجب طغیان او میگردد و اگر خدای تعالی اراده خیری به بنده خود کند او را از پلیدی خودبینی و عنایت به اوصاف انسانی خویش پاک میکند» و از جمله صفات عارف معرفت است، و همچنانکه سرمنشاء طغیان آدمی جهل و غفلت بود، همچنین حقیقت معرفت سالک که ناشی از شناسائی موجودات حادثه می‌باشد، جهل و غفلت است: جهل برای اینکه، علم بخدا ممکن نیست مگر بطریق اجمال پس بهتر آنست که سالک اقرار بجهل خود بنماید، چنانچه استاد بزرگ تاج الدین بن عطاءالله ... در بعضی از مناجات (۳) خود گوید: «پروردگارا من در علم خود جاهل هستم چگونه ممکن است در جهل خود جاهل و نادان نباشم» یعنی در صورتیکه علم من عین جهل است پس چگونه جهل من جهل نمیشود؟ و غفلت بدانجهت که: معارف صوری هر چند که از راه دلیل و برهان هم باشد ارزش ندارد و لذا باید از همه‌ی آنها چشم‌پوشی و غفلت نمود. و جهل سالک به غفلت از مقام شهود حقایق، کفر است، یعنی حجاب و پوششی برای او ایجاد شده، چونکه کافر در لغت بمعنی ساتراست. و لکن غفلت به جهل، توحید می‌باشد، زیرا کسیکه در حال معرفت و شهود است از خود غافل بوده و در آن حال هیچ توجه به نفسانیت خویش ندارد و از نفس خود بکلی غافل می‌باشد، و غافل از نفس، از جهل هم غافل است، و چنین سالکی که غافل از نفس و همه‌ی اوصاف او است قهراً نزدیک بمقام قرب پروردگار بوده و بیننده جلوات حضرت حق جل و علا می‌باشد. و همین مراد باباطاهر است که فرمود: «والجهل بالاففلة کفر ...» زیرا از شرائط شخص موحد آنست: که از نفس خود غائب، و بخدای خود متوجه، و بعلم خود جاهل، و بجهل خود

عالم ، و در وطن خود (دنیا) غریب و به وطن اصلی خویش (آخرت) راغب باشد . پس بنابراین نفس توحید امری است ، و علم بآن و اوصاف آن امر دیگر ؛ و عرفان مصطلح در لسان عرفا قسم اول یعنی نفس توحید میباشد نه علم به توحید و اوصاف او . و اشاره نمودن به حقیقت معرفت کفر به حقیقت است ، زیرا اشاره احتیاج به مشارالیه و جهت معینی دارد و چون حقیقت واقعی را جهت وحدی نیست لذا اشاره کردن به آن کفر است ، بدینجهت که اشاره کننده در حجاب وهم و خیال فرو رفته . و نیز اشاره نمودن به خود معرفت ، انکار وجود است ، زیرا معرفت حقیقی ، زبان وحدت و یگانگی است نه زبان کثرت و بیگانگی ، یعنی زبان حال است نه زبان قال ، در صورتیکه اشاره زبان قال و نشانه کثرت میباشد . بنابراین رفع جحود به آنست که شناسنده خدای تعالی زبانش از همه چیز لال باشد و از غیر خدا سخن نگوید . و در اینحال برای سالک نه اشارتی است و نه عبارتی . و همچنین اشاره نمودن به حقیقت حق مستلزم شرك خفی است ، زیرا حقیقت نزد عرفا سلب جمیع اوصاف و آثار خودیت است ، و چون اشاره از اوصاف مشیر ، و احتیاج به تعدد دارد لذا شرك است ، و دیگر اینکه مقام حقیقت و شهود مقام فنا است و در مقام فنا ، من و توتی وجود ندارد . و بکار بردن تفکری که با استدلال همراه بوده و برای انتظار نتیجه ای باشد (مانند قول احکماء که گفته اند: *الفکر حرکة من المبادی* ...) موجب تکلف و زحمت است ، و حال اینکه تصوف ترك تکلف است . و تفکر ، یعنی تجزیه و ترکیب صور معنویه اشیاء بسبب تفکر و بهنگام اطلاع سالک بر عجایب ملکوت عالم ، موجب معرفت با کلفت است . زیرا عالم ملکوت وسیله و سبب شناسائی عالم جبروت گشته . ولی ترك تفکر در تفکر (طلب علم) مناسب بوده و شیء طرفه ای است ، چونکه تفکر بمانند مقدمه و از اسباب نیل به مقصود است ، و محبوبیت ندارد مگر بقدر ضرورت و در موقع ضرورت .

(۱) و (۲) منظور شارح ، تاج الدین بن عطاء الله شاذلی اسکندرانی (متوفای ۷۰۹ ق) است که از بزرگان عرفا بوده و در علوم فقه و حدیث و تفسیر و نحو و اصول هم دست داشته ، وی کتب بسیاری در موضوع عرفان و دیگر علوم تألیف کرده . رجوع شود به: «هدیه العارفين ج ۱ ص ۱۰۳ و معجم المؤلفين ج ۲ ص ۱۲۱ و کشف الظنون ج ۱ ص ۲۰» .

(۳) مناجات مذکور قسمت آخر دعای عرفه حضرت حسین بن علی علیهما السلام است که در کتاب «اقبال» سید بن طاوس علی بن موسی بن جعفر (متولد ۵۸۹ و متوفای ۶۶۴ ق) بصفحه ۳۲۸ (چاپ قدیم و جدید تهران) ذکر شده ، کتاب اقبال که از کتب معتبر ادعیه شیعه بشمار میرود تألیف آن بسال ۶۵۰ ق درست ۵۹ سال قبل از فوت ابن عطاء الله خاتمه یافته . اکنون با توجه به تاریخ اختتام تألیف کتاب اقبال و سال وفات تاج الدین بن عطاء الله باید گفت که انتساب مناجات مذکور : «الهی انا الجاهل فی علمی ...» به ابن عطاء الله صحیح بنظر نمیرسد .

اخیراً هم کتاب «الحکم العطائیه» ابن عطاء الله بتحقیق و ترجمه آقای دکتر پولس نوپا در بیروت بعنوان «ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذلیه» بطبع رسیده ، در این کتاب نیز دعای عرفه حضرت امام حسین علیه السلام در سی و پنج فراز بعنوان مناجات ابن عطاء الله از ص ۲۰۹ تا ۲۲۹ چاپ و بفراشه ترجمه شده !!!

نسبت اليك والتمت بما تنسب اليك للسالكين مثل ليقظة، توبه، صبر، غير ذلك، وان
توعدت بحسب توهم اهل الحق لان السالك هو الذي يمشي على المعامات بحال لا يعلمه
صوبين بوارق بلع، واهلة تطلع في وفات دون اوقات لانه من صوابها وقبال وادامها، و
ورجوع الى ان يجمع بين الحال والمقام ومن هنا حصل العجز لانه مقتدر الى توفيقه الحقائق
حقها على اتم الوجوه واكمل الاحوال وهو المقام الاعلى والمطلب الارفي ثانياً الاستاذ
المحقق الكبير في الله عناية ليس قصداً لا كبر والدعاء الى الله بالحق من المريدين والمريد
اعلوا ما ولا اعمالا ولا احوالا ولا مقامات ولا حصايص ولا ادياناً ولا نوعاً من السلوك الا ان
يلوح لقلوبهم نكته في مقصود الدعاء الى الله فاذا حصل ذلك فهو المقصود الاعلى والمطلب
الارفي ثانياً وانت حاجتي الكبرى فلو ظفرت بما ارادت يدي لم يس لي حاج يا ذا
في حصلت تبعها كل ذلك على احسن الوجوه واكملها واثم الصفات واحملها اثني السير
في ميادين النفوس اهل الغائب وهم اهل التوجه بالقلوب لان القلب له الاموال والنفس
لها الادامار اذا الغالب عليها حب العاجل ولهذا قال والمحركات اهل النفوس لانها مقام
العجز والاضطرار ومن لوازم الاضطراب الحركة والتعلق اهل الخفاة وهم الذين مجبوا
عن اليقين بخطا الوهم والخيال لان العفلة معني منع الانسان من الوقوف على حقيقة الامور
فتارة يتعلق امله باسباب الدنيا وتارة باسباب الآخرة مع عدم النفوس اليها الكثرة الخذلان
وعدم اليقين وطلبه لنفسه الحال والمقام والمقامات سكر واستدراج لمن نظر اليها
واجب الوقوف معها والنسي يقصد الوصول وطلب الحالات المذكورة انما بعد ادلو
وجود البعد والحجاب لرايت الحق عياناً ولهذا سطر المزار وبعدت الطريق وكثرت المقاصد
والخروجات كلها تجربة لمن يدعي الطريق فان كان من اهل الصدق والاخلاص صملاً ذلك
الى الغاية القصوى وان كان من اهل المنازعة والاختيار رجحته المحركات عن المحرك
وكنه تعلقه وانتماع الظاهر فتنة تنج عن التعلق الحقيقي اذا وقفت همة السالك
معه والمجدد يفتح الجيم وهو الصنع لغة اول شي تصف به المحب، لانه في حصة
محبوبه انفسه وهي جمع قسمته شمة اي مرتفعة عالية لا ينالها الا ارباب المواهب
وهذا الموطن موطن غرق وفناء لان المحبة تار الله الكبرى لا يبقى للمحب بقية ولا يدرك عليه
سبيل البتة لان من شرط المحبة ان يحى او صاف المحبوب الذاتية فما الذي يميز من الاوصاف
المباني وهي الاوصاف العارضة مثل العجب والكبر والافتخار وما في معناها اذا العارض
لها امتحان واختبار والعارض منها ما يتعلق بالذات مثل الحالات التي ترد على السالك
وغيره ومنها ما هو خارج عنها كبرج طواهر المكنونات كالبلايا التي تعرض للنواص
والخواطر جمع خاطر والخواطر عندهم ما يرد على القلب والضمير من الخطايا وهو اقاصم
منها ما يرد بالفداية والفضل كالحاظر الرباني والملكي ومنها الاختبار كالحاظر
النفساني والشرطاني واللواء نظير الغيرة التي يلحظها السالك عند تخلعه من عالم

وقال المقامات كلها لاهل العجر ، والسير لاهل الطلب ، و الحركات لاهل النفوس ، والتعلق لاهل الغفلة ؛ والمقامات مكر ، والسير بعد ، و الحركات تجربة ، والتعلق فتنة . و قال الجعل بذل الروح لتقسم شمة ، فما الذي يبقى للباقي . وقال العوارض كلها امتحان واختبار و الخواطر منها الاختبار واللواحظ الامتحان .

مقاماتی که برای اهل سلوك است مانند یقظه و توبه و اوبه (بیداری و بازگشت و رجوع) و غیره اگر چه هر يك بحسب میزان معرفت سالك متفاوت و مختلف است معذالك همه ی آنها متعلق باشخاص عاجز است ، زیرا سالك باحالاتی خاص طی مقاماتی را مینماید که گاه خود او هم علم به آن حالات نداشته و ندارد و درحقیقت مثل این است که او دربین برق های درخشنده و هلال هایی قرار گرفته که دربرخی اوقات آشکار و در بعضی ایام غائب می گردند ، و این تغیر و تبدل حالات یا مقامات برای سالك بدانجهت است که او گاه در حال فنا و گاهی در حال بقاء و تارة در حال اقبال و توجّه بحق و تارة در حال ادبار از حق ، و گاه در حال وصول و گاهی در حال رجوع میباشد ؛ تا اینکه مستقر در مقامی گشته و جمع بین حال و مقام کند و در همین جا است که عجر سالك ثابت میشود زیرا او محتاج به جمع حقایق و تکمیل احوال بنحو اتم و در نتیجه نیل بمقام اعلا میباشد (و بدیهی است که احتیاج نشانه عجز است) چنانچه استاد محقق ... در این مورد گوید : « مقصود بزرگان و داعیان بسوی حق ، از مریدان و دعوت شدگان بسوی کمالات ، نه علم است و نه عمل ، نه حال و نه مقام ، نه خصائص و آداب و نه هیچگونه سلوك دیگر ، بلکه مقصود اصلی آنان از دعوت ، پیدا شدن نکته است ، یعنی نورانیتی در قلوب آنها که آن عبارت از توجّه بحق است ، و وقتی که چنین نکته در قلب ظاهر شد قهراً صاحب آنرا بمقصود میرساند چنانکه گفته شده : تو حاجت بزرگ منی اگر تو را پیدا کنم دیگر بهیچ چیزی نیاز ندارم ، و هنگامیکه آن حاجت حاصل شد همه ی حوائج و مقاصد بنحو اتم و اکمل حاصل شده است » .

وسیر در مراتب نفوس ، خاص اهل طلب است و اهل طلب آنها می هستند که توجّه قلبی بحضرت معبود دارند زیرا قلب همیشه اقبال به حق دارد و بالعکس نفس دائماً ادبار از حق می نماید ، بدینجهت که نفس غالباً امور آنی و موجود را دوست میدارد ؛ و بدین لحاظ هم مصنف فرمود : « و الحركات لاهل النفوس » چونکه صاحبان نفوس در رسیدن بمقصود خود مضطر و عاجزند و از لوازم عجز و اضطراب ، حرکت است .

و تعلق و تشبث مخصوص اهل غفلت است و آنها کسانی هستند که بسبب حجابهای و هم و خیال از رسیدن بمقام یقین محجوب هستند زیرا غفلت عارضه ای است که انسان را از اطلاع بحقیقت امور و واقعیات باز میدارد و لذا آرزوهای شخص غافل گاه با سبب دنیوی و گاهی

باسباب اخروی تعلق پیدا می کند و بساز بمقصود خود نمی رسد چون راه رسیدن بمقصود را نمیداند و بهمین جهت خوار و عاجز است و دائماً در طلب حال و مقام می باشد .

و مقامات مکر و استدراج است برای آنها تئیکه توجه به خود مقامات دارند و توقف در آن مقامات را هم دوست دارند؛ و سیر و سلوک بقصد رسیدن به مقامات و بقصد طلب حالات سبب بعد و موجب دوری سالک از مقصود است و چنانچه این دوری ها و حجابها در بین نبود حق و حقیقت را بالعیان مشاهده میکردی ، و بدین جهات است که دیدار محبوب سخت و پرمشقت گشته و راه کوی دوست طولانی شده و مقصد و مقصودها کثرت یافته . و تمامی حرکات اسباب تجر به مدعیان طریقت است ، پس اگر اهل صدق و اخلاص باشد حرکت او را به مقصد عالی میرساند ، و اگر از اهل منازعه و تجربت باشد حرکات او ، ویرا از محرك اصلی محبوب میدارد و تعلقات و بغیر حق بسیار می شود؛ و تعلق به ظواهر امور مادی و همت گماشتن سالک بر آن، فتنه ای است که قلب سالک را از توجه و تعلق بحقیقت اشیاء و درك حقایق امور باز میدارد .

جمل (به فتح جیم در لغت بمعنی صنعت و در اصطلاح عرفان اول چیزی است که محب متصف باومی شود) بذل روح سالک است به حضور محبوب و از مراحل عالی عرفان بشمار میرود و دست کسی غیر از صاحبان مواهب و آنها تئیکه مورد لطف و عنایت حقند به آن مقام نمیرسد (ذلك فضل الله یعطیه من یشاء) و این مقام ، مقام غرق و فنا است زیرا محبت ، عظیم آتش الهی است که همه چیز عاشق را میسوزاند و برای محب بقیه ای باقی نمیگذارد ، و همچنین از شرایط محبت حق تعالی بر عبد آنست که تمام اوصاف ذاتی محبوب خود را محو کند و چنانچه بازمانده ای از اوصاف عبد بجای ماند ، آنها اوصافی عرضی خواهند بود مانند : عجب و تکبر و افتخار و نظائر اینها . و صفات عرضی برای امتحان است ، و عوارض بردو قسم است : بعضی به باطن انسان عارض می شود بمانند حالاتیکه به سالک و غیر سالک دست میدهد ، و برخی دیگر خارج از ذات و باطن است مانند آشکار شدن ظواهر دنیا و ابتلا آتی که بر خواص اولیاء وارد میگردد . و خواطر جمع خاطره و در اصطلاح عرفا چیزهائی است که بر قلب سالک از عالم غیب نازل میشود و آن چند قسم است : بعضی از آنها برای هدایت و تفضل الهی است مانند خاطرات ربانی و ملکی ، و برخی دیگر برای امتحان است مانند خاطرات نفسانی و شیطانی . و همچنین است لواحقه ، یعنی چیزهائی که بقلب سالک پس از تخلص و رهائی از ظلمت طبیعت و نفسانیت عارض میشود به آنها نیز معمولاً امتحان گویند .

طبعه وظلم نفسه بطلق عليها الامتحان لان الله تعالى يمتحن عبده في حال دعواه المصدق
 بالحالات والمقامات والمكاشفات وفي المراتب والمواظف التي يترق من عالم التلخيص
 وهو تورية بشاهد محاور عن موجود قايه قبل التحقيق لان المحقق الكامل لا يرضيه
 غير الله ولهذا قيل التحقيق معرفة التبيان العزيز فالحقق العارف في كيف الله مصطلح
 في الاوارغاب عن الآثار لا يشهد الا الواحد القهار حاضر مع الله ذاك الله بالله لان
 الذكر بالنفس هو التسلي والتسلي لا يجوز على المظاهر وانما يكون للمحجوب النائم في ليل
 الغفلة عن شهود المذكور ومن شرط الذكر الحقيقي الحضور والتذكر الناشئ عن
 العقل سليم هو التجلي لان به انكشاف عطا النسيان عن الحقيقة المشهودة الروحانية
 والطاعة اللازمة لوجود الكشف التجلي بالتجلي اولاً ثم التجلي وهو الاتصاف باخلاق
 العبودية لان ذلك طريق المعرفة والمعرفة التخلي لان التخلي نتيجة المعرفة وهو اختيار
 الخلوة والاعراض عن كل ما يشغل عن الحق معناه فصل الشئ اي قطع ملاقته عن غيره
 فكانه رضى الله عنه عرف الشئ بنتيجته لان نتيجة الادكار انكشف وهو التجلي كما تقدم
 نتيجة الطاعة التخلي وهو الاتصاف ونتيجة المعرفة التخلي وهو الاعراض والنتيجة
 غير المنتجة لكنهما متصل عنه ولا يزال السالك في مقام الارقي والانفصال حتى يتصل
 بمقام الجمع والجمع هو الاستئناس الحق به من علمه الاولي في معلومه الابدى عن مظهره
 لا يخادى لان الجمع عندهم اشارة الى حق بلا خلق وقيل الجمع ما سلب منك النقطة
 ما ابانه الحق اي المظهر من معلومه بعلمه فالخلق المعبود منهم بالمرق هو مظهر معلوماته
 القديمة الناشئة عن العلم لان العلم له السبق على معلوماته التي هي مفااتيح الغيوب
 لانه تعالى علمه فاحد قدرته وارادته ما علمه وهو الخلق فقل عنه فرق لانه ابانه من
 معلومه ليمتاز الحق عن الخلق والعابد عن المعبود لان الفرق خلق بلا حق وقيل هو مناسب
 اليك ومعلومه تعالى لا يجوز نسبته لغيره فهو حق والعلم المتعلق بالثواب والعقاب
 خدعة يجدر بها السالك نفسه وهواه والوجد الناشئ عن التواجد مكر هذا اذا
 بان بنفسه لان من شأن النفس الامعجاب وهو السرور بالشئ مع نوع الاقتحار به ومع
 اعتقاده انه ليس لغير ما يساويه والحقيقة حجاب مع وجود الاستئناس عليها والنظر اليها بعين
 العقل لان الحقيقة لا يدل عليها غيرها والعلم الذي هو طريق المعرفة المتعلق بالهداية تحبير
 العلم فذخيرة والوجد الحقيقي تستر عن ادراك العقول والتميز وقال الاستاذ المحقق
 الكبير رضى الله عنه غاية الوجد حال يقوم بالنفس منعها من تأثير العقل فيها بشهود القلب
 والحسن والحقيقة قبل التحقيق بها تفكر لان التحقيق يسند في القطع الذي يستحيل معه
 وجود التقيض فلا تفكر هناك لان الفكرة سير القلب في ميدان الافكار وبعد التحقيق بها تبصر
 قال الاستاذ الكبير سيد تاج الدين بن مطا الله قدس الله سره العزيز الفكرة فكرتان
 فكرة ايمان وتصديق وفكرة شهود وعيان فالاولى لا رباب الاعتبار والثانية لا مل الشهود ولا استمسا

وقال الذكر التسلي والتذكار التجلي والطاعة التحلي والمعرفة التخلي، معناه فصل الشئ عن غيره. وقال الجمع ما استأثر الحق به من علمه في معلومه عن معلومه والتفرقة ما أبانه من معلومه بعلمه. وقال العلم خدعة والوجد مكر والحقيقة حجاب . وقال العلم تحير والوجد تستر والحقيقة تفكر .

زیرا خداوند متعال عبدخود را در موقع ادعای صدق و صفا بوسیله این حالات (عوارض) و مقامات و مکاشفات امتحان میکند و نام اینها را «لواحظ» گویند که از ناحیه تلبیس و اشتباه بنظر سالک برخلاف واقع جلوه میکند و مخصوص به سالکان غیر محقق و نیازموده میباشد، و اما سالکان آزموده و محقق، بغیر حق و خدا خوشنود نمیشوند و حالات و مقامات و مکاشفات، آنها را فریب نمی دهد و از این جهت است که گفته اند: محقق کسی است که قرآن مجید را کاملاً بفهمد و حق و باطل را تمیز دهد، پس شخص محقق همیشه در لطف و عنایت انوار الهی منغمس است و توجهی بغیر حق ندارد و غیر از مشاهده خدای یگانه قهار مشاهده ندارد و همیشه حاضر با خدا و بیاد خدا بوسیله خود خدا می باشد نه بوسیله نفس خویش، زیرا ذکر خدا بوسیله نفس، موجب تسلی نفس است و اینگونه تسلیات برای سالک مشاهد روانیست بلکه مخصوص محجوبین و غافلین از شهود حق است، و از شرائط ذکر حقیقی حضور قلب است. و تذکار، که ناشی از عقل سلیم میباشد عبارت از «تجلی» است زیرا بسبب آن پرده های غفلت و نسیان کنار میرود و حقایق مشهوده روحانیه کشف میگردد. و طاعات و عبادات که مستلزم کشف حقایق هستند «تحلی» نامیده میشوند، و تحلی که متصف گشتن باوصاف حمیده و صفات عبودیت است پس از مرتبه تجلی میباشد، زیرا راه شناسائی حق بهمین ترتیب است. و معرفت و شناسائی حق (به تعبیر مصنف) «تخلیه» نام دارد؛ زیرا تخلی نتیجه معرفت، و معرفت اختیار خلوت و اعراض از کلیه اموری است که سالک را از توجه به حق باز میدارد. و نام این مرتبه را مقام فصل هم گویند، زیرا فصل بمعنی قطع کردن و بریدن است و چون لازمه معرفت حق قطع علاقه نمودن از غیر خدا است لذا از باب تسمیه الشئ باسم لازمه، بمقام معرفت نیز مقام فصل اطلاق میشود. و مثل اینکه مصنف رضی الله عنه (در عبارات متن) مراتب مذکور را به نتایج آنها تعریف کرده زیرا نتیجه اذکار، کشف است که عبارت از تجلی است، و نتیجه طاعت، تحلی است که انصاف به او صاف حمیده باشد، و نتیجه معرفت تخلی است که اعراض از غیر خدا می باشد. و البته نتیجه هر چیز غیر از خود آن چیز است ولی مترتب بهم هستند.

حاصل اینکه شخص سالک دائماً در حرکت و پیمودن مراتب عالیه است تا بمقام جمع الجمع برسد؛ و مقام جمع مقامی است که حق تعالی آنرا در علم ازلی برای خود انتخاب و اختیار نموده، زیرا مقام جمع در نزد عرفا اشاره بحق بدون توجه به خلق است. و بعضی دیگر گفته اند: مقام جمع مقامی است که امور عدمی را سلب کند؛ و مقام تفرقه مقامی است که حق تعالی با علم خود موجودات را بمقام بروز و ظهور بیاورد، پس در حقیقت «خلق» که عرفا از آن تعبیر به «فرق» مینمایند مظاهر علم حق بوده و ناشی از علم قدیم حق تعالی می باشد، زیرا علم نسبت به معلوم که نام آنرا مفاتیح الغیوب گویند سبقت دارد، چونکه حق تعالی خود علم است و بقدرت و اراده خویش، معلومات خود را که عالم خلق هستند بوجود می آورد، و بدین لحاظ است که گفته می شود: موجودات از حق جدا شده اند «فرق» و از او ظاهر گشته اند تا تمایز و تفاوتی بین خالق و مخلوق وعابد و معبود بوده باشد، چون مقام فرق عبارت از خلق بدون حق است. و برخی گفته اند: «فرق» چیزی است که به خلق نسبت داده میشود ولی معلومات حق تعالی را به غیر او نسبت نتوان داد، لذا معلومات باری تعالی جمع و حق نامیده می شوند. و علمی که متعلق به ثواب و عقاب اعمال است خدعه می باشد که موجب هوای نفس سالک گشته و سالک بسبب آن گول میخورد. و همچنین حالت وجدی که از مشاهده محبوب حاصل میشود مکر است، و اینها در صورتی موجب مکر و فریب هستند که نفسانی باشد زیرا از شأن نفس، اعجاب و سرور ممزوج به افتخار میباشد که گمان میکند دیگران این حال را ندارند و فقط او است که چنین است. و «حقیقت» هم حجاب است در صورتیکه موجب استدلال و مورد توجه ذاتی باشد، زیرا حقیقت را با غیر حقیقت نتوان دید. و علمی که طریق معرفت و سبب هدایت است تحریر می باشد، چونکه معرفت موجب حیرت است. و «وجد» حقیقی تستراست یعنی چیزی است که آنرا با عقل نتوان درک نمود و تمیز داد. و استاد محقق ... فرموده است «غایت وجد حالی است که قائم به نفس بوده و مانع است از اینکه عقل، حسن و قبحی در آن مشاهده کند» و حقیقت اگر قبل از تحقیق باشد تفکر است، زیرا تحقیق موجب قطع و یقین بوده و احتمال خلاف در آن نیست پس تفکر در آن حال ممکن نیست چونکه تفکر سیر قلب است در حوزه غیر حق تعالی، و بعد از تحقق بحقیقت، دیگر تفکری باقی نمی ماند، بلکه مبدل به بصیرت میگردد. استاد تاج الدین بن عطاء الله گوید: فکر بر دو قسم است: یکی آنکه منشاء آن تصدیق و ایمان باشد، و دیگر تفکری که منشاء آن شهود و عیان است، قسم اول مخصوص صاحبان علوم اعتباری است، و قسم دوم متعلق به ارباب بصیرت و شهود میباشد.

انتهى فان اردت ان ترد عليك هذا المورد السنيدي تهان به الشهود صح مقام الغيب
والفاقة لديك واخرج عن الوجود تميز من ارباب الشهود لان من تلذذ بالبلا فهو مجهول
والنقص نحو البلا فعلى قدر التحقيق بمقام الفقر يكون البلا ولما كانت الانبياء عليهم الصلاة والسلام
اعظم تحققاتهم غيرهم هذا المقام كانوا اشد الناس بلا قال عليه الصلاة والسلام اشد الناس
بلا الانبياء ثم الامثل فالامثل غير ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام في حال البلوى امنون مشاهدون
لم يحجبهم البلوى عن المبلى بخلاف غيرهم فانهم لم يكن لهم امن فالعافية في حقهم بمخوله والاب
المحور على خطر ما لم يكن الحق صاحبه والعلم سفيته والسفينة محتاجة الى ربح طيبه تسيير
به وهو الاخلاص والبرساء بمسكها هو الصدق والى راييس يدر بها هو الخشية لان العلم
اذا قارنه الخشية كان لك وان لم يقارنه الخشية كان عليك فاذا ركب السالك سفينة العلم وسار
في بحر البلا فلا يخلو حاله من ثلاث فهو مبتلى بالعلم لان علمه بالمبلى مع شهوده البلوي هو
الذي اوجب الصبر وعدم الشكوى او راض فهو محب لان من شرط المحبة الرضى بكل ما يفعله
المحبوب فليس عنده بلوى غير الطرد والنزى فهو متلذذ بالبلا ومن العلوم ان كان بحر بمخلة من
الموج والوجد عند اثاره ارياح المحبة في بحر البلا موجه فاذا جال الموج المذكور وحقيقته
تذكر شيئا شجانا محرق النفس نار الفقد غرقت السفينة قلما انخرقت النفس ما مراد الله
ذهب التلذذ بالنعاء بالبلا وهذا هو الحال الثالث وقال الاستاذ المحقق الكبير رضى الله عنه
العالم بنفسه والعارف بربه والمحقق ليس الا الله فصاحب السفينة صاحب علمين وهو
بنفسه وصاحب الوجد المنه عليه انما صاحب حق يقين والاول صاحب عموم والثاني
صاحب خصوص لان من كان الحق محبا مطيعا فهو في الجملة له اذن لوازم جميع العباد
المحبة والطاعة ومن كان الحق له محبا مسعفا مريدا فهو من الجملة الا في مخصوص لان
العموم ما يقع من الاشتراك في الصفات والمخصوص احدية كل شئ والاحدية لا يقع فيها اشتراك
وصاحب هذه المخصوصية غريب اذا الغربة هي الاتصاف بالصفات المفارقة لعالم الحكمة انتهى
والقريب من عين التوحيد قال الاستاذ المحقق الكبير رضى الله عنه غايه التفريد تمييز
الواحد بما لا يقع فيه الاشتراك فاذا انطلق السرد وهو وجدان يقوم بالثواب لا يمكن التغير عنه
الابلسان التفريد من غير روية ثواب لا مخافة عقاب لا روية الثواب ومخافة العقاب
يدل على بقاء في النفوس فاذا ذهبت البقايا ظهرت الاسرار محسرات السرب بعد قبله عند بزوغ
شمس التوحيد من افق التفريد واخر من اللسان عند مزيد المدد وكثرة الانوار غلبه غلبه
لان الانسان في كل موطن لا ينطق الا عن شهود فاذا غلب سلطان التوحيد في الشاهد ذهبت
الشاهد وكل اللسان قال عليه الصلاة والسلام من عرف الله تعالى كل لسانه فاذا حصل
السالكون في هذا المقام فذلك تجريد التوحيد لان التجريد من حيث هو انتطاع عن شهود
اشواهد وقال الاستاذ المحقق الكبير رضى الله عنه غايه حقيقة التجريد رجوع الى الحقيقة التي
لا يحكم عليها بنفى ولا اثبات ولن ينال احد هذا المقام الا بعد خروجه من عالم التثنية بالاعراض

وقال الفقر بحر البلاء والعلم سفينة والوجد موجه فاذا جاء الموج غرقت السفينة .
وقال من كان للحق فهو في الجملة معوم ومن كان الحق له فهو من الجملة مخصوص . وقال الغربة
سرّ التفريد من عين التوحيد . وقال اذا نطق السرّ بلسان التفريد من غير روية ثواب
ولامخافة عقاب فحسر السر بعد قبيله واخرس اللسان غلبة غليله فذاك تجريد التوحيد .

پس اگر خواهی که از افراد قسم دوم یعنی اهل شهود باشی ، مقام فقر وفاقه را اختیار
کن و از وجود عارضی خود خارج شو تا از ارباب شهود شوی ، زیرا کسیکه لذت از بلایا
ببرد دارای مقام فقر می باشد .

فقر دریای ابتلاآت و بلایا است و هر اندازه که مقام آن والا تر گردد بلایا افزون تر میگردد ؛
و چون انبیاء علیهم السلام دارای مقام فقر بیشتری بودند لذا گرفتاریهای آنها هم از همه بیشتر
بود ؛ حضرت رسول (ص) در این باره فرموده است : « شدیدترین بلایا متعلق به انبیاء است
و سپس مراحل ضعیف تر آن تعلق به آنهاست دارد که در صفات کمال نزدیکتر بانبیاء هستند »
با این تفاوت که ابتلاآت انبیاء ، سبب حجاب آنان نمیشود و مانع از مشاهده آنها نمیکرد
و نیز موجب انحراف ایشان از حق نمیباشد ، بخلاف غیر انبیاء که آنان ایمن از انحراف نیستند و
عافیت در حق آنها مجهول است زیرا مسافران دریائی فقر ، در خطر عظیم غرق شدن در بلایا
هستند مگر اینکه حق تعالی یار و مددکار آنها باشد . و علم کشتی دریای فقر است ، و کشتی
محتاج به چند چیز است : اول باد موافق تا بوسیله آن حرکت کند ، و آن نسیم ملایم اخلاص
است ؛ دوم لنگری که بهنگام توقف آنرا نگه میدارد و آن صدق است ؛ سوم ملوانی که کشتی
را تنظیم و راهبری نماید و آن خشیت است ، زیرا علم اگر توأم با خشیت باشد برفع عالم است ،
و بدون آن بضرر صاحب آن تمام میشود . و هنگامیکه سالک راه فقر ، سوار کشتی علم گردید
و مهبای حرکت در دریای بلایا گشت از سه حال خارج نیست : یا متسلی بعلم است یعنی
شهود مقامات و غایات ، اسباب تسلی خاطر او و موجب صبر و شکیبائی وی در مقابل بلایا و
عدم شکوه او میگردد ، و یا راضی به قضاء و مقدرات و ابتلاآت میشود که مخصوص محبین
و مقامی والا تر از صبر است ، زیرا از لوازم محبت راضی بودن محب بهر چیزی است که
محبوب در حق او روا میدارد ، و محب از جمیع افعال محبوب خوشنود و راضی است مگر
طرد و دور ساختن وی که بلائی مهلك و دردی جانگداز میباشد ، و سوم آنکه : هیچ دریائی
خالی از موج و ترس نیست و « وجد » بهنگام وزیدن بادهای محبت در دریای متلاطم بلایا
« امواج » آن دریا است ، پس وقتی که موج مذکور (که حقیقت آن یاد کردن محبوب و تازه
شدن عضه ها و سوختن نفس عاشق بآتش مفارقت معشوق است) برخاست کشتی نیم سوخته

وجود عارف غرق می‌گردد و بر طبق اراده حق به سر نوشتی که خدا خواسته است دچار میشود و دیگر نفس پرشکسته سوخته دل از نعمتها و نیز بلا یا لذت نمی‌برد (این حال، حال سوم است) . و استاد بزرگوار ... گوید : عالم منکی به نفس خویشتن است و عارف به پروردگار خود اعتماد دارد و محقق بغیر حق چیزی نمی‌بیند ، پس صاحب کشتی یعنی آن کسی که علم به نفس خود دارد دارای علم الیقین است ، و صاحب وجد حائز مقام حق الیقین میباشد ، و البته نسبت علم الیقین به حق الیقین نسبت عام بر خاص است، زیرا کسیکه دارای علم الیقین باشد و محب و مطیع حق است او در زمره همگان بوده و معرفت وی عمومیت دارد چونکه طاعت و محبت از لوازم جمیع بندگان خدا است ، ولی کسیکه حق تعالی محب و مرید او باشد چنین شخصی از خواص اولیاء خدا است . و مراد از عموم اوصافی است که دیگران هم بتوانند در آن صفتها اشتراك یابند ، ولی منظور از خصوص آنست که صفتی منحصر به فردی بوده و یا اوصافی اختصاص به افرادی مخصوص داشته باشد . و کسیکه دارای اینگونه صفتهای خاص گردید در این جهان غریب و تنها میباشد ، زیرا غربت (که انصاف با و صاف مباین و مفارق با صفات اهل این عالم است) حقیقت تفرید از عین توحید است ، چنانچه استاد محقق کبیر گوید : «حقیقت تفرید امتیاز پیدا نمودن فردی است به چیزیکه اشتراك دیگری در او صحیح نباشد » .

و هرگاه ندای باطن سالک به لسان تفرید بدون طمع ثواب و یا خوف عقابی گویا گردید (زیرا طمع در ثواب و خوف از عقاب متعلق به کسانی است که از نفسانیات پاك نشده باشند و هنگامی هم اسرار ، کشف می‌گردد که نفسانیتی در بین نباشد) و اسرار باطنی و حقایق معنوی (پس از ظهور خورشید توحید از افق تفرید) برای سالک کشف گردید و زبان او خاموش و الکن گشت (سالک در هر مقام و منزلی سخن از آن مقام و از مشاهدات خود در آن منزل می‌گوید اما وقتی که سلطان توحید بقلب او و مافی القلب او غلبه کرد و اسرار توحید مشهودتر گردید ، شاهد در مشهود خود فانی میشود و دیگر زبان و قدرت بیان از بین میرود ، چنانکه پیغمبر اکرم (ص) فرموده است: کسیکه خدا را شناخت زبان اولال میشود) و سوزش عشق وی افزونی یافت در اینحال سالک بمقام و مرتبه تجرید توحید رسیده است، زیرا تجرید فانی شدن شاهد در مشهود و ندیدن مشاهدات میباشد . و استاد بزرگ گوید : «نهایت تجرید رسیدن به مقامی است که نمیتوان بآن اشاره کرد و یا اثباتاً و نفیاً حکمی بر آن نمود، و احدی باین مقام نمیرسد مگر اینکه : از عالم قیودات خارج، و از وجود عاریتی اعراض، و بوجود حقیقی و معنوی پیوند شده، و به حیات جاوید و ابدی واصل گردد .

عن وجوده السري وملازمته له وجوده المعنوي وذلك سبب وجود الحيا فالصوف صوت
ينطق به لسان الحال بل موت معوي بوجب الغفلة والنسيان والموت الاختياري بلا حياة
للمواس إذا التصوف الحقيقي اعلان الاملاك التسانيه والتخلق بالخلق الكريمة الروحانية
فالصوف يرق بلع من عالم السموات لمواد النفوس ولهذا قيل للصوفي الصافي من نفسه الممتلئ
من ربه إذا التصوف علمه بالجلال فتعظم لان كل ما ظهر من حضرة الجلال تحت وبني والقهر
هو الجلال والغلبة والله غالب على امره ويطغى بالجلال تخبر عن حضرة الكمال لان السالك
في الجلال يستعد وفي الحال يستمد وفي الكمال يستبد فالصوف عيب من عين الحقيقة
بد المجموعا لان واردات الحق لا ياتي الا جملة واحدة مجموعة في القلب الذي هو من عالم الغيب
ظهر تأثيرها بعد وفي القلب وشهوده مفر وقاصار الجمع في القلب مشهودا والفرق في الظاهر
موجودا وهذا هو الالاف بحال اصل الكمال وسبيل بعضهم عن الصوف فقال اربعة اشياء
عيبك ولسانك وقلبك وهواك فالزم عيبك ان لا تنظر ما لا يحل والزم لسانك ان لا يتكلم
سوا الاما وافق الصواب والحق والزم قلبك ان لا يكون فيه غل ولا حقد على احد من المسلمين
والامر هو ان لا يهوي شيئا من الشر فعول هذا على الظاهر الذي هو بارسان الحكمة وسور
الباطن فالصوف "ظهار ملك للقلب في دولة العقل في زمن الصفا بتجريد عاكر الصدق
والوفا باخا ملك لسلطان الهوى ودولة النفوس الموجبة للعنا فالصوف كالريج العقيم
ما تنبت من شئ انت عليه الا جعلته كالريم ولهذا قيل الصوف تجريد التوحيد ثم ايتلو
الايتار ثم حسن العسرة ثم فهم السماع ثم ترك الاختيار ثم سرعة الوجد ثم الكشف عن الحواطر
ثم كثرة الاستغفار ثم ترك الانتساع ثم تحويم الادخار اذا التوكل نفى الروية الغيرة والاسباب
التأثيرية بالروية الحفية عند كشف الغطاء وملاحظة السوابق بين اليقين والعقل السليم
سراج العبودية والسراج محتاج الى زيت الشجرة المباركة والى نار المحبة والعقل نور تو قد
من شجرة مباركة من غير ان تمسه نار الحواس تنكشف الاشياء وله فاذا دخل السالك للعبودية
وانصف بها نور الحواس واشترقت ارض الحواس بنور المعرفة فنظر القلب بنور الاقبال وهو
السراج المنبسط عليه انفا فامده الحق بجلى الحيرة فصارت الناطق وهو العقل من ظلمة الحيرة
الناتية عن غرط الحب لا يعرف عبودية ولا يهتدى الى ربوبية لان نور البوديد سورت
باطنه الذي هو نور الربوبية فصارت تزيان في طوار الغيوب من غيب الى غيب ولهذا نطق لسان حال
بعض من تجلى بهذا المقام وقال "زدني بفرط الحب بك تحييرا وارحم حشاك بظلي هو ان تسعرا
واذا سالتك ان اراك حقيقة فاسمح ولا تجعل حواشي لن تراه قاله بعض السالكين رضى الله عنه
جل جنب الحق العزيز الاحمى ان تدركه الابصار فكيف البصائر فاقامهم في الحيرة فقالوا اردنا فيك
تحيرا اذ لا يحير الا بما يتجلى لهم فيطمعون ضبط ما لا ينضبط فيحارون فسوالهم في زيادة التحير
سوالهم في ادامة التجلي انتفى فسبحان من اخترق من شأ ومحمد من المنح ما لا في قوة الاجتهاد
لان المجتهد عاجز ما لم تسعفه العناية والمتوكل على الله عن توكله هو الذي لا يملك شيئا

وقال التصوف صوت [حیوة] بالاموت والموت بالاحیة [حیوة]. و قال التصوف اهلاک الاملاک ، و قال والتصوف برق محرق . و قال التصوف علم ظهر فقهر و بطن فخير . و قال التصوف عين بدامجموعاً و ظهر مفروقاً . و قال التصوف اظهار ملك باخفاء ملك . و قال التصوف كالريح العقيم ما تذر من شيء انت عليه الا جعلته كالريميم . و قال المتوكل نفی الرؤية با الرؤية . و قال العقل سراج العبودية فضاء [فصار] الناظر من ظلمة الحيرة لا يعرف عبودية ولا يهتدى الى ربوبية . و قال المتوكل الذي لا يملك شيئاً ...

تصوف (۱) تکلم بزبان حال است و مرگ و نابودی قوای باطنی در او نیست تا موجب غفلت و نسیان گردد ، و نیز تصوف مرگ اختیاری از حواس ظاهری است ، زیرا تصوف حقیقی فانی نمودن مملکت نفس و متخلق گشتن باخلاق کریمه روحانی است .

تصوف مانند برقی است که از عالم سرّ میدرخشد و نفس و جنود آنرا میسوزاند و بدینجهت گفته اند : صوفی کسی است که از انانیت نفس صاف گشته و از معارف پروردگار مملو شده باشد ، زیرا تصوف علمی است که با جلال حق ظاهر میشود و بر وجود سالک قاهر و غالب میگردد و هرچیزیکه از حضرت ذوالجلال ظاهر گردد اشیاء دیگر را محو و بکلی نابود میسازد و منظور مصنف از «قهر» هلاک و غلبه است چنانکه (در سوره یوسف آیه ۲۱) میفرماید : «خداوند غلبه کننده بر خواسته های خود میباشد» و نیز تصوف حالتی است که بسبب صفات جمال حق در باطن سالک پیدا میشود و از صفات کمال حق خبر میدهد ، زیرا سالک بسبب صفات جلال (۲) مستعد میشود و بسبب صفات جمال مدد میگیرد و در صفات کمال مؤید و جاوید میگردد .

تصوف چشمه است از چشمه های حقیقت که همه چیز در آن جمع است ، زیرا واردات قلبی عارف بطور جمع و دفعاً واحده از عالم غیب بر قلب سالک وارد میشود ، و لکن آثار او بعداً بطور متفرق و منفرد ظاهر میگردد یعنی بنحوی جمع مشهود قلب میشود و انفرادی در خارج ظاهر میگردد ؛ و همین هم مناسب شأن اهل کمال و لایق بحال آنان می باشد . و از بعض اهل معنی پرسیدند تصوف چیست ؟ فرمود : تصوف عبارت از چشمان و زبان و قلب و هوای تواست ، پس مواظب چشمانت باش که به نامحرم نگاه نکند ، و مراقب زبانت باش تا بجز حق چیزی نگوید ، و قلبت را نگاهدار که حقد و کینه هیچ مسلمانی در آن نباشد ، و هوای نفست را کنترل نما که کارهای زشت و امور شر را طلب نکند . بنابراین ظواهر خود را که بمنزله بیمارستان حکمت واقعی و دیوار حفاظ باطن انسانی است اصلاح نما و در مراقبت و حفاظت اعضاء چهارگانه مذکور کوشا باش .

تصوف اظهار سلطنت قلبی است در دولت عقل و در روزگار صفا بپایاده کردن لشگرهائی از صدق و وفا ، و همچنین اخفاء و از بین بردن سلطان هوی و دولت نفس است که موجب رنج و گرفتاریهای بیشمار میباشد .

تصوف باد عقیم کننده ای است که بهر چیزی از هستی و جنود نفس بوزد آنرا نابود و هلاک میکند و از این لحاظ است که گفته اند : «تصوف تجرید و خالص نمودن توحید و ایثار در ایثار و حسن معاشرت با بندگان خدا و درک سماع (۳) و ترك اختیار و سرعت در وجد و طرب و پی بردن به خاطرات قلبی (چیزهایی که بقلب خطور میکند) و استغفار بسیار و زیاده روی

نکردن در خوردن و آشامیدن و همچنین ذخیره نکردن اموال و جیفه دنیوی میباشد» زیرا تو کل اعتماد نمودن بغیر خدا و مؤثر ندانستن اسباب ظاهریه و ندیدن آنها است و همه‌ی این آثار ، بارویت واقعیات بهنگام کشف حجابها با در نظر گرفتن سوابق سلوك انجام میگيرد و موجب عین‌الیقین خواهد بود .

عقل سالم چراغ بندگی است و چون چراغ محتاج به روغن و آتش است لذا روغن آن شجره مبارکه (علم) و روشن کننده آن عشق و محبت است ، پس بنابراین عقل نوری است که از شجره مبارکه (علم یا توحید) افروخته میگردد بدون اینکه آتش حواس ظاهری (اوصاف رذیله) او را مس نموده و یا برخورد باو بنماید ، و در اینحال حقایق تمام اشیاء بسبب نور و برای آن کشف میشود ، و هرگاه سالک بمرتبه عبودیت قدم نهاد و متصف بدان مقام گردید همگی اعضاء و جوارح او نورانی میشود ، و جملگی حواس ظاهری و باطنی وی بنور معرفت روشن میگردد، و قلب او هم به نور عقل درک حقایق اشیاء را مینماید . و در این هنگام حق تعالی بانجلیاتی که موجب حیرت عبد است به او تجلی میکند، و عقل در ظلمت حیرت که ناشی از فرط محبت است متحیر میمانند و راه بندگی را گم میکند و نور عبودیت بانور ربوبیت توأم گردیده موجب سیر و ترقی باطوار عالم غیب میگردد ، و لذا یکی از بزرگان که باین مقام شامخ رسیده است گفته : «خدای من روز بروز با آتش عشقت به حیرتم بیفزای و به قلب و باطن من که به نار محبت میسوزد ترحمی بفرما و وقتی که درخواست دیدار ترا میکنم با جواب «لن ترانی» مرا رد نمایی و بمن جودی کن و مرا بیخشی» .

(ارنی بگوید آنکس که ترانیده باشد تو که بامنی همیشه دگر این چه لن ترانی است) و بعضی از عرفا نیز گفته : «مقام شامخ حق بالاتر است از اینکه چشم باطن او را درک کند تا چهره رسد باینکه چشم ظاهری او را ببیند

(به بینندگان آفریننده را نبینی مر نجان دو بیننده را)

و خداوند اولیاء خود را همیشه در مقام حیرت نگه میدارد و آنان هم در خواست مزید حیرت مینمایند ، زیرا حیرت نتیجه تجلیات الهی است ، و هر روز و ساعتی میخواهند تجلی تازه را از حق دریابند، و درخواست زیادتیی حیرت ، موجب زیادتیی تجلیات پروردگار و ادامه آن میباشد» پس منزله است خدائی که تخصیص میدهد بندگان خود را به کرامت‌ها و موهبت‌هایی که رسیدن بآنها از قدرت و اجتهاد همه کس خارج است ، زیرا هراجهاد کننده‌ای تا عنایت حق شامل حال او نشود عاجز و ناتوان است .

(۱) بعضی از معانی تصوف در پاورقی صفحه ۶۹۸ گذشت ؛ (۲) صفات جلال راضفات سلبیه و صفات جمال را صفات ثبوتیه گویند ؛ (۳) سماع یکی از حالات اهل عرفان است که شرح آن در صفحه ۴۵۴ بعد گذشت .

البتة لأنه ساقط الاختيار والتدبير لا اعتماد على المقدور بل على علاقة بشئ ولا يملكه شئ
 غير سيده لأنه عبد مر فاما هو ولا ارادة ولا اختيار اعلم ان شرط الفقير المتوكل ان يقطع اسباب
 العلابق مطلقا فالفقير الخالص الذي افتخر به اهل الحرمين اقتدا بامام الرسل على التحقيق هو
 الذي لا يفتي عليه اي على الواحد منهم من موافقة الحق في الصفات التي جعلها الله تعالى له
 مرقاة ومعراجا الى معرفته تعالى في حقيقة فقره الذاتي الالهيا بتداسمه من اسمه
 لتحقيقه بعبوديته وفقره ولا يصح حقيقة الفقر الا بالغبية عن الفقر والاكت غنيا بفقرك
 وسيل بعضهم عن الفقر فقال هو كما اخبر الله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شئ وقال بعض
 الاساذين رضي الله عنه انك لن تكون بوصف الفقر حتى تفقر مما سوى الله تعالى ويدخل فيه
 جميع الاغيار والانوار والمقامات والاحوال والمعارف والاسرار والدينا والاخرة والغير الظاهر
 والباطن وكل ذلك امتداد ومجبه الاضداد غريبة عن الوطن الحقيقي حاضرة في موطن التركيب
 النفساني ووحشة للقلوب حاضرة في سجن القصر الطبيعي ومخالفة الروح وخمان الروح تريد
 اللعوق بالبقاء هو عالمها الاصلي والنفس تريد الاحوال والاحوال لا يبقا لها والوقوف معها حجاب
 فبين لك بهذا ان الاضداد مخالفة الروح والصد وهو الطبيعة البائية معانيه لعانيك القاطرة
 الملهمة عدو الروح الذي هو سر من اسواره تعالى ولهذا نطق لسان بعضهم بالخيمه لك وقال النفس
 ياتي بها الروح يجاذبك الي الطور والى ملناسها والبيعة يجاذبك الى الفقر والحاجة والى الاستعلاء
 الشهوات وملناسها فاياك واقتدارها عليك وان طرحت زمام طاعتك الى نفسك سمت بك
 الي حيث وتبتك السفيه وجاوزت بك الي العوالي التي هي مناسبة لها وملت بك الي منفسها
 وغايتها فحوت وقرت وصرت الي الخلل الشريف وان انت ازويت عن رشك وملت الي غيك
 وطاوعت شهوتك وانخرت الي طبيعتك وتجنبت مقصودك وحررت عن طريقك جذبتك الي علمها
 وقادتك الي مرادها وطلبتك بارتكاب الالهو المضل والانغال الموبقة الشينة وليت في عالم التقاؤ
 ولهذا قال الضد المنبه عليه انما رسول الموت الي القلوب والاذعان وسبب لموتها كان نور
 المعرفة والايمان سبب لحياتها والروح رسول الحياة لها فاذا حيي القلب بنور المعرفة توجه الي حصة
 الربوبية لان العوز تطلب حقايقها للفتويه مصاحبة الاشكال وفي جمع شكل والشكل الاعظم
 الانساني من نعيم الجنة لان منشأه من نور والجسم دار غزوته وسجنه واما كونه وصفه الاستلاء
 بالاعظم لان ما من حقيقة من حقائق العالم العلوي الملكي والملكوتي والعالم السفلي الا وفي الانسان
 حقيقة تاتلها وتشاكلها والى هذا المعنى اشار الامام رضى الله عنه بقوله وتزعم انك جزء
 لحيث وفيك انطوي العالم الاكبر فادم جلت جسم وروح ولما كان الشئ في نفسه لا يشتمل
 وكان ادم عليه السلام في الجنة واحدا لا تطير له في شكله فطلب شكلا يماثل شكله لان ادم عليه
 السلام كان في الجنة منعما مسرورا فطلب الشكل الاعظم وهو ما كان على شكله ليكون
 مراة له ليكمل النعيم لان الوحدة لا يقتضي كمال النعيم فالجسم يطلب ما شاكله وماثلته من الصورة
 الادمية والروح يطلب ما شاكله وماثلته من الصورة العنصرية الانسانية والصورة الادمية جسم

ولا يملكه شيء. وقال الفقر الخالص الذي لا يبقى عليه من موافقة الحق في حقيقة فقره الا مباينة اسمه. وقال محبة الاضداد غربة حاضرة ووحشة حاضرة ومخالفة الروح. وقال الضد عدو الروح. وقال الضد رسول الموت. وقال مصاحبة الاشكال الاعظم من نعيم الجنة لان آدم عليه السلام كان في الجنة منعماً مسروراً فطلب الشكل .

... متوكل واقعی بر خدا کسی است که خود را ابدأ مالک چیزی نداند ، و به لحاظ اعتماد بر مقدرات الهی و خواسته های حق ، اختیاری از خود نداشته و تدبیری از خویش نشان ندهد و همچنین علاقمند به چیزی نبوده و نیز هیچ چیز به غیر مولای او (پروردگار) مؤثر در وی نباشد زیرا که او عبد صرف است و صاحب اختیار و اراده ای نبوده و بندگی او هم از روی هوای نفس نمیباشد، چون شرط اول فقیر متوکل آنست که از همه ی اسباب و علایق دنیوی قطع علاقه نماید ؛ بنابراین فقر [فقیر] حقیقی و خالص که اهل طریقت به پیروی از افضل پیامبران (که فرمود : الفقر فخری) افتخار بدو مینمایند آنست : که بین فقیر و خداوند لایزال از لحاظ اطاعت او از حق و تخلق وی با خلاق ربوبی که موجب ترقی و عروج به معرفت پروردگار است ، هیچ فرقی جز اختلاف در يك اسم که او غنی مطلق است و این فقیر ذاتی است نباشد ، زیرا تحقق عبودیت عبد، به نیازمندی و فقر او است، و حقیقت فقر هم به بی توجهی به فقر است و الا خود فقر سبب غنای شخص فقیر خواهد بود . از بعض بزرگان پرسیدند فقر چیست ؟ فرمود فقر آنست که خداوند متعال در قرآن مجید (سوره نحل آیه ۷۵) فرموده : «بنده فقیر کسی است که به هیچ چیزی قادر نباشد» و یکی از اساتید بزرگ در این زمینه فرموده است : «به صفت فقر نتوان متصف گشت مگر به بی نیازی از جمیع ماسوی الله ، و مقصود از ماسوی الله عموم موجودات و انوار و مقامات و حالات و معارف و اسرار و نعمت های دنیا و آخرت و نعم ظاهری و باطنی است که همه ی اینها اضداد ، و منافی با خلوص و توجه به حق و یکتا پرستی است و از تمام آنها باید صرف نظر نمود ، زیرا محبت به اضداد (ماسوی الله) انسان را از مقصد اصلی دور ، و به منزلگاه رذایل نفسانی نزدیک میکند و بعلاوه موجب استیحاş قلب و مخالفت روح و مسجون شدن آن در سجن طبیعت میگردد ، زیرا روح طالب الحاق به عالم بقاء و موطن اصلی خود بوده ، و بالعکس نفس طالب حالات جسمانی و لذائذی است که ثبات و بقائی نداشته و پای بند بودن بدانش سبب حجاب سالک میباشد، و از بیان مطالب مزبور معنی کلام مصنف معلوم شد که فرمود : «محبت اضداد ... مخالفت روح است» . و ضد که طبیعت مخالف و مباین با اوصاف روحانی است دشمن روح میباشد، و روح سری است از اسرار الهی . و بدینجهت یکی از بزرگان علم عرفان در مقام نصیحت فرموده : «روح، تو را به عالم علوی و به چیزهائی که مناسب آن عالم است (از اعمال و اوصاف) میکشاند و طبیعت ترا بسوی فقر و بیچارگی و استعمال

شهوات و چیزهایی که سبب دور شدن از عوالم روحانی است میرد . پس بر حذر باش که طبیعت نفسانی بر تو مسلط نشود و زمام اختیار را از تو باز نستاند . و هرگاه زمام اختیار را بدست روح بدی ترا بمقام و موطن اصلی شامخ خود میرساند و در عوالم علوی که مناسب روح است جای میدهد و منصب اصلی و غایت حقیقی را نصیب تو میگرداند ، و از شر " نفس نجات یافته و رستگار میگردی و در اینحال به درجات عالیه انسانی نائل خواهی گشت ، و بالعکس اگر بعالم پستی گرائیدی و بضلالت و گمراهی میل کردی و اطاعت از نفس و شهوات نمودی و بسوی طبیعت پست منحرف گشتی و از مقصد اصلی دور شدی و از راه صحیح بکنار رفتی ، نفس ترا بسوی مرادومشتهیات خود میکشاند و به ارتکاب هوای و هوس و اعمالی که موجب ضلالت و گمراهی است و امیدارد و در عالم شقاوت مغلط خواهی شد ؛ و بهمین مناسبت مصنف علاوه بر تعاریفی که قبلاً برای ضد نمود فرموده : «ضد رسول موت است» بسوی قلوب و اذهان ، و سبب مرگ و کشته شدن دلها است ، همچنانکه نور معرفت و ایمان بحق، سبب حیات قلوب میباشد . و بالعکس روح رسول حیات است مرقاب را . و هنگامیکه قلب به نور معرفت ، حیات پیدا کرد بمحضر ربوبی پرواز میکند و تحقق به حقایق معنویه خود را میطلبد زیرا هر صورتی را واقعیتی است که این صورت طالب اتصال به آن واقعیت میباشد .

مصاحبت و همنشینی با آدمی که شکل اعظم الهی است از نعمتهای بهشتی است زیرا حقیقت و مبدء پیدایش انسانی از لطائف بهشتی است و عوالم جسم و جسمانیات نسبت به روح انسان غریب و مانند زندانی برای روح میباشد . و اما اینکه مصنف از آدمی به شکل اعظم تعبیر نمود برای آنست که از جمیع حقایق عالم علوی و سفلی و ملکی و ملاکوتی نمونه در وجود انسان نهفته شده . چنانکه حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام فرموده :

«ای انسان تو گمان میکنی که جسم کوچکی هستی؛ و حال اینکه در وجود تو از همه عوالم مادی و معنوی نمونه هست»

و با الجمله چون آدم، موجودی مرکب از جسم و روح ولی فرد بود، و شیء واحد به تنهایی نمیتواند راه تکامل و ترقی را بیابد و وحدت در غیر حق نیز مقتضی نیل به نعمت کامله نیست لذا با آنکه حضرت آدم در بهشت متنعم و مسرور بود ولی چون تنها و همانندی نداشت بدینجهت برای خود درخواست نظیر و همشکلی نمود ، تا از مماثل خود که به مانند آینه است کسب فیض نموده و بوسیله او موجبات تکمیل خود و نیل بمقصد اعلا را فراهم نماید . بنابراین جسم مادی همیشه طالب مشاکل صورت صوری خود ، و روح علوی خواهان مماثل صورت معنوی انسانی می باشد .

وروح كما تقدم هذا من حيث الجملة ومن حيث التفصيل قال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه
 في سبع الجسدية والحس، والنفس، والعقل، والقلب، والفؤاد والروح، انتهى والصورة الانسانية
 من حيث الجملة ذات وصفات تجلت عن اسرار الوجوب وصفات النفس لذاته بحفايت الوجوب وقال
 الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه فان ادنيه عالم روافقه وحقيقته الا ولها من الانسانية ذات
 وصفات وحقيقة فاذا تنزلت السوابق في الواحق وطابقت الحقايق والدقائق وانتهى حجاب الوهم
 والخيال وصدق الحال على المال لان من ارتفع عن عين بصيرته غطا الوهم والخيال شهد الحق عيانا
 اذ المشاهدة روية بلا وصف لانه ليس في المشاهدة احاطة يتعرض الحكم لما توقف وقال الاستاذ
 المحقق الكبير رضي الله عنه المشاهدة روية الصديق بمن خبر الصادق في صورة كونه فالروية لا تقبث
 الانقياد فمن لم يره قد رآه معناه من لم يره بنفسه فقد رآه بالروية لا يصح الانقياد
 عنه والفناء نتيجة المراقبة والمراقبة حفظ علم المشاهدة عند الاطلاع على الغيوب وفائدة
 ذكر هذا التعريف لتعلم ان مقام المراقبة دون مقام المشاهدة قال عليه الصلاة والسلام
 الاحسان ان تقبل الله كانك تراه اشارة الي دور المراقبة اذ هي حذر تمنع صاحبه من الغفلة
 عن ملحوظه ثم قال صلى الله عليه وسلم فان لم تكن اشارة الي فانيك عنك به تراه اشارة الي مقام المشاهدة
 فمقام المراقبة مستلزم مقام الكشف والاطلاع على الغيوب ومقام الكشف مستلزم مقام
 الفناء والفناء مستلزم المشاهدة فعلم المشاهدة غير نفس المشاهدة والناس في هذا الامر على
 ضربين مرید حافظ لوقته وورده لان المرید هو السالك المستدي الذي يرى له وجودا وغلا
 ومراد محفوظ عليه اوقاته واحواله قال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه المراد هو ملحوظ
 باعين العناية الالهية فيستغنى فيها بجايته عن الغنى المنسوب الي القدرة الحادثة فالمرید
 طالب للقائمات والاحوال مبین لما ولا هو لما بالعلم والمراد مطالب مصون لان يد العناية
 والمخط لخطئته من نفسه والقته في حضرة لم يخطئه على بال ولها كان مصونا لانه مسعوف
 معان والمرید عمل فعلا العبادة والطاعة فوجد نتيجة لها واما الاحوال نتائج الاما
 والمراد وجد ما تحقق بمعلومه شهودا وجودا فعلم بما علم فعله الاستقامة بحسب
 مقامه للغاية وقال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه الاستقامة رسوخ القدم على الصراط
 الذي ينتهي اليه الحق وصاحب هذا الموطن من الغايين وحقيقة الاستدراج بالدرجة
 في الاحوال مع التلذذ بها والوقوف معها والمكر المبالغين في الحقيقة مع اعمال المراتب
 وسلوك الشريعة لان كل شريعة بلا حقيقة عا طله وكل حقيقة بلا شريعة با طله فحركات
 الطواهر توجب حركات البواطن وسبيل بن رينا رضي الله عنه من شهد العرف الحق قال
 اذا بدا الشاهد وفي الشواهد وذهب الهواس واضمحلت الاحسان فبالت شعري هل بقي لهذا
 العارف المشاهد حركة او سكون لا والله اذا الحركة من المشاهدة شرك اذ مقام المشاهدة
 يقتضي اليقظة والسكون والحركة لا تنشا الا عن وجود متحرك ومن منا وقع الشرك الحق
 فالعارف عزيز في امله اي في عوالمه لان الغربة عندهم يطلق بازا مفارقة الوطن في طلب المقود

وقال المشاهدة رؤية بلاوصف . وقال المراقبة حفظ علم المشاهدة . وقال الناس في هذا الامر على ضربين مرید حافظ و مراد محفوظ ، فالمرید طالب مبين و المراد مطلوب مصون ، والمرید عمل فوجد ، والمراد وجد فعمل . وقال حقيقة الاستدراج للدارجين والمكر للبالغين . وقال الحركة من المشاهدة شرك .

پس بطور اجمال معلوم شد که صورت ظاهریه آدمی مرکب از جسم و روح میباشد ، ولی استاد بزرگ ... در مقام تفصیل گوید : «انسان مرکب از هفت جزء است : جسم ، حس ، نفس ، عقل ، قلب ، فؤاد و روح» و بنا بر این صورت انسانیت مرکب از ذات و صفاتی است که اوصاف آن از عوالم علوی تنزل نموده و کشف از وجود صفات مذکور در مبدء المبادی مینماید ، و باز استاد بزرگ ... در این مقام گوید : «هیچ حقیقت وافق و عالمی از عوالم آدمیت نیست مگر اینکه از ذات و صفات و حقایق انسانیت نمونه ای در آن نهفته شده ، تا بهنگام تنزل روح از عوالم علوی و جای گزینی آن به عالم سفلی تطابق بین این دو عالم بوده باشد ، و موقعیکه حجاب وهم و خیال از انسان برداشته شد این مطابقت را درک میکند ، زیرا کسیکه پرده وهم و خیال از جلوی چشم بصیرت او برداشته شود اوحی را بالعیان مشاهده خواهد نمود» .

و بدیهی است که مشاهده در اینگونه امور ، درک محض و رؤیت خالص است بدون اینکه بتوان آنرا تعریف و یا توصیف نمود ، چرن در مشاهده فقط مشهود ، مجعلاً درک میشود و مانند احاطه علمی نیست که بشود تمام صفات و خصوصیات آنرا درک کرد و سپس محکوم با حکام و یا توصیفاتی نمود . و استاد بزرگوار ... در اینجا نیز گوید : «مشاهده، عبارت از دیدن صدیق است عین خبر صادق را بهمان وجود و کیفیت و شکلی که هست» (مقصود از صدیق شخص مؤمن و منظور از صادق پیغمبر (امام است) . و رؤیت حقیقی محقق نمیشود مگر بانفی رؤیت معمولی ، پس کسیکه معبود خود را با چشم ظاهری نبیند، قهراً او را با چشم باطن مشاهده خواهد نمود، و همچنین اگر کسی محبوب خویش را شخصاً نتواند ببیند حتماً ویرا با واسطه تواند دید ، زیرا رؤیت حقیقی صحیح نیست مگر اینکه بیننده از خودیت خود فانی شده و خویش را فدای محبوبی که عشق دیدار او را دارد بنماید ، و فانی مذکور هم در نتیجه مراقبه حاصل میگردد .

و مراقبه ، حفاظت و نگهداری اسرار علمی مشاهده است که بهنگام کشف مغیبات ظاهر میگردد ؛ و از تعریفی که مصنف برای مراقبه نمود معلوم میشود که مقام راقبه پائین تر از مقام مشاهده میباشد چنانچه رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم فرموده : «احسان عبادت کردن عبد است خدای را بنحوی که گویا عبد معبود خویش را می بیند» که مقصود از این جمله اشاره به دوام مراقبت است، زیرا کسیکه معبود خود را مشاهده کند، بناچار در مقام مراقبه و حفظ آداب مشاهده خواهد بود که در نتیجه، از غفلت بدور است . و سپس حضرت میفرماید : «اگر تو خدا و معبود خود را نمی بینی بدانکه او تو را می بیند ، و این جمله نیز اشاره بمقام مشاهده میباشد» بنا بر این مقام مراقبه مستلزم مقام کشف و اطلاع بر مغیبات است ، و مقام کشف مستلزم مقام فنا میباشد ، و فنا نیز مستلزم مقام مشاهده خواهد بود و نتیجه اینکه : علم بر مشاهده غیر از خود مشاهده می باشد و همیشه بعد از آن حاصل میگردد .

و مردم در مقام مراقبه بر دو قسمتند : یکی سالک مبتدی است که از او تعبیر به مریدی شود ولی مریدی که حافظ بر اوقات و اوراد و اذکار خود بوده باشد ؛ و دیگر مرادی که اوقات و احوال

او مضبوط و محفوظ است ، و این نوع مراقبه در نهایت سلوک سالک پیدا میشود ، چنانچه اولی در بدایت حال است . استاد بزرگ ... در این زمینه گوید : «مراد کسی است که مورد عنایت خاص الهی واقع شده باشد و در مشاهدات و معاینات خود احتیاج به کمک های خارجی و امور حادث نداشته باشد» (چون همی این مراحل قبلاً در علم ازلی حق گذشته است) .

مرید ، طالب حالات و مقامات است و باید آنها را بوسیله علوم ظاهری کسب نماید ، ولی مراد کسی است که او مطلوب حق است و در حفظ و عنایت او دست غیبی در کار میباشد ، و خداوند همیشه حافظ او است و ویرا از فتنه های نفس نگه میدارد و او را به مرتبه میرساند که هرگز بقلب او خطور نکرده ، و طبیعتاً از آفات راهزنان مصون و محفوظ بوده و همیشه مقضی المرام خواهد بود . مرید کسی است که ابتدا عمل به طاعات و عبادات کرده و سپس به نتایج اعمال که احوال است مبرسد ، زیرا احوال نتیجه اعمال است ؛ و لکن مراد قبلاً بمقام کشف و شهود رسیده و سپس حالات مکشوفه ، او را وادار باعمال میکند ، پس اعمال مراد برای کسب حالات و مشاهدات نیست بلکه برای استقامت و ادای وظائف مقام میباشد . استاد محقق کبیر ... گفته : «استقامت عبارت از ثبات قدم در راه بندگی که موجب وصول به حق است می باشد و صاحب این مقام (استقامت) در زمره فائزین و «مراد» خواهد بود .

حقیقت استدراج که نوعی مکر است متعلق باشخاص مبتدی است که در حال طی مدارج کمال و احوال هستند و از پیمودن درجات و نبل بمقامات لذت میبرند و بتصور اینکه اصل بحقیقت گشته ، اکتفا به همان حالات مینمایند ، در صورتیکه سالک راه حق نباید اکتفا به درجه خاصی نموده و متوقف در یک مقام باشد . و مکر که مرتبه بالاتری از استدراج است مربوط به واصلین از سالکینی است که بواسطه وصول بحق و حقیقت اهمال در انجام تکالیف شرعیه مینمایند ، بتصور اینکه احکام ظاهر شرع انور مخصوص عوام و مبتدیان است نه خاصان به درگاه حق در صورتیکه شریعت بدون حقیقت بی ثمر ، و حقیقت بدون شریعت باطل است . از ابن دینار (۱) پرسیدند که عارف چه وقت خدا را مشاهده می کند ؟ گفت : «وقتیکه شاهد حقیقی آشکار گردید ، و مشاهدات صوری ناپودگشت ، و توجه بمشاهده از بین رفت ، و حواس و احساسات سالک از کار افتاده بدیهی است که در چنین حال دیگر عارفی باقی نماند تا حرکت و سکونی داشته باشد ، زیرا حرکت برای سالکی که بمقام مشاهده رسیده باشد شرك است ؛ و چون مقام مشاهده مقتضی بهت و تحیر و فنای محض است و از طرفی حرکت ، نمودار اظهار وجود و خودیت میباشد لذا خویشتن بینی های مزبور موجب شرك خفی است .

و باید دانست که عارف در وطن خویش یعنی در جمیع عوالم و مقامات دنیوی غریب است ، زیرا دائماً از هر عالمی که هست حرکت میکند تا به مقصود برسد و غربت هم در اصطلاح عرفا ، دور شدن از وطن مألوف برای جستجو و طلب مقصود است ...

(۱) در کتب تراجم ، دو نفر مکنی به ابن دینار ذکر شده : یکی ابن دینار همدانی که فقیهی شافعی بوده ، و او را ست کتاب الشروط در حدود هزار ورقه (لغت نامه آ- ابوسعید ، ص ۳۱۰) ، دیگر مالک بن دینار بصری که عالمی زاهد و قانع و متقی بوده و همواره از دستمزد کتابت قرآن مجید امرار معاش میکرد ، و مناقب بسیاری داشته است ... و بسال (۱۳۱ق) در بصره در گذشته (ریحانة الادب ج ۵ ص ۳۴۴) .

فالغربة الحقيقية موافقة لاسم المجازي الاسم الحقيقي لان الانسان في هذا الوطن غريب
 حقيقة ولكنه لما تراكمت عليه الغفلات حجب عن شهود غيبته واتخذ وطنا فافانته من سنة الغفلة
 بداعي الحق فزمن نفسه ووطنه الى موطنه فاندثر عقله وغاب عن نفسه ومعرفة لان الغربة
 الحقيقية المتعلقة باهل الكمال في المعرفة هي غربة عن الحق من الدهش عن المعرفة والروح بالنفوس
 الى الطاعات والمعاملات شريك لعدو الاخلاص والتخلص من علل الالتفات فالطاعة مادة
 تالفها النفوس والصبر عليها عند عمل ثقلها على النفوس لما تهمس بالخاطر ارادة لان الارادة دون
 الحاجس وفوق الحر والعزم والشكر فيها اي في حال تلبسه بالفعل المتعارن للنية استزادة
 لان الشكر الاعتراف بالنعمة والعمل بما يقتضي المزهد وهو علم الهداية الذي هو طريق المعرفة اذ المودة
 وجد التفصيل وجدا ضروريا يجده من نفسه يفصل به بين المجاز والحقيقة او بين حضرة التباس
 وحضرة الحقيقة والوحد الحقيقي فتقد الموجدات الحسية والمركبانية ووجود المفقودات
 بعد هلاك الممكنات ونفخ اسرافيل المعرفة في الصور القابلة للحياة بالتجليات اذ ليس بين الخلق
 والقيامة سوا كات معنوية او حسيه الا نفس واحد فان كان المراد المعنوية فذاك النفس
 هو الذي يصعد عند المعايين وقال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه غايته ما تحقق حاكمة الذات
 التي لا يصح مع وجودها كون الغير فالعارف المحقق يحتم له بالشهادة كذا كذا امره ويقوم نيافته كذا كذا
 مره لا كذا عاين مات وليس بعد الموت الا الحياة ولهذا المعنى شاو بعض المحققين بقوله
 اموت اذا ذكرتك ثم احبي فكلما احبي عليك وكراموت وان كانت القيامة الحسية فذاك النفس
 هو الذي وعدنا الحق به عند قوله تعالى ثم نخرج فيه اخري فاذا امرت بيا ينظرون وامسا فابده
 ذكر الشيخ ذلك فلينبهك على كمال قدرته في حمل عجزك وضعفك فيكون ابد بالواقعة ماش
 على الصراط المستقيم اذ الناس على متن الصراط واقفون وهم لا يشعرون فمن وقف
 للاستقامة مشى سوي على صراط مستقيم ومن خذل الكتب على وجهه في نار الطبيعة واسرته اعوان
 الشهوات وصار في ظلمات لا يكاد يخرج من الهلكات والبلا تجربة الحق لبعاده المخصوصين ليرى به
 عموم العباد ويعرفهم قدر النعمة وهو لا البلاء عندهم عين النعيم وهذا مختص بالمعصومين واما غيرهم
 فالبلاء في حقهم اختبار ليميز الله تعالى به الغيبيث من الطيب والناس من حيث العموم في هذا
 لا مرطبات ثلاث بعضها فوق بعض فالطبقة الاولى اهل الجهد والرياضة وهو لاهم اول
 المقامات لان حالهم الصبر على مراده والطبقة الثانية اهل الحفظ والسياسة وهو لاهم اوسط
 المقامات لان حالهم الرعي بمراده والطبقة الثالثة اهل الحق والعناية وهو لاهم اعلا المقامات
 لانهم بمراده فهم السعدا الظرفا الذين اطلعهم الله على السور المكتوم وكشف عنهم حجاب العقول
 والنفوس والادهام والظنون اذ الظريف الكيس هو الذي تخلق بكاره الاطلاق السفيه وتجب
 سفاسقها الرديه ولهذا هو عا الحق روي الطبراني عن ابي عبيدة الخولاني قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله انية في ارضه وانيتته في ارضه قلوب عباده الصالحين واجبها
 اليه اليها وارحمها واصفاها وارفعها والحق هو ما وجب على العبد من الاحكام والطاعات وما رجه الحق

وقال : الغربة موافقة الاسم . و قال التروّح الى الطاعات شرك . و قال الطاعة عادة ، والصبر عليها ارادة ، والشكر فيها استزادة . وقال المعرفة و جد التفصيل . و قال الوجد فقد الموجودات و وجود المفقودات . و قال ليس بين الخلق والقيامة الانفس . و قال الناس على متن الصراط واقفون وهم لا يشعرون . و قال البلاء تجربة الحق . و قال الناس في هذا الامر طبقات ثلاث : فالطبقة الاولى اهل الجهد والرياضة ، والطبقة الثانية اهل الحفظ والسياسة ، والطبقة الثالثة اهل الحق والعناية . و قال الظريف وعاء الحق .

... پس غربت حقیقی موافقت و مطابقت اسم (تعریف) مجازی است مر، اسم (توصیف) حقیقی را ، زیرا انسان واقعاً درد دنیا غریب است ، اما چون پرده های متراکم غفلت حجابی برای درك این معنی گشته ، لذا آدمی غربت خود را فراموش کرده و دنیا را وطن خویش اتخاذ نموده است ، اما هنگامیکه به دعوت حق از خواب غفلت بیدار شد ، از نفس و وطن ظاهری خود فرار کرده و به موطن اصلی خود (عوالم روحانی) پناه می برد ، و اینحال موجب دهشت قلب و غفلت از نفس و معرفت نفس میگردد ، زیرا غربت حقیقی نسبت به اهل کمال و معرفت ، دور بودن از حق و برکنار بودن از شناسائی حق است .

لذت بردن عارف از طاعات و عبادات خویش شرك است ، زیرا در اثر توجه به اعمال ، اخلاص که شرط اولیه طاعات است از بین رفته و عبادات برای عارف جنبه عادت پیدا میکند و موجب الفت و مؤانست نفس وی با آن طاعات میگردد ، و اگر احیاناً چنین عبادت و اطاعتی بر نفس انسان سنگین آید و بجا آوردن آن مشقت داشته باشد و مع ذلك عارف آنرا انجام دهد ، بجهت اراده او است ، یعنی انجام دهنده بسبب وجود اراده ، آن اعمال را انجام میدهد ، و مقام اراده پائین تر ازها جس (خطور) و بالاتر از همت و عزم می باشد ؛ و اگر با وجود اراده اتیان این اعمال ، حالت شکر هم در موقع عمل داشته باشد ، موجب مزید توفیق بر آن اعمال خواهد بود ، زیرا شکر عبارت از اعتراف نمودن به نعمتهای الهی است و سبب یادی آنها می باشد و عمل نمودن باینگونه امور موجب هدایتی است که این هدایت نیز طریق معرفت خداوند میباشد ، زیرا معرفت عبارت از درك حقایق اشیاء است بطور تفصیل ، بنحوی که حقیقت از مجاز و واقعیت از اشتباه شناخته شود .

و جد حقیقی محو نمودن علائق جسمانی و یافتن صفات روحانی است که انسان از علایق عوالم سفلی و ملکی خارج گشته و اتصال به عوالم علوی و ملکوتی پیدا کند ، و اینحال پس از نابود شدن ممکنات (عالم دنیا) و دیدن اسرافیل در صورت معرفت که موجب تجلیات حیات بخش دوستان مورد لطف خداوند است حاصل میشود ، چون بین انسان و قیامت فاصله ای بیش از يك نفس نیست خواه قیامت معنوی باشد یا قیامت حسی ، و اگر منظور از قیامت ، قیامت معنوی باشد آن يك نفس عبارت از لحظه ای تحول عارف و تکامل نفس او است بهنگام شهود انوار حق . و استاد محقق کبیر ... در این مقام گوید : «حقیقت قیامت عبارت از احاطه ذات و نفس سالک است بر حقایق که فاقد آنها بوده » پس عارف محقق کسی است که ابتدا مشاهدات و حقایق بر او حاصل میشود و سپس و بلافاصله قیامت او بر پا میگردد .

و هر چه مشاهدات و معاینات عارف تکرار گردد ، قیامت و بهم بهمان منوال تکرار خواهد شد ، زیرا هر معاینه و مشاهده سبب موت ، و هر موتی هم قیامت و در نتیجه حیاتی تازه بدنال دارد و یکی از محققین در این مورد سروده است :

«خدای من ، هر وقت تو را یاد میکنم بمیرم پس چقدر بسبب این کار زنده گردم و چقدر بمیرم»
و اگر قیامت ، قیامت حسی باشد آن نفسی که در آن قیامت بر پا میشود لحظه ای زنده شدن

بعد از مردن است چنانچه در ذیل آیه شریفه (۶۸ سورة الزمر) فرماید: «در نفخه دیگری ناگهان همه‌ی موجودات زنده می‌شوند» (نفخه اولی نفخه مرگ است که در صدر آیه ذکر شده). و اما فایده‌فرمایش شیخ بزرگوار با باطاهر عریان راجع به قیامت معنوی یا حسی آنست: که نهایت قدرت خدای را ثابت کند در مواردیکه تو در آن زبون و عاجز می‌باشی، پس تو ای آدمی همیشه در صراط مستقیم هستی و هرگز هم نباید از جاده حق و حقیقت منحرف شوی، چون همه‌ی آدمیان در متن صراط یعنی در راه رسیدن به سعادت ابدی هستند و آمادگی هدایت و فلاح را دارند و لکن گاه خود آنان متوجه براه‌رستگاری خویش نیستند، بنابراین کسیکه توفیق پایداری در راه حق را پیدا کند بدون هیچگونه تزلزلی از صراط مستقیم خواهد گذشت و بعکس آنکس که توفیق شامل حال او نشده و او خود خویشتن را خوار و پست نمود قهراً به رو در آتش طبیعت که باطن آن، آتش سوزان جهنم است خواهد افتاد، و در اینحال نیروهای شهوات او را اسیر کرده و در ظلمات متراکمی گرفتار می‌شود که استخلاص و نجات از آن مهالک هرگز میسر نخواهد بود.

بلا یا و گزاف‌نمایی که در پیمودن راه حق و حقیقت گریبان‌گیر سالک طریق می‌شود تجربه‌ی است از طرف حق تعالی مر بندگان خاص خود را تا بدینوسیله عموم عباد را تربیت نموده و آنان را متذکر سازد که قدر نعمتهای الهی را که عبارت از صحت و عدم ابتلاء به بلاهای گوناگون است بدانند در صورتیکه اینگونه بلا یا برای خواص از بندگان حق نعمت محض است، و این مقام و مرتبه مخصوص معصومین و یا تالی تلو آنان می‌باشد. و اما بلا یا و ابتلاآت در حق دیگران برای امتحان و اختیار آنها است تا بدینوسیله پاک‌طینتان از بدسرشتان شناخته شوند.

و بطور کلی عموم مردم از لحاظ ابتلاء و گرفتاری بر سه دسته‌اند که بعضی طبقات بر بعضی دیگر برتریت دارند: طایفه اول آنها تائیکه اهل عبادت و ریاضت و جدیت هستند که مقامات و مراحل اولیه سلوک متعلق بایشان است، زیرا حال آنها صبر نمودن بر خواسته‌های حق است. دسته دوم آنها تائیکه اهل حفظ قلب از غفلت و توجه بغیر حق هستند، و مقامات متوسطه عرفان تلقی به آنان دارد، چونکه حال ایندسته رضا بقضای الهی است. طبقه سوم آنها تائیکه هستند که اهل حق و حقیقت بوده و مورد عنایت پروردگار قرار گرفته‌اند و مقامات عالیه عرفان متعلق به این طبقه می‌باشد، زیرا اینان تابع اراده و خواست الهی هستند، و آنها از سعادت و ظرفائی محسوبند که خداوند آنانرا به اسرار مکتوم خود آشنا ساخته و از عقول و نفوس و اوهام و ظنون ایشان کشف حجاب نموده؛ زیرا شخص دقیق و هوشمند کسی است که متخلقی با خلاق حمیده گشته و از اوصاف رذیله اجتناب نماید، و بهمین جهت هم قلب شخص پاک و ظریف محل علم حق تعالی است. طبرانی (۱) از ابی‌عنه؟ خولانی (۲) نقل می‌کند که پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «برای خداوند متعال در روی زمین ظروفی است که آن ظروف قلبهای بندگان صالح او است. و محبوب‌ترین آن ظروف، نرم‌تر و مهربان‌تر و با صفا تر و لطیف‌ترین آنها است که مخزن و محل بیشتری برای علوم پروردگار هستند. حق عبارت از احکام و طاعاتی است که رعایت آنها بر عید لازم است.

(۱) طبرانی: ابوالقاسم سلیمان بن احمد... از محدثان بزرگ و در سال ۲۶۰ ق بطبریه شام تولد یافته و به حجاز و یمن و مصر و عراق و شام در طلب حدیث سفر گزید، سه معجم در احادیث تصنیف کرد: کبیر، وسط و صغیر و تألیفات دیگری در تفسیر و اصول عقائد دارد، وی اصفهان را برای اقامت خود برگزید و هم در آنجا بسال ۳۶۰ ق وفات یافت (لذت‌نامه دهخدا - مسلسل ۲۹ - ص ۱۳۲).

(۲) شاید ابوالعنبر غنیم بن قیس و یا ادریس بن فضل بن سلیمان خولانی بوده باشد که هر دو از روایات حدیث بوده‌اند.

على نفسه من الرحمة والغفوة والاحسان كل ذلك وهو متعلق بحركة ولا ارادة ولا اختيارا وحركة
الارادة المتعلقة بالمتيق مع المشاهدة شرك لانها من دابرة وجودك ولا بين توحيدك الا
اذا خرجت عنك ونفى الارادة المتعلقة بالاخلاص التي هي ارادة الحق لك في المشاهدة كفى
اي ستروجاه ومن بالدهش كونه وغاب عنه مجموعة غرق في بحر الحيرة اذا الدهشة غرق
في بحر الحيرة عند تجلي المعارف الالهية والاسرار الربانية لانه اذا غلب الوجود الحقيقي على الظاهر
الشرعي اندمست العقل وانقطع عقله فدخل بحر الحيرة في مركب العزم فان استعمل الاملاص
عن الاحوال امن من الغرق في بحر الحيرة لان المعرفة مع الاحوال حيرة والحيرة للدهشة
حالة توجب الغرق لان الغرق دهر العقل عند تلاطم امواج بحار المعارف الالهية فالحيرة
تنشأ من حركة نظر العقل والدهشة عن الاصطلام والفرق والبهتة لانكون الاعى شهود وروية
تعلق بالعلم لا بالحال في قطع الحيرة وسقوط الدهشة ونفي الحجة قال الاستاذ المتيق
الكبير وملاذ عناء الدهش هو غلبة تصور العقل عند انكشاف ما لا يدخل تحت التصور حقيقة
خمود البصيرة عند روية من لا تدركه الابصار وغايته انجلال عقد المكنة المحكمة عند بدو
مكنون العظمة عن المتصور فباضاع قوانينها لحكمة انتهى ولهذا انقطعت الحيرة لان الكامل
من لا يحجب الحيرة عن الحقيقة وسقطت الدهشة للجمع بين علم اليقين وعينه وانفتحت
الحجة لحصول حق اليقين المستلزم دوام حق اليقين فاذ بعد الحق الاضلال اذ تحجب
العارف في وقت نهايته غفلة حاله اعلم ان العارف له بداية وتوسط ونهاية فبدايته حيرة
وتوسطه دهشة ونهايته كمال وان ثبتت فلك له ثلاث حالات جلال وجلال وكمال ولهذا
نطق لسان حاله من تحقق بهذه الاحوال وقال عند سطحات النوار هذه الاحوال يا حيرة
يا دهشة يا حرف لا يفزا والحرف الذي لا يقرأ هو العارف المقرب الذي انتقلت اليه البداية به
ورجعت اليه النهاية فهو كل الكون وما لك كل الكون فتى وقع عليه الحيرة كانت غفلة عن حاله
اذ نهايته بعد ما هو وتحقق الحق وقال بعضهم الحيرة على ثلاث حيرة منه وهي مذمومة
وهي اختلاف الاحكام لم يبقه للزندقة والكفر وحيرة عليه وهي التيه الاكبر والاشارة اليه
بقوله صلى الله عليه وسلم تفرقت بنو اسرائيل اثني وسبعين فرقة وستفرق امتي على ثلاث
وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة ما انا عليه واصحابي الحديث المشهور فكل من هو لا الفرق
يدعي انه على الحق وقد انجم الامر وستره وتوهم بما سالتزها وتخاف فعلى حيرة عليه وحيرة
فيه وهي محض العطاء والمخ الذي منحوا من الفيض الالهي والنور الرباني فقال صلى الله عليه وسلم
اللام زدي فيك خيرا كانت الانوار تفيض عليه من كل الجهات فاذا عرفك به امد سر من سره
فكنت قربا من قربه وحالنا في خضرة مدسه فكشف لك عن وجهه فظنرت جماله به منها ظهرت
ومنها اتمت فكل فرع هو اصله وكل مفترق هو جمعه انتهى بالحيرة الاولى حيرة عبي وجعل
والثانية حيرة تيه وهم تنشأ من نفس الثالثة حيرة شهود وكشف نشأت عن دهر الانوار
ثم الدهش خرج وجه من الحال الناسي عن الوهم لوجودها بالنفس بغير روية الحال الحقيقي

وقال حركة الارادة مع المشاهدة شرك ونفى الارادة في المشاهدة كفر . وقال الدهشة غرق في بحر ماء الحيرة والحيرة للدهشة حالة والبهتة قطع الحيرة وسقوط الدهشة ونفى الحجة . وقال تحير العارف في وقت نهايته غفلة حاله ثم الدهشة خروجه من الحال بغير رؤية الحال . . .

وهمچنین حق چیزهایی است از رحمت و مغفرت و احسان، که خداوند آنها را بر خود لازم و واجب کرده است، تا به بندگان خود عنایت کند بدون اینکه آنها در این خصوص اراده و اختیار و حرکتی از خود داشته باشند، زیرا اراده و درخواست عبد در چیزهایی که عبد علم دارد خداوند بخشیدن آنها را بر خود واجب نموده است يك نوع شرك می باشد؛ چون عبد تصور نموده که حرکت و اراده وی هم تأثیری در بخشش عطایای مختصه الهی داشته است، و این تصور منافی با توحید حقیقی می باشد، و توحید عبد کامل نمیشود مگر اینکه از خودیت خارج شده و هیچ نوع اراده در او نباشد. و از طرفی هم نداشتن اراده اخلاص در عمل که او خواست حق تعالی است (چون خدای خواسته است تا عبد با اراده و اختیار خود افعال و عبادات را انجام دهد) کفر است، یعنی موجب مستوریت و محجوبیت معرفت الهی می باشد.

و هر سالکی که وجودش فنا شود و آثار وجودی او محو گردد در دریای حیرت غرق خواهد شد، زیرا مقام دهشت غرق شدن در دریای حیرت بهنگام تجلی معارف الهیه و اسرار ربوبیه است، زیرا وقتی که وجد حقیقی بر سالک غلبه کرد حال دهشت بر او رخ میدهد و عقل او از بین میرود و قدرت تعقل وی زایل میگردد و در اینحال با مرکب عزم، قدم در دریای حیرت میگذارد پس اگر غفلت از حال و معرفت خود پدیدانمود از نابود شدن در دریای حیرت ایمن میگردد زیرا توجه عارف به حال و احوال خود سبب لغزش و غرق شدن در گرداب حیرت میشود.

مقام حیرت که غفلت از علم و دانائست حالتی است برای دهشت که باعث غرق، یعنی از خود بی خبری سالک میگردد چون غرق شدن در دریای حیرت بمعنی زائل گردیدن عقل در هنگام تلاطم امواج دریای معارف الهیه است، پس منشأ حیرت جولان و اضطراب عقل، و منشا دهشت برخورد نمودن با امواج غرق کننده است.

مقام بهت پس از مشاهده و رؤیت اسرار خفیه حاصل میشود و متعلق به علم است نه حال، پس مقام بهت قطع مرتبه حیرت و ساقط شدن دهشت و منتفی گشتن حجت و دلیل می باشد (تعریف و تفصیل مقام حیرت و دهشت و بهت در صفحه ۵۰۶ و ۵۰۷ کتاب گذشت) استاد بزرگ ... در این مورد گوید: «دهشت عبارت از غلبه نمودن تصورات عقل است در هنگام انکشاف چیزهایی که تصور شخص در او مداخلیت ندارد، و در حقیقت، دهشت خاموش شدن نور بصیرت است بهنگام درک و دیدن اموری که چشم ظاهری از دیدن آنها عاجز است، و غایت آن گشوده شدن گره های محکم ممکنات بوقت ظهور اسرار عظمت قادر متعال بر شخص صوفی که بقوانین حکمت های الهی واقف است می باشد» و بدینجهت است که بهنگام بهت، حیرت قطع میشود و تأثیری در حال سالک ندارد، زیرا عارف کامل کسی است که حیرت نسبت با و حجاب نبوده و مانع از اختیار وی نباشد؛ و همچنین حال دهشت هم از او زائل میگردد زیرا عارفی که بمقام بهت رسیده باشد دارای علم الیقین و عین الیقین می باشد که برتر و بالاتر از مقام دهشت و حیرت است؛ و نیز دلیل و برهان هم در اینحال از بین میرود چون عارف به مرتبه حق الیقین رسیده یعنی به حقیقت واصل شده و با او متحد گشته،

و این حال برای عارف دائمی است و دیگر جای برای ضلالت و گمراهی باقی نمانده است .

مصنف تفصیل بیشتری درباره مراتب سه گانه نموده و چنین گوید : حیرت غافل شدن عارف است از حال خود در مراحل نهائی سلوك (مقامهای حیرت و دهشت و بهت ، در نهایت حال سلوك برای عارف پیدا میشود ، زیرا سالک در بدایت حال و اواسط سیر و سلوك هنوز به مرتبه شهود نرسیده تا حیرت و دهشت و یابختی برای وی متصور گردد) بدانکه برای عارف سه مرحله است : بدایت و وسط و نهایت ، بدایت او حیرت است ، و توسط او دهشت و نهایت وی کمال میباشد؟! و عبارت دیگر برای عارف سه حالت : جلال و جمال و کمال (جلال همان حالت ترس و وحشت است ، و جمال انصاف به صفات جمیله و استیناس با حق ، و کمال کامل شدن صفات جمیله است) و لذا بعضی از بزرگان عرفا که نائل بدین مقامات گشته اند بهنگام طلوع و ظهور اشعه انوار تابناک این احوال بزرگان حال میگویند : «چه حال خوبی است حیرت ، چه بهتر حالی است دهشت»

و البته این زبان حال عارفی است که این مراحل را سیر نموده و از بدایت به نهایت رسیده و مستجمع اوصاف کمالیه کل مافی الکنون شده است و تصرف در موجودات پیدا کرده باشد . (این مرحله ولایت است) و هر وقت به چنین سالکی حالت حیرت دست دهد از حال خود بکلی غافل است زیرا آخر درجه حیرت اعدام موهومات و استغراق در حق میباشد . و یکی از اهل معرفت گفته : «حیرت بر سه قسم است : ۱ - حیرت از خدا که البته این نوع حیرت مذموم است ، و آن عبارت از عروض حالات و خصوصیات متضاده است بر سالک که موجب انکار و کفر و هلاکت او است . ۲ - حیرت بر او و در واقع درک نکردن و متحیر بودن درباره او است و این حیرت هم موجب گمراهی بزرگی است و باین قسم حیرت اشاره است فرموده . پیغمبر اکرم (ص) در حدیث مشهور که : بنی اسرائیل به بهفتاد و دو فرقه متفرق شدند ولی امت من بر هفتاد و سه گروه متفرق میگرددند و جز يك فرقه ، فرقه های دیگر همه در آتش ضلالت و گمراهی هستند و آن فرقه اهل نجات ، کسانی هستند که براه و روش من و اصحاب من باشند ، و هر يك از این هفتاد و سه فرقه گمان میکنند که آنها اهل نجات و حقند و امر بر آنان مشتبه گشته ولی طایفه محقه مستور و نامعلومند و خداوند آن طایفه را مورد عنایت و رحمت خود قرار داده . و باید امیدوار بود که از آن طایفه باشیم و ترسید که مبادا از آن فرقه نباشیم ، و این است معنی حیرت بر او . حیرت در او و آن غوطه ور شدن در فیوضات الهی و منغمز گشتن در عطا با و انوار ربوبی است ؛ چنانکه پیغمبر اکرم (ص) عرض کرد : پروردگار من حیرت مرا در خودت زیاده گردان ، و انوار الهی دائما از همه طرف بر او افاضه میشود؛ و وقتی که عارف باین حد از حیرت رسید و به پروردگار خود معرفت کامل پیدا کرد ، خداوند اسرار خود را باو می سپارد و ویرا به قرب خود نائل میکند و در حضرت قدس خود او را می نشاند و جمال خود را باو نشان میدهد و در آن مقام است که سالک میفهمد همه چیز از او و تمامی موجودات بسوی او بر میگرددند. و درمی یابد که همه اشیاء مانند شاخه و میوه است نسبت بر او» .

پس حیرت اولی موجب کوری و گمراهی است ، و حیرت دومی هم باعث گم شدن و توهمات است که منشأ آن نفسانیات میباشد ، و حیرت سومی موجب کشف و شهود است که منشأ آن، دهش انوار الهی است .

دهشت و آن عبارت از خارج شدن عارف است از حالی که منشأ آن قوه و اهما و بقایای نفسانیت است بدون مشاهده و توجه به حال حقیقی که ناشی از علم الهی است ...

الثاني عن العلم الا لبي لان التوحيد علم ثم علم مع حال فالحال الاول هو الذي بغير اوصاف العبد
 والحال الثاني هو ما قال بعض العارفين وعلى ما هو ان يكون الحق نبتك فيكون هو لا انت
 في انت وما وصيت اذ ربيت لكن الله ربي فهو في حال الحيرة في مبادي سلوك المعرفة شاهد
 لحاله متعلق بوجوده فاذا بدت شموس اوصافه تعالى واشرفت انوارها في ليل كونه غيب عن
 حسه وابتعد عن حركته من اشراق عليه من انوارها غاب عنه ظلمة ليل المحاسن واعتدي الى ربه
 لانه كان في ظلمة الليل مختارا وفي حال الدهشة عند باهوانوار مطوثة الانوار غاب عن حاله
 المحول واحد لوجوده الباقي الذي لا يزول لان الدهشة عند العطا والبعث عند استدامة
 اللطف وغايته كما قال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه انه حجاب البصيرة بغشيان لمحوها
 عن روية الغير مطلقا فاذا بعثت العارف في ميدان الدهشة عند استدامة اللطف صار بلا
 حال لان الحال تحول ولا روية وجود مطلقا لان الوجود المطلق لا يتقيد بروية ولا اشهاد
 غيبوبة حال لانه ان شهد ذلك فهو مع الحال ما حال ولا يصح غيبوبة الحال الا في شهود غيبوبة
 الحال ولا يكون له في الحال حجة تعيقه عن التحقق بالمقام ولا في الوجود حجة تجبه عن المطلق
 حتى من اطلاق المطلق فيبقى بلا حال ولا روية ولا وجود لان العارف لا حول ولا قوة ولا حركة ولا
 سكن ولا اختيار وذلك نهاية البعث فالبعث تطرح الحجة في ميدان الدمش عند تجلي سطات الحق
 قال تعالى وتلج الحق وزمنه باطل الابيه والكل شيء ما خلى الله باطل عند شعوره بالوجود واطلاقه
 من القيود والحدود وشعر اعلم ان الله تعالى من فضله وكرمه يجب السؤال من عباده وكثرة الحاج
 في الطلب لان فيه اظهار الفقر والفاقة لما ورد ان الله ليغضب اذا تزل العبد السؤال ولكن لا بد
 للسائل من شروط ان يكون مراد السائل بسؤاله الاتصاف بالفقر والفاقة الذي هو من لوازم
 العبودية ويكون خاليا من حظ النفس والاختيار لان اخس ما يطلب العبد الدنيا لانها فانية
 لا قيمة لها عند الله ومنهم من يطلب الجنة لانها دار كرامه الله تعالى ومعتش ارواح اوليائه
 والعارف الكامل هو الذي لم ياب كرامة الله تعالى ولا يرغمي بغيره لكن اذا نظروا في تقصيره استنجي
 ان يذكر دار الكرامة لانها دار جزا واي هذا اشار بقوله باق على اوقات اعرض فيها عن ذكر
 الجنة وهي الاوقات التي يشهد فيها العبد بالتقير والعجز ويرى النفس استشلوا فما الى الكرامة
 فيترك ذلك حيا من الله ان يكون مع حظ نفسه ولذلك قال وذال مما اري من نفسي
 من اهشاشها الى حظها وذلك لا يقدح فيها لان النفس الزكية تطلب الباقي وتترك الفاني
 والنفس الشقية هي التي تطلب العاجل الفاني وتترك الباقي ولكن اعلى منها نفس تالف غير الله
 ولا يحجبها النعيم عن النعم ولا الفضل عن الفضل ولهذا قال اذا عمد العال يوم القيمة
 اعمالهم البارزة الزكية بالخلاص واخذوا على ذلك ثوابهم لا يعودون به لقوله تعالى من عمل
 صالحا فلنفسه ومن يعمل شقا ذرة خير لم يره وتوله تعالى وان لهن للانسان الاماسع وان سعيه
 سوف يري ثم يجزاه الجزا الا في حملت نفسي الى الله اسيرة اذ ليس في العالين خصيم ولا حاجج
 غير ما ينتقم الله حتى من اوفي هذه المقالة لعل على وسع حاله لان العارف ليس له عدو غير

... فهو في حال الحيرة شاهد لحاله متعلق بوجوده، وفي حال الدهشة غائب عن حاله واجد لوجوده فاذا بهت العارف في ميدان الدهشة صار بالاحال ولا رؤية وجود ولا اشهاد غيبوبة حال ولا يكون له في الحال حجة ولا في الوجود حجة، فيبقى بالاحال ولا رؤية ولا وجود وذلك نهاية البهتة . و قال ياتي على اوقات اعرض فيها عن ذكر الجنة و ذلك مما ارى من نفسى من اهشاشها الى حظها . وقال اذا عمد العمال يوم القيمة اعمالهم واخذوا عن ذلك ثوابهم حملت نفسى الى الله تعالى اسيرة لينتقم الله حقى منها .

... زیرا توحید علمی است که توأم باحال باشد، و مراد از حال اول، در کلام مصنف چیزی است که غیر اوصاف عبد باشد، و منظور از حال دوم سلب جمیع صفات و حالات است، کما اینکه درباره این حال یکی از عرفا گفته: «نسبت همه‌ی امور بر حق است و همه چیز، اوست، و اصلاً توئی در کار نیست چنانچه خداوند در آیه ۱۷ سوره انفال (۸) به پیغمبر خود میفرماید: «و نيفكندی تو ای محمد (ص) حقیقتاً آن مشیت سنگریزه یا تیر را بردشمنان، هنگامیکه به ظاهر آنرا افکندی ولیکن خدای تعالی افکند او را» پس سالک در حال حیرت و در مبادی سلوک و کسب معرفت! توجه به حال خود داشته و از وجود خود غافل نیست و لکن وقتی که خورشید اوصاف حق طلوع کرد و انوار صفات او بر عبد جلوه نمود و وجود ظلمانی او را روشن ساخت عارف از حدود وجود خود دور میشود، زیرا موقعیکه نور خورشید، روز روشن را ایجاد نمود، ظلمت شب سپری میگردد و سالکان راه بمقصد خود هدایت میگردند، و در اینحال ظلمتی وجود ندارد تا سالک مختار و یا مردد در انتخاب راه و مسلک بوده باشد.

و در حال دهشت سالک در برابر انوار غلبه کننده الهی از خود فانی و آثار وجودی او محو میگردد و از توجه به حال خود غافل میشود و لکن از وجود باقی خود که هیچگاه زایل نمی شود بکلی غافل نیست زیرا دهشت بهمانند این است که در مقابل چشم، حجاب و پرده حائل شود، ولی بهت بهنگام ادامه پیدانمودن بستگی چشم و نهایت آن حاصل میگردد؛ چنانکه استاد بزرگ و محقق ... گوید: «بهت حجاب بینائی است که چشم سالک را از ملاحظه و دیدن غیر حق مطلقاً کور میکند».

و اما حالت بهت پس وقتی که عارف در میدان دهشت و بهنگام ادامه چشم پوشی و صرف نظر نمودن از جمیع ممکنات، مبهوت گشت و حالت بهت بوی دست داد: اولاً حالی برای او باقی نخواهد ماند، زیرا جمیع حالات قابل تغییر و زوال میباشد، و ثانیاً توجه به خود و خودیت خویش مطلقاً از بین میرود زیرا که وجود مطلق قابل رؤیت و تقید نیست و آنچه هم که قابل دید است مورد توجه نمیشود، و ثالثاً عارف به غیبوت حال خود، یعنی به بی توجهی و به بی خبری از حال خود هم اصلاً توجه ندارد زیرا اگر چنین توجهی باشد قهراً برای سالک حالی متصور گشته در صورتیکه قبلاً گفتیم جمیع حالات از چنین عارفی بهنگام بحران دهشت بکلی زایل و غایب میگردد و همچنین در مقام بهت اصلاً دلیلی بر وجود حال نمی باشد تا سالک را از تحقق بدان مقام بازدارد و نیز دلیلی هم بر هستی و وجود سالک نیست تا مانع و حجاب از رؤیت عارف و توجه او به مطلق اشیاء گردد، حتی اموری هم که اطلاق قید آنها نیست؛ پس برای چنین سالکی نه حال و نه توجه به حال و نه وجودی باقی است زیرا عارفی که به این مقام رسیده نه حول و قوتی و نه حرکت و سکونی و نه اختیاری از خود دارد و این نهایت بهت است.

پس بنابراین بهت، عبارت از برطرف شدن پرده ها و قطع شدن دلائل در میدان دهشت است بهنگام تجلی انوار قاهره حق، چنانچه در سوره اسراء (۱۷) آیه ۸۱ میفرماید: «بگو ای پیغمبر حق ظاهر گردید و باطل نابود گشت» و در این شعر هم شاعر (۱) گوید: «آگاه باش که همه‌ی موجودات بغیر از وجود حق تعالی باطل و زائل است، و البته چنین مقام بهنگام توجه تام عارف

به وجود مطلق واجب الوجود، و رهائی یافتن وی از جمیع فیود و حدود موجودات ممکنه می باشد. و باید دانست که از جمله الطاف و فضل و کرم کردگار توانا آنست که سؤال و دعای بندگان خود را دوست میدارد، و میل دارد که بندگانش اصرار و الحاح در درخواست حوائج خود از وی بنمایند، زیرا طلب و خواستن اصولاً دلیل فقر و احتیاج است، چنانچه در روایت هم وارد شده: « خداوند غضب میکند بر بنده که دعا و سؤال را از وی ترك کند » و لکن دعا و سؤال شرطی دارد، و از جمله شروط آنست که مقصود سائل از سؤال خود اظهار فقر و احتیاجی باشد که آن احتیاج از لوازم بندگی است؛ و دیگر شرط سؤال آنست که برای حفظ نفس و اقتدار بردنیا و اختیار آن نباشد، زیرا بدترین چیزیکه عبد از خدای خود درخواست میکند همانا حوائج دنیای فانی است که نزد خدای قیمتی ندارد. و بعضی از بندگان خدا بهشت را بدانجهت میطلبند که جای بخشش الهی و محل و آشیانه ارواح اولیای خداوندی است. و اما عارف کامل کسی است که از قبول کرامت خداوند امتناع نورزد و بغیر از کرامت خدا هم به هیچ چیز راضی و خوشحال نگردد و لکن وقتی که به تقصیرات خود میاندیشد، حیا میدارد که ذکر ازدار کرامت حق بمیان آرد، زیرا آن دار، جزای اعمال عبد است و عارف کامل برای خود عملی نمی بیند تا آرزوی وصال به دار کرامت را برای خود داشته باشد.

و مصنف بهمین معنی اشاره کرده و میگوید: چه بسیار اوقاتی که از یاد نمودن بهشت خجالت میکشم و از آن اعراض مینمایم و آن اوقات هنگامی است که عبد، تقصیرات و عجز خود را مشاهده میکند و از طرفی نفس را متمایل به دار کرامت پروردگار مبیند، لذا ترك درخواست میکند، و حیا میدارد که از خداوند چیزی را برای حفظ نفسانی خود بخواهد. و بدینجهت نیز مصنف فرمود: « این اعراض بدان سبب است که احساس میکنم، نفس برای شادمانی و حظوظ خویش بهشت را میطلبد » ولی باتمام این گفتگوها، درخواست بهشت از حق تعالی نیکو است، زیرا نفوس زکيه همیشه طالب سرای جاودانی و تارك سرای فانی هستند و این درخواست ممدوح است و برعکس صاحبان نفوس شقيه مدام طالب چیزهای نقد بوده و امور آخرتی را نسیه می پندارند و ترك آنرا مینمایند اما برتر از نفوس زکيه و شقيه نفسی است که فقط با خدا الفت بگیرد و از دیگران بگریزد و نعمت خدا سبب حجاب اواز منعم و فضل وی موجب حجاب از مفضل نباشد و بدین لحاظ باباطاهر فرموده: « بروز قیامت که مردم اعمال خویش را برای اخذ پاداش بدرگاه الهی عرضه میدارند و مطالبه ثواب و اجر مینمایند (چنانچه خداوند در سوره فصلت (۴۱) آیه ۴۶ فرمود: هر کس عمل صالحی بکند به نفع خود اوست، و نیز در آیه ۷ سوره زلزال (۹۹) میفرماید: هر کس باندازه ذره عمل خیر کند پاداش آنرا خواهد دید، و باز در سوره نجم (۵۳) آیات ۳۹ و ۴۰ و ۴۱ فرماید: نیست انسان را در روز قیامت مگر آن اعمالیکه بجا آورده، و بزودی کیفر اعمال خود را خواهد دید و به جزائی هر چه تمامتر خواهد رسید) من نفس خود را بمانند اسیری نزد خدا میبرم (زیرا بدتر و دشمن تر از نفس در دنیا نیست) تا خداوند انتقام مرا از نفس من بگیرد ». و از این کلام مصنف (باباطاهر) معلوم میشود که وی دارای چه مقام شامخی بوده و ناچه اندازه به نفس و خطرات آن آشنائی داشته، زیرا برای شخص عارف در حال سیر و سلوک دشمنی بغیر نفس وجود ندارد ...

(۱) گویا این شعر از حسان بن ثابت بن منذر ... انصاری است که از مخضرمین بوده و دوره جاهلیت و اسلام را درک کرده و مدائح بسیاری در شأن رسول خدا (ص) سروده است و به شاعر النبی شهرت یافته و در زمان خلافت حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام بسال ۵۰ یا ۵۴ هجری در سن ۱۲۰ سالگی وفات یافته ...

نفسه اذا كان مع الحال فهو في هذا الوطن يكسرها ويقهرها ويأسرها بترك المألوفات وقطع الشهوات
حتى يلقى الله وهي اسيرته والذي يظهر والله اعلم ان المراد بالانتقام حبسها في جنة المكاسب
حتى لا تراحم روحه وسره في جنة المواهب عند المتناهي لان اعظم الحجاب عند العارفين
والغذاب عدم المشاهدة لهذا قيل ان ابا يزيد البسطامي قال ان في الجنة رجالا اذا حجب
الحق عنهم طرفه حين استعانوا من الجنة كما يستغيث اهل النار في النار واصل كل حجاب وستر للنفس
واحواله في كل موطن ولهذا قال لو صير الله تعالى الى امر كفى القيامة وقال لي تمن قل
يارب ارضي نفسي في الحقيقة هذا دليل على ان صاحب الحال لا يرى نفسه في هذا الوطن الا من طريق
المجاهر لان هذه الدار دار سنو وحجاب ولا خزانة دار كشف وعيان فالعالم فيها يتصور وتتشكل
كالعقائد والنيات والاعمال واما صاحب المقام الكامل العارف بالغايب عنده بمنزلة الشاهد
ونفسه من ذوى العيال فهو يهدو بهما في كل موطن قال عليه الصلوة والسلام ابراهيم بن سلك
قوله ما يبذل العارف صاحب المقام نفسه فيفيض عليها ما افاض الله عليه من الانوار الالهية والاسرار
القدسية ثم ياليتها وهي عوالمه فيفسر على النفس بحسب ما يليق بحضرتها الزكية وعلي عوالمه بقدر
ما يحمل من الانوار الربانية لا يزيد على ذلك ولا ينقص هذا خلاص صاحب الحال فان اعداده
نفسه في كل حال ولما كان الاستاذ في هذا المقالة الغالب عليه الحال قال نفسي التي مع عروبي
فومضها بالعداوة لانها تعارضه في مقاصده بطلب شهواتها ولذا تافح بين اراها اذ يحسها بين
يدري رب العزة لئلا تكون معي في ذلك الوطن والمراد بالنفس والله اعلم ما كان معلوما من اوصافه
التي مجتهد في الدنيا فيتمنى ان يشهد ما متصورة حقيقة ويذكرها كما يري الموت على صورة كبرش
ويذكر بين الجنة والنار ثم قال ان ادخلني الله الجنة بمرادي فويل لي ان من طلب الجنة كانت
له وصفت قيمة لانه طلب غير الله وان ادخلني بمراده فنعم الحبس امداد والله اعلم جنة
المكاسب والاشارة اليها بقوله تعالى وتلك الجنة التي اورشتموها بما كنتم تعملون واما جنة اللواب
فنعم عقبي الدار والاشارة اليها بقوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزي الا ابتغى
وجهه به الا على ولسوف يرضى ان الدارين حبس اجبار ما لم يقع المشاهدة في الاخرى على الاله
وروي عن ابي بكر الواسطي انه قال وقت العارف في النار اطيب من وقت العامل في الجنة لان وقت
العارف في النار مع معرفته ووقت العامل في الجنة مع نفسه وثواب اعماله وقال الداراني الي
لو جئت بيني وبين اعدائك في النار لا حرقتم بحبي لك ثم قال اذا كان يوم القيمة اولا
يارب هذه نفسي فاقتلها فانها لا تسلم لرؤيتك لما يطلع من خستها ونقصها عند التحقق
بمعرفتها ولهذا قال ربما استحيي من الله عز وجل ان اسأله الروية ذلك مما اعرف
من خصاصة نفسي كل هذه المقامات بلسان الفرق في موطن الاحوال لان الفرق ما نسب اليك
والجمع ما سلب عنك ومن جملة الاشياء التي تسلب عن العارف في حال انصافه بالجمع النفس
وشهودها لانه يقول نفسي عدوى وعدوه الحق فاذا كان يوم القيمة حلت عدوى
اليه ليحمل فيهما ما يشاء صاحب الجمع يقول نفسي ميت عرفت في الحق نبي عندي حق بالنسبة

وقال لوصير الله تعالى الى امرى [مرادى] فى القيامة و قال لى تمن، اقول يارب ارنى نفسى فى الحقيقة التى هى عدوى فحين اراها اذ بها بين يدى رب العزة . و قال ان ادخلنى الله عز وجل الجنة بمرادى فويل لى وان ادخلنى بمراده فنعم الحبس . وقال ان الدارين حبس الجبار . وقال اذا كان يوم القيمة اقول يارب هذه نفسى فاقتلها فانها لا تصلح لرؤيتك . وقال ربما استحيى من الله عز وجل ان اسأله الرؤية وذلك مما اعرف من خسارة نفسى . وقال نفسى عدوى وعدوى الحق فاذا كان يوم القيمة حملت عدوى اليه ليعمل فيها ما يشاء .

... لذا اهل معرفت در اين دنيا دائماً مخالفت بانفس نموده و با ترك امور دوست داشتى و قطع شهوات ، هميشه نفس را مقهور و منكوب و اسيرش مينمايند تا اينكه خداى خود را ملاقات كنند در حاليكه نفس اسير آنها شده ، نه آنها اسير نفس گشته باشند . شارح گويد : آنچه كه از كلمه انتقام از نفس كلام مصنف بنظر ميرسد آنست كه مقصود از انتقام ، حبس كردن نفس است در بهشت اعمال بروز قيامت ، (متنعم بودن به نعمتهاى ظاهرى) تا اينكه بهنگام مشاهده و شهود جمال حق كه بهشت مواهب است ، نفس مزاحم روح و باطن عارف نگردد ، زيرا شديدترين و سخت ترين عذاب الهى در نظر عرفاى كامل ، قطع شدن مشاهدات باني است و از بايزيد بسطامى (۱) در اين زمينه نقل شده : «در بهشت مردمانى هستند كه اگر باندازه چشم بهم زدن از مشاهده حق محجوب گردند از بهشت ناله و استغائه ميكند مانند ناله و استغائه اهل جهنم از آتش جهنم» و منشأ همهى حجابها مستور شدن نفس، و محجوب گشتن آن است در جميع مواطن و مقامات و بدین سبب باباطاهر فرموده : «اگر خداوند متعال مراد مرا در روز قيامت بدهد و بفرمايد : هر چه آرزو دارى از من بخواه در اين حال عرض خواهم نمود پروردگارا نفس مرا بدان صورت كه با من دشمن است به من نشان بده ...» و از اين عبارت فهميده ميشود كه صاحبان حال (كسانيكه در طريق سلوك هستند) ازديدن نفوس خود در دنيا محرومند و نميتوانند نفوس خود را در اين عالم بطور حقيقت مشاهده كنند مگر از راه مجاز و بطور غير حقيقى چون دنيا دار حجاب و مستوريت است و عالم آخرت دار كشف و عيان است و در آنجا است كه معانى ، اشكال و صورت پيداميكند مانند عقائد و نيت ها (چنانچه درباره قيامت گفته شده : يحشر الناس على صورة نياتهم) و اما عارف كامل صاحب مقام در همين دنيا هم چيز هاى نيكه از انظار مردم غايب است پيش او مشهود و عيان است ، و داراى نفسى است كه امور بعينه و دور را نزديك پنداشته و آنها را بالعيان مشاهده مينمايد و او در هر مقام و موطنى از نفس خود شروع ميكند چنانكه از حضرت رسول اكرم (ص) هم وارد شده : «هميشه از نفس خود شروع كن زيرا او دشمن ترين دشمنان تو است كه در كنار تو قرار گرفته ...» پس اول نقطه كه عارف بايد هميشه از آنجا سير معنوى خود را آغاز كند نفس است تاحق تعالى انوار و اسرار قدسيه را به قلب او افاضه كند و سپس بپردازد به امورى كه از عوالم و مضافات نفس است و تقسيم كند افعال و اعمال خود را بر نفس بمقداريكه براى تزكيه آن لازم است ، و بر عوالم نفس بآن مقداريكه بسبب آنها فيوضات و انوار الهى براى وى حاصل ميگردد و بهمين منوال رفتار نمايد و زياته و نقصانى بر آن وارد ننمايد .

و اما كسانيكه صاحب حال هستند يعنى هنوز كامل نگشته و صاحب مقامى نشده اند (۲) اعدى عدو آنها درهمه حالات نفس آنان ميباشد و بايد در صدد اصلاح و تزكيه نفس بر آيند و چون استاد (باباطاهر) بهنگام گفتار اين كلمات داراى حال بوده لذا چنين ميگويد : «نفس من اعدى عدومن است» و نفس را به دشمنى توصيف نموده بجهت اينكه دائماً بسبب تمايل به شهوات و لذات با او مبارزه و معارضه ميكند و سپس گويد : «پس موقعيكه نفس را به بينم و خداوند او را تسليم بمن كند ، ويرا در برابر حضرت رب العزة ذبح ميكند» تا در موطن قيامت بامن نباشد .

و مراد از نفس چیزیست که بسبب اوصاف و خواص او را در دنیا شناخته، دانسته است که او موجب محجوبیت و محرومیت وی از دیدار جمال حق جل و علا در دنیا بوده است و لذا آرزو میکند که در آخرت و برابصورت حقیقی ببیند تا او را سر بریده و معدومش سازد و متصور شدن نفس در عالم آخرت امکان دارد و جای شگفت نیست چنانچه در روایت وارد شده که در روز قیامت مرگ بصورت قوچی متصور گشته و آنرا میان بهشت و جهنم می کشند تا وجود مرگ بکلی از بین برود .

سپس مصنف گوید : اگر خداوند مرا به میل و درخواست خودم وارد بهشت کند پس وای بر من ... زیرا اگر کسی بهشت را از خدا طلب کند البته بدو عطا میگردد و لکن منزلت و مقام او کوچک میشود برای اینکه از خدا غیر خدا را طلب نموده ؛ و اگر خداوند مرا بمیل خود وارد بهشت کند چه جای خوبی برای محبوس نمودن من انتخاب فرموده . و گویا مراد مصنف از بهشت در اینجا نیز بهشت مکاسب است که خداوند در قرآن مجید سوره زخرف (۴۳) آیه ۷۲ بدان اشاره کرده و میفرماید : « این است آن بهشتی که آنرا به ارث می برید بسب اعمالیکه در دنیا مینمودید » و اما بهشت مواهب چه خانه بسیار خوبی است برای اهل آن که در آیه شریفه ۱۹ و ... سورة اللیل (۹۲) بدان اشاره گردیده : « نیست برای کسی پیش خدا نعمتی که پاداش آن داده شود مگر درخواست کردن خدا را ، و نیل به لقای او ، و زود است که اینگونه اشخاص به آرزوی خود برسند و خشنود گردند .

دنیا و آخرت برای عارف مطلقا زندان است مادامیکه مشاهده در آن برقرار نباشد . از ابو بکر واسطی (۳) نقل شده که : « آتش جهنم برای اهل معرفت گوارا تر از نعمت بهشت است برای اهل عمل ، زیرا که اهل عرفان در آتش جهنم با خدای خود مشغول هستند ولی اهل عمل در بهشت هم بالذات نفس خود اشتغال دارند » و دارابی گفته : « پروردگار اگر مرا در جهنم با دشمنان خود جمع کنی هر آینه همه آنها را با آتش محبت خود بر تو ، می سوزانم . »

و باز مصنف فرموده : زمانیکه قیامت برپا گردد میگویم خدایا این نفس من است او را نابود کن که او قابلیت دیدن تو را ندارد ؛ زیرا میدانم که نفس چقدر خسیس و پست است و لیاقت رؤیت خدا را ندارد ، و بدین جهت هم مصنف میفرماید : بسا اوقات که من از خدا خجالت میکشم تا درخواست رویتش را بنمایم و این بدان سبب است که پستی و زبونی نفس خود را میدانم . ناگفته نماند که همه این شکوه ها و ناله ها از دست نفس ، مخصوص عالم فرق است و عالم فرق آن عالم است که انسان برای خود شأنی قائل است در مقابل عالم جمع که آنجا همه چیز از عارف سلب میگردد و برای خود اصلا چیزی نمی بیند و از جمله چیزهاییکه در عالم جمع از عارف سلب میشود نفس و مشاهدات نفس است چونکه شیخ هم میگوید : « نفس من دشمن من و دشمن خدا است (البته در عالم فرق) و وقتی که قیامت برپا شود نفسم را برمیگیرم و پیش خدای میبرم تا بدانگونه که میخواهد با او عمل کند ، و او را بمجازات رساند . اما کسیکه صاحب مقام جمع است میگوید نفس من از بین رفته و مرده است و من فقط خدا را می بینم ...

(۱) شرح حال بایزید بسطامی در صفحه ۵۳۰ گذشت (۲) فرق میان حال و مقام در صفحه ۵۶۶ گفته شد . (۳) ابو بکر الواسطی ؛ محمد بن موسی از مشایخ صوفیه و از قدمای اصحاب جنید باندادی (متوفای ۲۹۷ یا ۲۹۸ یا ۲۹۹) بوده ؛ وی به مرو شد و مردم مقدمش را گرامی داشتند و تا آخر عمر در آنجا بسر برد ... (لغت نامه دهخدا ، آ - ابوسعید ص ۳۸۲) و شاید واسطی در صفحه ۵۱۶ کتاب هم همین شخص بوده باشد .

لوجودها ولا حاطة بما في صورة خلق فلا تحجبني الصورة عن الحق بل هي معراج لي الي حضرة الحق
فشيء وصلني الحق به الي القصد الاسمي كيف اتخذته عدو ابل لا يشهد النفس ان نفسها شريفا
والذي يظهر ان هذه المقالات وردت منه وهو في حال سلوكه وترقيته بعد تدليه ولهذا قال
اربي اعالي كلما زنا نير في وسطى وهذه حاله ابي يزيد وكان قطبا في الحال اما ما في المعرفة
ولما كان في بدايته قال تطرت في نفسي فاذا في سطها رانا نير فودت في قطعها ثلاثين سنة او كما قال
ثم قال ولا اقدر عقدها بتوحيد اذهي شوايب غير به والغير لا يجمع التوحيد والزنا نير في
روية الاعمال وقوله في وسطى اي في قلبي اذ احسن كل شيء وسطه واحسن ما في الانسان القلب
وهو وسطه ولا قطعها بنفسه لتوحيد اذ قطع احوال نفسي وتطهير قلبي من شركي الحق بفضلي
عني فالخير اجمع في قطع اوصافها لان الاوصاف تزعموا في عين اصل الطريق فان وقف معها ضللك
وان حجبته عنه ملك ولهذا قال اربي قناديل تزعموا من وصلني الحسي وشورا تترك من هواي
مند طبة عالم طبعي ونيرانا تشتعل من نفسي وغلبة تصيح من بشريتي على عالم روحانيتي
فتجيب عني الانس وشهودا للحقيقة وذلك كلما ما ظهرت من نفس النفس لان نفس النفس مخدرة
عن المواد البشرية والعقائد الدنية وانما ظهر ذلك من النفس الجوانية وليس ذلك بعيد عنها لانها
ما ظهرت الا بما هو واجب للفقها ومستحق لوصفها ولا يعرف لها غير اخلاقها وهي ما رصفت
لك فتبه واحذر هذه النفوس فان لها في المطامع غوايل واقات كما لها في المعاصي شهوات مهلكات
ولا زل المحضور فانه اتم الحضرات اذ المحضور روية بلا قهر لانه يستلزم حق اليقين ودوامه ودوام
حق اليقين يستلزم الروية بنور الايمان واليقين فاذا ما هناك نفس ولا شيء من اوصافها فلا قهر
لان القهر لا يكون الا مع النفس والمتشاهدة قهر ولا روية لا نها يستدعي شاهدا ومشهودا
ومن حاصل القهر وهو الهلاك والعلية لان الشاهد ذا اصل في مشهودة اذ الحقيقة المشهودة معني
يستحيل دخولها تحت الاحاطة فانه روية ولا علم العلم شرك الحق ان امكن اذ ان معلومات
بكنه العقول والوجد الفقد قال بعض العارفين رياءه عز الوجد هو ما يصادف القلب من الاحوال
المغيبة له عن شهوده فمن وجد هذه الاحوال فقد نفسه واحوالها ولا توجد هذه الاحوال الا بالهمة
لا بالعلم لكن العلم اولي ثم الهمة فاذا اراد المرشد الكامل ان يرشد يتناول من همة ليرتقي بعلمه
والذكر الخفي وسواس المريدين يلقيه في قلوبهم داعي التوفيق فيران فيه ميلا نا الي معنى لوامر
العلميات والتذكارات استيناس لان فيه ميلا لا نوار العلوم العلويات ولهذا كان فيها استيناس
للارواح والقلوب لان الملكوت يشبه حاله مع حال اخوانك واخليك فالارواح لا تخن الا
للحقائق ولا تستانس الا بها والحقيقة تعرض للقلب والروح لتألفا فان وجدت عالما لماسكنت
والا ارتحلت حيث عرضت لانها كالعروس ان وجدت كفوا لها والاربععت الي اهلها والناس
مرهونون بنسبهم ماداموا في دار الترقى والتحصيل وليس المراد بالنسب هنا نسب الابوة والبنانية
وانما المراد نسب الابوة الروحانية ومطالبون باقامة نسبة الحق ماداموا موقوفين بنسبهم
فاذا اقاموا نسبة الحق انفكوا من رهنهم وخلصوا من وثيقة نسبهم ونسبة الحق عليه لانها نسبة

وقال اری اعمالی كلها زنا نیر فی وسطی ولا قدر عقدها بتوحیده ولا قطعها لتوحیده .
وقال اری قنادیل تزه من وصفی و شراراً تبرق من هوای و نیراناً تشتعل من نفسی و غلبة
تهیج من بشریتی وذلك كلها ما ظهرت من نفس النفس ولا يعرف لها غیر اخلاقها وهي ما وصفت .
وقال الحضور رؤية بلا قهر واله شاهدة قهر بلا روية . وقال العلم شرك الحق . وقال الوجد الفقد .
وقال الذکر وسواس والتذکار استیناس . و قال الحقیقة تعرض . و قال الناس مرهونون
بنسبهم ومطالبون باقامة نسبة الحق ...

... نفس برای من (صاحب مقام جمع) موجودیتی ندارد بلکه موجودیت او نسبت به
موجد حقیقی آنست و لکن در ظاهر بصورت و لباس خلق مشاهده می شود پس چنین صورتی
هیچگاه نمیتواند برای من حجاب از رؤیت حق گردد بلکه سبب ترقی و عروج بسوی حق است
بنابراین چیزی را که توسط آن بمقصد اصلی و مقام اعلا میرسم چگونه میتوانم بگویم آن دشمن
من است ! بلکه نفس (در آن عالم) بصورت خیلی اعلا و شریف مشاهده میگردد ، و بطوریکه
ظاهر می شود مصنف (باباطاهر) بهنگام گفتار این کلمات در حال سلوک و ترقی به مقام قرب بوده
و هنوز بعالم وصال نرسیده بوده است ، و لهذا فرموده : اعمال خود را مانند زناری می بینم که
به کمرم بسته شده . و این گفتار مانند حالات بایزید بسطامی است که او قطب در حالات و
پیشوای در معرفت بود ، و مع ذلك در بدایت حال خود چنین گفته است : « به نفس خود می نگرم
که بمانند انسانی به کمر آن زنار هائی بسته شده ، و سی سال برای پاره کردن آن رشته ها زحمت
کشیدم تا آنها را از هم گسیختم » و سپس مصنف فرماید : « من نمیتوانم با ملاحظه توحید حق آن
زنارها را داشته باشم » زیرا آنها مغایر و مابین باتوحید حق است ، و زنار عبارت از توجه به
اعمالی است که شخص عامل آنها را برای قرب به حق بجامی آورد . و مراد مصنف از « وسط » قلب است ،
زیرا بهترین محل هر چیز وسط آن است چنانچه بهترین عضو انسان قلب است که در وسط واقع
شده . و همچنین قادر بر قطع این زنارها و دور انداختن آنها نیستم و نمیتوانم مستقلاً و بقدرت خود
این زنارها را پاره کنم و قلب خود را از شرک خفی پاک نمایم مگر بفضل الهی ، پس بهترین چیزها
تطهیر نفس از اوصاف رذیله است که سدّ راه اهل طریق می باشد و اگر سالک دارای آن اوصاف
باشد هلاک خواهد شد و اگر صفات مذکور حجاب سالک شود او مملوک نفس خواهد بود و بدینجهت
مصنف فرموده : « چراغها و قندیل هائی می بینم که از اوصاف ظاهری من تلاؤلّو میکنند و عمله هائی
از آتش هوای نفس را مشاهده میکنم که بهنگام غلبه طبیعت شراره می کشد ، و همچنین در می یابم
که زبانه های آتش از نفسم مشتعل میگردد و میفهمم که اوصاف بشریتم بر صفات روحانیت غلبه می کند
(و مرا از انس با خدا و مشاهده حقیقت محروم میکند) و موجب همه این محرومیتها و گرفتاریها نفس
است و بس » و باید دانست که مراد از نفس در اینجا ، نفس مجرد نیست بلکه مقصود نفس حیوانی
مادی است ، زیرا نفس مجرد از عالم قیود و بشریت ، و میرای از اوصاف رذیله و اخلاق دنیه ،
حجاب و مانع از شهود حقیقت نیست ؛ و این همان نفسی است که به نکوئی توصیف شده . پس
با آگاهی تام ، از نفوس حیوانیه بر حذر باش زیرا برای اینچنین نفوس حیوانی ، در طاعات و عبادات
آفات و مهلکاتی است ، کما اینکه در ارتکاب معاصی رغبت بسیار است ، و هلاک کننده می باشد .

پس دایما مواظب حضور قلب خود باش و آنی از آن غفلت منما چون چنین حضوری از کاملترین حضورها است و موجب رؤیتی است که هرگز باعث مقهوریت عبد نمیگردد و مستلزم حق البقین و دوام آن می باشد ، و دوام حق البقین نیز ملازم رؤیت و شهود حق به نور ایمان و یقین است و در این صورت دیگر نفس و اوصاف نفسی نیست تا مقهوریت و مغلوبیتی متصور باشد ، زیرا عامل همه اینها نفس است که آنهم منتفی است . و مشاهده ، مقهوریت (فانی شدن) بدون تحقق رؤیت است ، زیرا مشاهده مستلزم شاهد و مشهود است و هنگامیکه شهود برقرار شد ، شاهد فانی و ذاهل در مشهود خود خواهد شد ، چون حقیقت مشهوده معنائی است که قابلیت احاطه را ندارد و لذا شهود و رؤیت علم هم در آن ممکن نیست .

و علم برای شناسائی حق تعالی بمانند پای بندی برای سالک است در صورتیکه ادراکات عقلی امکان داشته باشد . و وجد نابود ساختن موانع معرفت الهی است . یکی از عرفا چنین گفته: «وجد حالات غیبی است که بر قلب عارف عارض می شود» و هر کس واجد این حالات باشد نفس و احوالات نفس خود را گم خواهد نمود ؛ و بدین مقام نتوان رسید مگر با همت (بمعنای مصطلح در نزد عرفا) نه با استعمال علم ، زیرا علم درك حقیقت نمیکند ولی مقدمه همت می باشد پس وجود علم هم ناگزیر از باب مقدمه لازم است و زمانیکه شخص مرشد بخواهد کسی را ارشاد کند از مقام همت تنزل کرده و قدم به دایره علم می نهد زیرا مبتدیان سلوک را باید بوسیله علم و از راه عادی ارشاد و راهبری نمود .

و باید دانست : ذکری که از ناحیه عبد و منتسب به خود او باشد (خفی) موجب وسوسه مریدین است که از طرف شیطان به عنوان توفیق بر عبادت به قلب مریدان لقاء میگردد تا او را به اعمال ظاهری متوجه نماید ولی تذکار یعنی ذکری که از ناحیه حق به قلب مرید الهام می شود نوعی انس یافتن است ، زیرا این نوع ذکر موجب میل و توجه سالک بانوار علوی ربانی است ، و بدینجهت ارواح و قلوب با یکدیگر مأنوس می شوند چونکه نسبت عالم ملکوت به عالم ارواح مانند نسبت برادران و دوستان است ، و همانطوریکه یاد کردن برادر و دوست موجب انس با آنها است همچنان ارواح نسبت به حقایق مأنوس نمی گردند مگر با ذکر .

حقایق ، عارض بر ارواح و قلوب می شوند ، پس هرگاه قلوب و ارواح را قابل ولایت دیدند در آنجا سکونت مینمایند والا فرار را برقرار ترجیح داده و کوچ میکنند مانند عروسی که به داماد عرضه می شود اگر او را کفو ولایت خود دید با او زندگی میکند والا به خانواده خود برمیگردد .

و مردم در عالم ترقی و تحصیل کمالات ، در گرو نسبت خود هستند ، و مقصود از نسبت در اینجا نسبت جسمانی و پیدر فرزندی نیست بلکه مقصود نسبت روحانی است و همچنین مردم مکلف و مطالب به اقامه نسبت خود بر حق می باشند پس هرگاه بر طبق این نسبت رفتار نمودند از گرو بودن مستخلص می شوند و از وثیقه ماندنرها می گردند یعنی چنین مردمی بوظیفه خود عمل نموده و دیگر چیزی از آنها بازخواست نمیشود ...

الا لوجهه والاله هو الذي ينسب اليه كل شي ولا ينسب الي شي قال تعالى والحكم اله واحد اذا
 علمت انه واحد في الوهيته وجب عليك ان تكون واحدا في عبوديتك له وكذا لك اذا علمت انه فرد
 في فعاله وجب عليك ان تكون فردا في شائك له فاذا سمحت نسبتك الى الله تعالى فضا لك
 واقامة النسبة للحق بفنا النسب لان الرب والنسب والمحدود والجهات من فرض الوم
 ولهذا كانت اقامت النسب للحق بالنسب لاكل وغاية القنا صادق بالعلم بمحو اكل كاذب
 من الومر وهو الهلاك الحقيقي وهذا المقام لا ياله الا افراد الاقويما من عارفين اذا اقويا
 من العارفين يدورون في ميادين التوحيد عند مشاهدة القلوب لان العارفين تفاوت
 احوالهم في مقام المعرفة فمنهم صاحب دليل وبرهان فليس له صغير لضغفه عن الادراك
 والعيان ومنهم صاحب كشف وبيان وهذا من اهل هذا المقام فمريد ودون في ميدان فني
 اذا وصلوا الى غايته انفتح لهم ميدان اخر فمريد بداية ونهاية على الدوام لان التوحيد
 ولا كل غاية ينتهي اليها وتلك الميادين هي حضرات القلوب والارواح لان كل واحد يجازي فيه بقدر
 فله والقصد من الدوران تحصيل العلم بالاحاطة وهو معني يستحيل دخوله تحت الاحاطة ولهذا
 اخذ الاستاذ يبينك على هذا المقام عند تحقيقه به بقوله ووجدت التوحيد انفا تجريد
 الطالب من الطالب قال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه به حقيقة التجريد رجوع الى الحقيقة
 التي لا يحكم عليها بشي ولا اثبات والتوحيد عند اهل التان هو التجريد وعلمه شرط في حكم الوم
 والتوحيد رفع حكم الفرق والطلب من الطالب من جملة حكم الفرق لان الفرق ما نسب اليك
 كما تقدم ولهذا وجب تجريده عن حكم الفرق الى حقيقة الجمع والجمع بغيره وسقوط الفرق
 بالكلية ولهذا قال وتجريد المطلوب وهي الحقيقة المذكورة انفا من روية تجريد توحيد
 اي توحيد الطالب لانه متى ثبت له روية تجريد كان غير موجود عند اهل الطوق وربما يقال
 ان يكون توحيد لنفسه لان من وحده بنفسه فانما وحده نفسه ولهذا قيل التوحيد حيرة وقال
 رايت هلاك المریدین في اثنين في الجهل بالاحوال لعدم العلم بالنافع ومصاحبة اهل
 الحق الداعين الى الله على بصيرة والخروج منها بعد القصد والعزيمة قبل الدخول فيها اي قبل
 الاتصاف بها فتور همة او للطلب رفعة فمن عرف الاحوال اعترف لها وابتعد عنها لئلا يصيب
 منها هم يبيته فيكون ذلك تذبذبا وعقوبة مجله لها اذا التذنب بمقدار عواقب العموم
 فاقطع علائق الاحوال ما استطعت وحل عنها ان روت ان تخص بالحق والتحقيق واقرب باب
 الحقيقة بالصدق والاخلاص والتصديق اذا الحقيقة قد رمة الحق لك وفي سلب او صاف
 والاحوال من جملة الاوصاف وما يرضى بها الاجامل وما يتخذ الله من ولي جامل فالمراد
 ان تكون مع الله بلا حال ولا قوة ولا حركة ولا وجود ولا اختيار فالتمسك لبس ثا ن
 فكون كما كنت قبل ان تكون شيئا مذكورا لان الاختيارات والارادات كلها للنفس لجردها
 عن حضرة القدس وشواهد النفس سجن الروح والمزاد بالنفس هنا الجسم وما اشتم
 عليه لقول بعضهم متى يفتح عن روجي قفص جسمي وطير وانفسج في معدنة

... و اقامه النسبة بفناء النسب . وقال الاقوياء من العارفين يدورون في ميادين التوحيد ووجدت التوحيد انفا بتجريدة الطلب من الطالب وتجرد المظلوب من رؤية تجريد توحيده . وقال رأيت هلاك المریدین فی اثنین فی الجهل بالاحوال والخروج منها قبل الدخول فيها . وقال التعذيب بمقدار عوايق الهموم . وقال الحقيقة تقدمه الحق . وقال التصوف لبس ثان . وقال النفس سجن الروح ...

... و باید دانست که نسبت مردم بر حق نسبت سلبی است نه ایجابی ، زیرا الهیت و الوهیت چیزی است که همه اشیاء باو نسبت داده می شود و لکن او به چیزی نسبت داده نمی شود و لذا خداوند متعال (در سوره بقره آیه ۱۶۳) فرموده : « خدای شما یکی است » پس چون دانستی که خدای همه موجودات واحد است ، واجب است بر تو ، که در عبادت و بندگی یکی را پرستنده باشی و همورا عبادت کنی و همچنین چون دانستی که ذات حق در جمیع افعالش منحصر به فرد است ، بر تو نیز واجب است که در تمامی شئون خود نسبت به خداوند یکی باشی ، پس اگر نسبت خود را با خدا برقرار کردی گوارا باد بر تو ؛ و برقرار نمودن نسبت با خدا آنست که تمام نسبت ها را از خود سلب کنی زیرا مراتب و نسبتها و حدود و جهات همه اینها از قبیل توهمات است و لذا لازمه برقرار نمودن نسبت با خدا فانی گشتن و خالص شدن از این توهمات می باشد و فانی از نسبتها زمانی محقق میگردد که علم باین حقایق پیدا کنی و هنگامیکه دانستی و درک نمودی که همه این نسبتها از قبیل اوهام می باشد بدانوقت جمیع توهمات از تو محو می شود ، و زمانیکه تمام این تخیلات از تو محو و سلب گردید آنوقت است که فانی حقیقی محقق گردد . و باین مقام نمیرسند مگر عارفان بسیار توانا زیرا فقط عارفان قوی هستند که با برقراری مشاهده قلبی در میدانهای توحید گردش میکنند ، زیرا مقامات اهل عرفان بجهت اختلاف معرفت آنها متفاوت است : بعضی از آنها چون دارای بصیرت کامل نیستند و ادراکشان ضعیف است متمسک بدلیل و برهان میشوند ، ولی بعضی دیگر صاحب کشف و شهود و عیان هستند و اینان صاحب مقامات مزبور می باشند و ایندسته آنقدر در میدان توحید سیر می کنند تا به نهایت و غایت آن مقام برسند و آنوقت است که میدان دیگری (مقام توحید) بروی آنها باز می شود ؛ و بنابراین همیشه این دسته بین مقام بدایت و نهایت سیر مینمایند زیرا غایت هر مقصد و نهایت هر مطلب توحید می باشد . و میدانهای توحید عبارت از مقامات قلوب و ارواح و ظرفیت آنها است چون هر فردی بقدر استعداد و معرفت خود میدانهای مزبور را طی مینماید . و مقصود از گردش نمودن قلوب در میدانهای توحید تحصیل علم و احاطه نمودن بر توحید است ، و بدینجهت که احاطه نمودن بر توحید ، کار محال و غیرممکنی است لذا استاد (باباطاهر) اشاره بدین موضوع نموده و میفرماید : « دریافتم توحید را به تجرید نمودن طلب از طالب » یعنی در حقیقت توحید ، دوئیتی وجود ندارد و نمیتوان طالب و مظلوب و طلبی تصور نمود (لیس فی الدار غیره دیار) و استاد بزرگ محقق ... در این مقام گفته : « حقیقت تجرید رسیدن به چیزی است که به هیچ نحوی نفیاً و اثباتاً نمیتوان بر او حکم نمود » و توحید پیش اهل حقیقت عبارت از تجرید و تفرید حق است ، و علم به توحید نفی احکام و هم می باشد .

و همچنین توحید رفع احکام فرق (در مقابل جمع) است و حال اینکه طلب نمودن طالب ، خود نوعی از احکام فرق و منافی با توحید حقیقی است ، زیرا فرق چنانچه قبلا هم گذشت چیزهایی است که به عید نسبت داده می شود و لذا لازم است که طالب ، از مقام واحکام فرق مجرد گشته و خود را بمقام جمع که عبارت از نفی دوئیت و معیت است برساند ، و از این جهت مصنف فرمود : و مجرد نمودن مطلوب (حقیقت حق) را از هر گونه توجه و دیدار و روئیی ، تجرید توحید موحّد است زیرا مادامیکه طالب ، به خود ، و به دیدار خود ، توجهی داشته باشد ، در پیش اهل طریق به توحید واقعی حق نرسیده و چه بسا ممکن است که توحید وی خیالی و توهمی باشد (و در باره او گفته شده : *من عبد الله بالتوهم فقد كفر*) چون کسی که خود را ببیند توحید خود را اثبات نموده نه خدای خویش را و لذا گفته شده توحید حیرت و تحیر است و خویشتن بینی با تحیر منافات دارد .

و سپس مصنف فرماید : هلاکت طالبان حق را در دو چیز یافتیم : اول جهل به حالات و آن بواسطه نبودن علم نافع ، و نداشتن رفیق اهل طریقی که انسان را با بصیرت کامل بسوی خدا راهنمایی کند ، می باشد ؛ دوم خارج شدن از حال قبل از تحقق کامل در آن حال بجهت ضعف همت و بیاعجله در رسیدن به حالات بالاتر از حالی که قبلا در آن حال بوده ، پس هر کس حالات را بشناسد (البته حال در مقابل مقام است که فرق بین آنها در شرح کلمه ۲۳۹ ص ۵۶۵ گذشت) و خصوصیات آنرا بداند از آن کناره گیری کرده و بدان اهمیت نمیدهد تا مبادا فریب حالات را بخورد و موجب ناراحتی روحی و عذاب روانی و عقوبت فوری وی گردد ، زیرا عذاب بقدر همومی است که انسان را از درد حقایق باز میدارد و هر چه هم و غم انسان زیاده تر گردد عذاب روحی او شدیدتر می شود ، و اگر طالب حق و حقیقت هستی باید علاقه خود را از حالات قطع کنی و از آنها کناره گیری نمائی و نیز باید درهای حق و حقیقت را بکوبی و از روی صدق و اخلاص کوشش نمائی ، زیرا حقیقت ، مقدمه حق است و آن عبارت از سلب اوصاف نفسانی است که از جمله آن اوصاف ، همان احوال است و راضی و خوشنود بحالات نمی شود مگر شخص نادان و خداوند هم هرگز آدم جاهل و نادان را دوست نمیدارد ، پس حاصل سخن آنکه انسان باید همیشه با خدا باشد بدون حال و حولی ، وقوت و وجودی ، و حرکت و اختیاری .

تصوف پوشش لباس دومی است که قبل از آمدن باین عالم ظاهری آن لباس را داشته است ، زیرا اراده و اختیارت متعلق به نفس است و موجب دوری از جناب قدس الهی است و سبب آن هم علاوه بر آنچه که گذشت محسوسات و مشهودات نفسانی است ، پس نفس در حقیقت زندان روح است و مقصود از آن هم در اینجا جسم و جسمانیات می باشد ، چنانچه بعضی از عرفا نیز فرموده اند : «هروقت نفس جسمی شکست و دردی بسوی عالم روحانیت باز شد در فضای وسیع عالم معنوی و روحانی طیران نما و پرواز کن» و روح همیشه در نفس و نفس محبوس و معذب است مادامیکه دام او هام را پاره نکرده و از آن دام مستخلص و رها نگردیده .

ما لم تخلص من عقاب ومهما وادنا سجد النفس لانها دار تكليف وعمل والنفس تاتي ذلك
 ويحصر منه في سجونة فيها بالامر والنهي ومن لوازم السجن المحاب والكدر والتكد الى ان تخلص
 منه بالبري من الحول والقوة فحينئذ يلوح توحيد المنه ويصير الكلفة كلفا بشهود المنه ورد
 في صحيح مسلم لا حول ولا قوة الا بالله كثر من كثر الجنة وما دام الليل والنهار موجودين فالحركة
 والسكون متلازمان فالليل للسكون والنهار للحركة قال الله تعالى ومن اجته جعل لكم
 الليل والنهار لتسكنوا ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وقال المبروا انا جعلنا الليل ليكنوا
 فيه والنهار مبصرا الابيه فالليل للنفس المظلمة لانها كون من لا كون والكون كمالا ظلمة وانما انوارها
 وجود الحق والنهار للروح النيرة الاليجية من عالم الامور النورية قال بعض العارفين رضى الله عنه
 عالم الامور ما وجد من الحق بغير سبب ويطلق بازا عالم الملكوت فنسبة النفس لليل وتسميتها بالليل
 الليل محل ستر ومجباب والتبار محل الموت الطبيعي والنفس من لوازمها الموت وتسميتها بالظلمة
 لانها من الكون الطبيعي الفصري والطين كون مظلم ثقيل يغلب عليه السكون والخمود فالكسوة
 دليل الطمانينة الى ارض لانه طبعه والطبع اغلب فان عرضا عارض واخرجه عن طبعه كان
 ذلك قهرا فاذا زالت حركة القهر رجع الى اصله وهو السكون والركود الى ارض الوجود وذلك
 قفل النفس اي جسيما عن الحركة والسبح والترقي والحركات للروح دليل لقارح في مبادي
 الانوار والرضي والاستزاد والطيران باجمحة التقوي الى الملكوت الاعلى وذلك قفل
 لروح لانه مركزها وعالمها وكل يطلب مركزه واصلها فان طرأ عليه عارض قهوه حتى اذا زال عنه القهر
 لحق بعالمه ورجع الى اصله والانسان في عالم الاوسط في جيرة بين هاتين ماله تخلص روح
 روحانيته من محل جثانيته لان الحقيقة سلب او صافك عنك كما تقدم ومن صبر على مراة
 سلب الاوصاف ظفرا بالحقيقة ووصل الى المقصود قال رضى الله عنه ذقت المرات المتعلقة
 باهل السلوك فلم اجد امة من غربة مزجت بحيرة وذلك الغربة محلها عند مفارقة الحال
 من حقيقة المتعود فيه فاذا فارق السالك وطنه وحاله ودخل عليه في غرته ليل الحيرة فاما مرعا
 من غربة فاذا انفس صبح التحقيق من حضرة الانس وطلع في ليله كونه شمس المعرفة اهتدي الى
 موطنه وسكن وتعمم فالدنيا لها عالم الطبيعة والنفس الامارة والآخر لها عالم الارواح والنفس
 الزكية تتوحد النفوس الاحوال الدنيوية والاخرية بواسطة الاعمال فان كانت زكية فلها وان كانت
 مسيئة فعليها ووجدت نعيم الدنيا والآخر في نفس واحد اذا صحبه الصدق والاخلاص
 وذلك النفس للنفس الزكية عند شهود الحق واقترب به قال الاستاذ الكبير سيدي تاج الدين بن
 عطاء الله قدس الله سره العزيز النعيم وان تنوعت مظاهرة انما هو لشهوده واقترب به وذلك النفس
 ان ورد بالاخلاص والصدق فكان فيه النعيم للنفس الزكية كما تقدم وتعيمها في الدنيا بالمعرفة
 والتحقيق وتعيمها في الآخرة بالنظر الى وجهه الكريم ودوام المساهدة وتلك النفس الزكية الراضية
 المساعدة في جنة السالك في الدنيا والآخرة اذ كل سر لم يظهر في هذه الدار لم يظهر في الاخرى
 لقوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا فنعيم الدارين في نفس واحد

... والدنيا سجن النفس . وقال الليل للسكون والنهار للحركات، فالليل النفس المظلمة والنهار الروح النيرة الالايحة، فالسكون لها دليل الظمأنينة الى الارض و ذلك قفل النفس، و الحركات للروح دليل التعارج والطيران الى الملكوت وذلك قفل الروح . وقال ذقت المرات فلم اجد امر من غربة مزجت بحيرة. وقال وجدت نعيم الدنيا والاخرة في نفس ...

دنيا زندان نفس است زیرا که دار تکلیف و عمل است و نفس هیچوقت راضی به تکلیف و انجام وظائف نیست و بعکس همیشه از طاعات و عبادات منزجر می باشد ، بنابراین نفس بسبب امر و نهی هائی که متوجه او است دائماً در دنیا محبوس و زندانی است ، و از لوازم زندان، محرومیت و محبوسیت و ناراحتی است تا زمانی که از این زندان بسبب تبری از حول و قوه خویش مستخلص گردد . و در این هنگام انوار توحید از راه لطف و مرحمت خداوندی بر او آشکار میگردد و تکلفاتی که بسبب تکالیف بروی متوجه شده بود در این حال به عبد، راحت و گوارا میشود . در صحیح مسلم روایت شده که : « لاحول ولا قوة الا بالله گنجی است از گنجهای الهی » بدین معنی که تبری نمودن از حول و قوه خود و تثبیت کردن به حول و قوه الهی موجب رسیدن به گنجهای معرفت و توحید می باشد ، و مادامیکه شب و روز موجود است حرکت و سکون هم برقرار است .

شب برای سکون و روز برای حرکت است چنانچه خداوند متعال در آیه ۷۳ سوره قصص (۲۸) میفرماید : « از جمله الطاف و رحمتهای خدا آنست که شب و روز را بنفع شما قرارداد تا شبها استراحت کنید و روزها حرکت نموده و از فضل و کرم خدا استفاده بنمائید و شکر خدا را بسبب این نعمتها بجا آورید » و باز در سوره نمل (۲۷) آیه ۸۶ فرموده : « آیات متوجه نیستید که ما شب را بجهت آرامش شما و روز را روشن و برای کسب فضل شماها قراردادیم » .

شب متعلق به [شب همانا] نفس ظلمانی است (۱) زیرا نفس از مستحذات است، و جمیع حوادث، ظلمانی است ، و فقط بسبب انتساب بوجود حق ، نورانی می شوند. و روز متعلق به [روز همانا] روح نورانی است که از عالم امر روشن و ظاهر میگردد . یکی از عرفا در این مقام گفته است : «عالم امر، عالمی است که از حق تعالی و بدون سبب، خلق شده و بعالم ملکوت هم اطلاق می شود» و نسبت دادن نفس را به شب و تشبیه نمودن آنرا بدان ، برای آنست که : شب موجب استتار و حجاب و اشتباه و مرگ طبیعی است (چون نمو حیاتی در روز است) ؛ و یکی از لوازم نفس هم مرگ است . و جهت ظلمانی بودن آن هم برای آنست که : نفس از حوادث خاکی است و خاک، طبیعتش ظلمت و سنگینی است و سکون و خمود همیشه بر آن غلبه دارد ، بنابراین سکون نفس دلیل آرامش و استقرار بر روی زمین است زیرا که سکون، طبیعت اصلی او است و اگر حیثاً بسبب عروض عارضی، از طبیعت اصلی خویش خارج شد این خروج يك امر قهری و قسری است و بمحض اینکه عروض این امر عارضی و خارجی از بین رفت دو باره بحالت اصلی و اولیه خود که سکون و خمود است بر میگردد . و همین ظلمانی بودن و سکون و رکود نفس موجب درماندگی و محبوس بودن آن و مانع از ترقی و سیر در عوالم علوی است و لکن حرکات روحانی دلیل صعود و سبب اوج گرفتن به میدانهای انوار الهی ، رضا بقضای او ، و ترقی روزافزون آدمی و پرواز

نمودن بابال و پرتقوی بسوی عالم ملکوت اعلی است ؛ و همین ملکوت اعلی ، عالم حقیقی و مرکز اصلی روح می باشد و مسلماً هر چیزی تمایل به مرکز واقعی خود دارد و اگر عوارضی خارجی مانع و عایق از خصوصیات اصلی آنها شد ، بمجرد زائل شدن آن موانع ، شیء دوباره به مرکز اصلی و موطن حقیقی خود باز میگردد . و انسان در میان این دو جنبه متضاد (روح و نفس و مقتضیات آنها) متجبر و سرگردان است ، تا اینکه روح علوی از قالب جسمانی مادی مستخلص شود و به عالم ملکوت خود طیران کند و از اوصاف نفسانی و جسمانی پاک و مبری گردد ، و بدیهی است که هر کس صبر بر تلخی ریاضت از اوصاف رذیله نماید به حقیقت و مقصد اصلی خواهد پیوست .

و در این مورد مصنف نیز چنین گوید : تمامی تلخیهای اهل ریاضت و سلوک را چشیدم و تلختر از غربت ممزوج بحیرت نیافتم ، و مقصود از غربت از دست رفتن حالی است که سالک به او انس گرفته باشد و هنگامیکه سالک از وطن یعنی از حال خود خارج شد و حالت تحیر و حیرت باو دست داد این حال برای سالک بسیار تلخ و ناگوار است تا اینکه شمس حقیقت و معرفت از افق تحقیق و حضرت حق طلوع کند و او را بموطن اصلی و حقیقی راهنمائی و هدایت نماید و در این حال سالک محبوب حقیقی را دریافته و به لذت وصال او متمتع میگردد ، پس دنیا برای نفس ، عالم طبیعت و نفس اماره است ؛ و آخرت برای وی عالم ارواح و نفس ذکیه می باشد . بنا بر این تقسیم و تنوع نفوس و همچنین دنیائی بودن حالات و یا اخروی بودن آنها باعتبار اعمال است : اگر اعمال پاک و صالح باشد بر منفعت نفوس ، و اگر بد و ناصالح باشد بر ضرر نفوس خواهد بود .

نعمتهای دنیا و آخرت را در یک نفس (لحظه) دریافتم در صورتیکه آن يك نفس از روی صدق و اخلاص باشد و این يك نفس برای صاحبان نفوس ذکیه همانا لحظه شهود حق و نزدیکی بمحسوب است . استاد بزرگ تاج الدین بن عطاء الله قدس سره در این مورد گوید : «مظاهر نعمتها هر چند متنوع و مختلف است و لکن نعمت حقیقی حین مشاهده و تقرب به حق است» و این نعمت برای نفس در آن لحظه محقق نمیشود مگر هنگامیکه اعمال از روی صدق و اخلاص انجام گیرد و البته این حال مخصوص نفوس ذکیه می باشد چنانچه گذشت . و نعمتهای پروردگار : در دنیا معرفت و تحقیق است ، و در آخرت نظر کردن بوجه کریم و توجه به جلوه زیبای معشوق و دوام مشاهده می باشد . و این مشاهده و نظر کردن بوجه کریم مخصوص نفوس ذکیه راضیه است بلکه مشاهده ، درد دنیا و آخرت بهشت سالک است ، زیرا اگر شهود درد دنیا برقرار نگردد در آخرت هم برقرار نخواهد شد چنانچه در سوره اسراء (۱۷) آیه ۷۲ فرماید «کسی که درد دنیا کور است در آخرت هم کور و گمراه خواهد بود» پس نعمتهای هر دو جهان در آن يك لحظه است که توأم با علم و معرفت و اخلاص باشد .

(۱) در متن اصلی نسخه ابوالبقاء احمدی (ابتدای صفحه ۷۹۳) و همچنین متون چاپی و خطی دیگر نوشته شده ، «فاللیل النفس المظلمه والنهار الروح النیره» و لکن شارح (جانی بیگ عزیز) متن مزبور را اینطور تفسیر می کند ، «فاللیل للنفس المظلمه ... والنهار للروح النیره ...» ؟ !

ركي بالعلم والمعرفة مع الاخلاص ووجدت مرارات الدنيا والاخرة في نفس العلم الذي
 هو طريق المعرفة مجذب السالك الى بحر المعارف الالهيه فان قوي الوجد بالمعني على مظهر العلم
 عرف ولهذا اشارة بقوله العلم جذبي من حظ نفسي وعواید طبعي فاقامني على شاطئ
 البحر ابي بحر التوحيد لا روي ارض القلوب بالحكمة واعتمد ماستانها الطاهر بقوي الحال
 والوجد او فغني في البحر المنبه عليه انفا واسلمني للغرق لان القلب اذا استشرف على
 هذا البحر قوي الحال عليه وهو المعبر عنه بالوجد وهو غارض يمنع دون ما لا يستطيع الصبر عنه
 فاذا وقع في البحر وكان ضعيفا في الحال والمراد بالحال هنا المقام نحو زوال عتبت به الامواج ضرورة
 يغرق مالم يكن راكب سفينة ياتي النجيه عليها ان شاء الله تعالى والي هذا المعني ذهب
 الاستاذ ابو يزيد رضي الله عنه بقوله خضت بحرا وقف الانبياء ساحله قال الاستاذ سيدي
 تاج الدين نقلا عن استاذه ابي العباس الهوسي رضي الله عنه انما يشكر ابو يزيد بهذا الكلام ضعفه
 ومجزه عن الحاق بالانبياء مواده ان الانبياء خاضوا بحر التوحيد ووقفوا من الجانب الاخر على
 ساحل الفرق يدعون الخلق الى الخوض اي فلو كنت كاملا لوقفت حيث وقفوا هذا هو الاق
 بحال ابي يزيد فلما تماديت في وسط لجة بحر التوحيد فاستغثت في وسط البحر
 بالعلم عند تلاطم امواج المعارف الالهيه فما انجا بي لان العلم نور والمراد به المعاني التي
 هي سبب الفرق والحروف جروف وهي الاواني لانها ظروف للمعاني والفرق يربط الجروف
 ليستقر عليها فتمتع تلاطم الامواج وتيار المعاني فلا يزداد الا غرقا ولهذا قال وغلب الوجد
 فما زاد في الاغرقا الشدة الحال المنته عليه انفا فطابت الخلاص من المعاني والاحوال
 فما خلص منها الا الجهل به لان القلب له الحال والحال لاثبات له والقلب سريع التقلب
 ماسي قلبا الا من ثقله والمراد التخلص من الحال المحول الى موطن السر الذي لا يزول ثم اعلم
 ان الفاقات متنوعة بحسب تنوع الخلق فاجلها واعظمها فاقه يشهد العبد فيها وجود ذاته
 ويبرجع الى فاقته وذاته لان ذلك سبب لثبوت كمال قدرته تعالى وفاقة ادني يشهد العبد
 وهو مسجون في حيطاته ومحصورة في مكل ذاته فيخاف على هذا ان يكون من الغافلين الذين
 يعبدون الله على حروف ولهذا قال نظرت في فاقات الخلق وحجبتهم من لحق بوبد
 الفاقات الرديه لا الحسنه فرايت مرافقا فاقات ما كان اذلا وانكس وانقص لانها مشوهة
 بوجود المنازعة وعدم التسليم ولهذا صارت حجابا لما كان من الاحوال اعظم واعز واجل لان
 اسفل السافلين في مقابلة اعلا عليين قال الاستاذ سيدي تاج الدين بن عطاء الله قدس سره
 سر الغرور فيما نقله عن استاذه انه قد قرأت مرة والذين والذين الى قوله لقد خلقنا الانسان
 في احسن تقويم ثم رددناه اسفلا سافلين ففكرت في معنى هذه الآية فكشف لي عن اللوح المحفوظ
 فاذا مكتوب فيه لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وروحا وعقلا ثم رددناه اسفلا سافلين
 نفسا وهوى انتى فالانسان اذا كان مع نفسه وهو يكون في تيه الغفلة يرتع في ميدان الجمالة فاذا
 فجاها البقطة وانته من سنة الغفلة وقعت المحاسنة وانتقل من نفسه الى حصرة عقله وروحه

... و وجدت مرارات الدینا والاخرة فی نفس . وقال العلم جذبنی فاقامنی علی شاطئ البحر والوجد اوقعنی فی البحر واسلمنی للفرق فاستعنت فی وسط البحر بالعلم فما انجانی وغلب الوجد علی " فما زادنی الا غرقاً فطلبت الخلاص فما خلصنی الا الجهل . وقال نظرت فی فاقات الخلق وحجبهم من الحق فرأیت من الفاقة ما کان اردل وانکس وانقص صارت حجاباً لماکان من الاحوال اعظم واعزو اجل .

و همچنین تلخیصی های دنیا و آخرت را هم در یک لحظه یافتیم ؛ بنابراین علمی که طریق شناسائی حق تعالی است سالک را به دریای معارف الهی خواهد کشانید ، و هر چه وجد به مظاهر علم خود قوی تر گردد معرفت عارف بیشتر خواهد شد و لذا مصنف در این باب فرموده : علم مرا از حظوظ نفسانی و آنچه که مقضای طبیعتم بود بیرون کشید و برکنار دریای توحید ربوبی رسانید تا اینکه زمین قلب را بآب حکمت مشروب کرده و سیراب نمایم و بیمارستان دل را با تقوی و پرهیزکاری آباد نموده و احیا سازم . اما وجد مرا به دریای ژرفناک توحید حق سبحانه افکند و مهبای غرقم نمود ، زیرا قلب هر چند بیشتر معرفت پیدا کند و مقام توحید را بهتر درک نماید حال وجد قوی تر می گردد : و این وجد حالتی است که صبر و شکیبائی را از سالک سلب مینماید . پس وقتی که سالک وارد این دریا شد اگر حال و مقامش ضعیف بود امواج دریا با او بازی کرده و چنانچه به کشتی نجاتی سوار نشود حتماً در این دریا غرق خواهد گردید . بایزید بسطامی بدین معنی چنین اشاره نموده است : « به دریای توحیدی وارد شده و در آن شناور گشتم که انبیاء در ساحل آن ایستاده بودند » !! استاد بزرگ تاج الدین بن عطاء الله از استاد خود ابو العباس مرسى (۱) در تفسیر کلمات بایزید اینطور نقل می کند : « مراد ابویزید از کلام مزبور شکایت از ضعف خود و اظهار عجز از نایل به مقام شامخ انبیاء (ع) میباشد ، و توجیه کلام وی چنین است : من به دریای ژرفی فرو رفته و غوطه میخورم که انبیاء در آن شناوری نموده و نجات یافته و به ساحل آن رسیده اند و سپس به کنار آن بحر ایستاده و مردم دیگر را به عبور از آن دریا دعوت مینمایند ؛ بعبارت دیگر بایزید گوید : که اگر چنانچه من کامل بودم بمقامی که انبیاء رسیده اند منم میرسیدم ؛ و چنین تعبیر و معنائی مناسب شأن بایزید می باشد » و سپس شارح در توضیح کلمات بابا گوید : هنگامیکه وسط امواج ، و انبوه آبهای دریای متلاطم توحید غوطه ور گشتم استعانت از علم نموده و برای نجات خویش با و پناه بردم متأسفانه علم هم مرا نجات نبخشید ، زیرا مراد از این علم آن حروف و معانی است که سبب هلاک و غرق سالک میشود ، چون این قبیل حروف بمانند جروف (۲) و ظروفی برای معانی بیش نیستند و شخص غریق باین حروف پناه میرد و بمانند کسی که تکیه بر جروف نموده ، ساقط گشته و در دریای ژرفای معانی حقیقی غرق میشود و بدین جهت بابا فرمود : علم مرا نجات نداد و وجد بمن غلبه کرد ، او نیز بسبب شدت حال موجب زیادتى غرق شدن گردید . و مجدداً از معانی و احوال طالب استخلاص نمودم ، و مرا رهائی نبخشید و نجات نداد مگر جهل و نادانی بآن احوال ، زیرا ندانستن احوال و خصوصیات آنها موجب آرامش و عدم اضطراب قلب است ، و قلب انسان سریع التقلب است و باین سبب هم قلب

نامیده شده، و مقصود از استخلاص که قبلاً گذشت تخلص از حالات و رسیدن به حقایقی است که انقلاب‌پذیر و ازین رفتنی نیست *

و بدان، که انواع فقر و فاقه بر حسب اختلاف افراد بشر متعدد و متفاوت است ولی از همه مهمتر و بالاتر توجه‌عبد، به ذلت و بیچارگی و فقر و فلاکت خویش می‌باشد و همین التفات عبد به زبونی و ناچیزی خود، سبب مشاهده کمال و قدرت حق تعالی است. و نیز از جمله فقر و بیچارگی عبد، محبوس دیدن خویش است در زندان جسم، و در هیکل وجود خود، و این محبوس بودن سبب وحشت سالک گشته که مبادا از غافلین بوده، و خدا را به حقیقت عبادت نکرده باشد. و بدین سبب مصنف فرمود: «فقرهای مردم و محجوبیت آنها را از حق نظر کردم...» و ظاهر این کلام این است که مراد از فقر همین فقر مذمومه‌ای است که موجب محجوبیت از حق است. و باز میگوید: «و در میان همه فقرها بدترین و پست‌ترین آنها را دیدم» و آن عبارت از منازعه با وجود واجب و عدم تسلیم به حق تعالی است و همین جهت موجب محجوبیت از رسیدن بحالات بزرگ و سودمند و بازماندن از نبل به‌اعلی‌علیین می‌باشد.

استاد بزرگ تاج‌الدین بن عطاءالله... از استاد خود نقل میکند که روزی سوره مبارکه: «والتین والزیتون» را میخواندم تا به آیه «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، ثم رددناه اسفل السافلين» رسیدم و در معنی این آیه تفکر میکردم، ناگاه لوح محفوظ بمن کشف شد و در آنجا نوشته دیدم: «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، روحاً و عقلاً؛ ثم رددناه اسفل السافلين، نفساً و هوای» یعنی انسان را از جهت روح و عقل به بهترین وجهی خلق کردیم و او را به لحاظ نفس پرستی و هوای آن به پست‌ترین پستی‌ها برگردانیدیم.

پس انسان اگر بانفس و هوای نفس خود باشد در وادی غفلت گردش می‌کند و در چرگاه جهالت می‌چرد، ولی وقتی که ناگهان از خواب غفلت بیدار شود و توجه و بیداری به وی دست‌داد در اینحال نیکوئیها بانسان روی مینماید (و یا محاسبه شروع میگردد) و سالک بهنگام این تنبه از حضيض نفس به مقام رفیع عقل و روح میرسد...

(۱) - شیخ کبیر ابوالعباس مرسی (منسوب به مرسیه و آن شهری است در شرق اندلس) از اعظم عرفای قرن هفتم هجری است که دارای کرامات ظاهره و مقامات عالیّه بوده، وی از تلامیذ و خلفای شیخ ابوالحسن شاذلی (م ۶۵۶ق) و معاصر بامولانا جلال‌الدین رومی و فخرالدین عراقی همدانی و... بوده؛ از تربیت یافتگان وی یکی شیخ نجم‌الدین عبدالله بن محمد اصفهانی (م ۷۲۱) و دیگر تاج‌الدین بن عطاءالله شاذلی است که استاد شارح بوده.

(۲) جروف جمع جرف، و آن جائی است که آب زیر آنرا شسته و خالی کرده باشد، و انسان بمجرد پسا نهادن روی آن ساقط می‌شود چنانچه در سوره توبه (۹) آیه ۱۰۹ آمده، «... اَمِنْ اَسْسِ بَنِيَانِهِ عَلٰى شَفَا جُرْفٍ هَا هَا فَانْهَارَ بِهِ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ...»

واستعمل الفكر والخلق على مجايب الملكوت تبصر فنظر القلب بنور المعارف الإلهية وشرقت
 فيه الأموار الربانية حتى إذا انتقل من عقله وروحه إلى عالم سره وحقيقته المحققة وكلية
 المطلقة بقي مستهلكا مستغرقا فانيا عن فناءه وفي هذا الوطن يقع للعارف النسيان لشهود
 الحق وثبت له التوحيد لأنه لا يكون لشيء سلطان المعرفة وذلك لا يصح إلا بنسيان المعرفة
 لمزيد المعرفة إذ نسيان الحق بالمعرفة في مقام الفناء توحيد وحقيقة العناصير لعدم
 الداعي على كل موجود بالعرض في الجواز مكذا قال الأستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه أنه ذكر
 الحق بالخلق كغيره في التوحيد لأن الجهل بصفة النفس ومن ذكره بصفة نفسه كان فيسر
 موحد حقيقة والفرار من الله أي من التخلق باسمه عز وجل توحيد لأن جميع اسمائه تعالى
 للتخلق إلا هذا الاسم الشريف للمخلق لا للتخلق ويجوز أن يكون المراد الفراد من الله اعتراف
 بالعجز عن معرفة الله مخيف يكون كاملا في معرفة الله من لوازم التوحيد التقريد وقال
 الأستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه التوحيد تصحيح الواحد بما لا يصح فيه إشراك وحقيقته تعيين عين
 الجمع بما لا يحده العقول ولا يتصور من له فتحصله وغايته الأمر كله للوصف بالاحاطة الذاتية
 وبالجملة الفرار من الله تعالى أن لا تدعي وصفه فتكون غير موحد قال بعض المشايخ جلست إلى
 أبي الحسن الأطروش وكان من أجله السابح فقلت له أو منى بوصية أحفظها منك قال على أن
 تقبل مني قال إن شاء الله تعالى فقال لي فر من الله فقلت سبحان الله ما هكذا سمعت من الله يقول
 إنما قال فغروا إلى الله وكل الناس امروا بالفرار إلى الله وانت تقول فروا من الله فما المعنى فيه فقال
 لا تدعي مع الله دعوي يطالبك بحقيقة ما اشترت إليه فيفصحك على لسان نفسك فقلت له فما
 أمرني أن أعمل قال أبسط بساط الضعف والعجز والفاقة والفقر وتبصر حوله وانظر أسره
 والفرار منه عز وجل جهل بمعرفة الله تعالى والفرار منه إليه حقيقة لأنك إذا فررت معه بعلم
 أو عمل أو نورا أو هدي أو خطاب بنجوي فما تدري بعد ذلك ما الخاتمة وما السابقة فلا تنقل عن
 السابقة والخاتمة ولا عن فعل الواحد المختار الذي يفعل ما يشاء ولا يبالى بحسنة ولا بسية المذهب
 فإن غفلت عن ذلك دليل على جهلك وعدم المعرفة بربك لأن ادعى ما يجب على العارف أن يهب
 لمولاه ما ملكه مولاه حتى يصير كله لله فيحصل له مولاه فإن حصل له مولاه كأنه عاد إليه كل الكمال
 بالكلية فيصير به غنيا وإليه فقير إذا المعرفة تصحيح اليأس بمقام الفقر من المعرفة
 لأن العارف من أشده الرب نفسه بذاته وظهرت عليه الأحوال توسط المعرفة حاله فناءه
 فأول المعرفة تصحيح بالاسم لأنه إذا شهد الرب نفسه صحت له المعرفة بالاسم في الجملة وهذا
 بمن يعرف الله تعالى بالإله لأن من تعرف إليه الحق بالإله عرف نفسه بالإله وأوسطها إلى المعرفة
 أثبات الصفة من حيث الموصوف وهذه المعرفة يذهب فيها وصف العارف وثبت وصف
 المعروف ولهذا سبيل المجتهد رضي الله عنه عن العارفين فأجاب ذموا الله عن وصف الواحدين
 ومولاه من يعرف إليهم الحق بصفات ذاته لأن من تعرف إليه الحق بصفات ذاته عرف ذاته
 بأحاطة صفاته آخرها الجهاج حقا يشهد لهذا قال المحاسبي رحمه الله اكمل العارفين معرفة بالله

قال نسیان الحق بالمعرفة توحید ، و ذکر الحق بالجهل كفر . و قال الفرار من الله عز وجل توحید و الفرار معه جهل . و قال المعرفة تصحیح [تصحیح] الیأس من المعرفة . و قال اول المعرفة تصحیح بالاسم و اوسطها اثبات الصفة من حيث الموصوف و اخرها الجهل بحقایقها و باعمال فکر ، اطلاع بر عجایب ملکوت عالم پیدا میکند و دارای بصیرت میگردد و قلب او به نور معارف الهیه نظر می کند و اسرار ربانیه با و اشراق می شود تا اینکه از مقام عقل و روح منتقل شود و به عالم سر و حقیقت محققه و کلیت مطلقه خود برسد ، و در این حال سالک مستهالک و مستغرق میگردد و حتی از فنای خود نیز فانی شده و سپس توحید حقیقی براو آشکار میشود زیرا که از همه چیز خود گذشته و غافل گشته ، و این غفلت همانا بسبب غلبه سلطان معرفت به سالک دست میدهد ، و مسلماً چنین حالی برای عارف ممکن نیست مگر به فراموش نمودن جمیع معارف ظاهری جهت اکتساب معارف باطنی ؛ ولذا استاد محقق بزرگ با باطاهر چنین فرموده : ذکر حق از روی جهل و نادانی کفر است (مراد از کفر حجاب بوده) و منافی با توحید میباشد ، زیرا که جهل ، از اوصاف نفس است و هر کس با داشتن اوصاف نفس خدا را یاد کند توحید حقیقی در حق او ممکن نیست .

فرار از تخلق به اسم «الله» توحید حقیقی است چونکه جمیع اسماء باری تعالی برای متخلق گشتن عبد است به صفتی مطابق با آن اسم ، مگر اسم «الله» که این اسم از اسماء مختصه الهی و منحصر به ذات او می باشد و بس ؛ و ممکن است کلمه «الفرار من الله توحید» مصنف را این چنین معنی نمود : «فرار از شناسائی حق ، اعتراف به عجز از شناسائی واقعی باری تعالی است» و خود این اعتراف معرفت کاملی است ، زیرا اعتراف به عجز از معرفت حق ، تفرید است و تفرید ، خود از لوازم توحید می باشد ، چنانچه استاد بزرگ ... گوید : تفرید واحد بودن شخصی است در چیزی که کسی با او در آن صفت اشتراک نداشته باشد ، و حقیقت تفرید جامعیت ذاتی است . بنحوی که صاحب آن ، جامع همه چیز باشد و عقول دیگر نیز انکارش نمایند و نظیری هم برای وی متصور نشود ، و غایت تفرید آنست که همه چیز متعلق به وی باشد به احاطه ذاتی . و حاصل معنی کلام مصنف اینکه : تو ای عبد هیچگاه نباید ادعای انصاف به صفت مختصه الهی «الله» را بنمائی و اگر چنین ادعائی بشود حتماً غیر موحد بوده و توحید تو کامل نیست . یکی از مشایخ طریقت گوید : پیش ابوالحسن اطروش (۱) که از اجله مشایخ تصوف بود نشستم ، و به او عرض کردم : مرا موعظتی نموده و وصیتی بنما تا آنرا عمل نمایم — گفت حتماً قبول میکنی ؟ — گفتم انشاء الله — پس رو بمن کرده و گفت : «از خدا فرار کن» — گفتم سبحان الله چنین چیزی را خداوند نفرموده بلکه حق جل و علا در سوره الذاریات (۵۱) آیه ۵۰ میفرماید : «پس بگریزد بسوی خدا ...» و همه مردم مأمور هستند که بسوی خدا فرار کنند نه از خداوند گریز نمایند ؛ و من معنی کلام تو را نمی فهمم ! — فرمود : مقصود من آنست : که با وجود خدا ، ادعای هیچ چیز و هیچ عملی را نکنی که از تو مطالبه آن شود و نتوانی آنرا انجام دهی و با گفته خود متضاح گردی ؛ سپس گفتم مرا به چه امر میکنی که بجا آورم ؟ — گفت : بساط ضعف و

عجز و فقر و بی چیزی خود را گسترده کن و در اطراف آن گردش نما و اظهار نیاز بمحضر حضرت کردگار عالم بنما و منتظر امر خدا باش که در حق تو چه روا خواهد داشت .

سپس با باطاهر گوید : «فرار با خدا جهل به معرفت الهی است» ولی فرار از خدا بسوی خدا معرفت حقیقی است ، و چرا فرار با خدا جهل است ؟ بدینجهت که فرار با خدا یا بوسیله علم است و یا عمل ، و یا نور ، و یا هدایت ، و یا باخطابات و در هر صورت نمیدانی که عاقبت کار و سابقه آن چه بوده و چگونه خواهد بود ؛ و باید که از سابقه و خاتمه کار غافل نبود ، و همچنین نباید از کارهای واحد مختار هم که فاعل مایشاه است غافل بود بلکه باید توجه داشت که ایزد بی نیاز ، هرگز به حسنات عبد و به سیئات او اعتنائی ندارد ؛ و هرگاه غافل از امور مذکور بودی همین غفلت ، دلیل بر جهل و موجب عدم شناسائی تو مر پروردگار تو را میباشد . و باید دانست : کمترین چیزی که رعایت آن بر عبد لازم است آنست که هر چیزی را که خدا باو داده باید آنرا به خدا ببخشد تا اینکه همه چیز کلاً متعلق به حق باشد و فقط خداوند متعلق به عبد باشد ؛ و در این صورت عبد بالمال صاحب همه چیز بوده ، و با داشتن حق تعالی ، غنی از ما سوی الله است و منحصرأ نسبت به پروردگار فقیر خواهد بود (یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله) ... زیرا معرفت کامل عبارت از یأس از معرفت و عاجز بودن از آنست ، و عارف کسی است که در بدایت امر ، بمدد الهی ، بمشاهده نفس خویش و مراقبه آن مشغول باشد ، و در وسط کار حالاتی به او ظاهر شود ، و در نهایت امر بمقام معرفت برسد . توضیح اینکه معرفت سالک نسبت به پروردگار در سه حال متصور است : اول بدایت حال که معرفت سالک در اینحال معرفت اسمی است ، زیرا اگر خداوند عبدا بمشاهده نفس خودش وادارد و بعد هم از طریق شناسائی نفس خویش ، خدای خود را بشناسد اینگونه شناسائی ، ناقص است و اسماً معرفت خواهد بود ، و این نوع معرفت متعلق به کسانی است که خداوند را بانسانها و آیات او می شناسند (چنانچه در قرآن فرماید : سخریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم ... سوره فصلت (۴۱) آیه (۵۳) و بدیهی است که هر کس خدای خود را با آیات او شناخت ، نفس خود را نیز بانسانهای صوری شناخته است (این معرفت عوام باشد) . مرتبه دوم یا مرحله وسط : معرفتی است که باشهود حاصل میشود و اطلاق و اثبات معرفت نسبت به متصف به آن حقیقتاً صحیح است ، چه در اینحال وصفی و خودیتی از عارف باقی نمی ماند بلکه هر چه هست وصف معروف و معبود است (و این معرفت خواص است) چنانچه از جنید بغدادی پرسیدند عارف چه کسی است ؟ در جواب گفت : «عرفا کسانی هستند که از وصف و اصفین خارج شده اند و اینها کسانی باشند که خداوند با صفات ذاتی ، خود را به آنها معرفی کرده و آنها با احاطه به صفات ذاتی حق ، خدا را شناخته اند» . مرتبه سوم معرفت : اعتراف سالک است به جهل و عجز خویش از درك كنه معرفت حق تعالی (و این مرتبه متعلق به اخص خواص است) ...

(۱) ابراهیم اطروش : یکی از بزرگان متصوفه قرن سوم هجری و معاصر با ابراهیم خواص (ر . ك . ص ۵۳۹) بوده و چون ثروت وافر داشته . از او پرسیدند ، صوفی و دنیا چون است ؟ گفت ، صوفی را اگر حال باشد مال ضرری نخواهد داشت ... ریحانة الادب ، ج ۱ ، ص ۸۷ .

من اقرب العجز انه لا يبلغ كنه معرفة الله والعبد يقول ان الاقرار بالعجز يكون معني وحسان هذا
المحمل لا يتصف به العارف الا بعد كمال المعرفة عند ما دي التجليات الالهية لان تعرف الحق لعباده
بحسب مقاماتهم وصاحب هذا المقام هو الذي تعرف اليه بذاته تعالى قال الاستاذ المحقق الكبير
رحمى الله عنه بلسان البيان على لسان الحق من تعرفت اليه بذاتي محقت المعارف والمعارف والمعرفة
وكل ما يتصف به ونبت بلاضافة للمضمر ولا المظهر فلا انا اياه ولا هو اياي ولا كائني ولا كنه ولا هو بي ولا
انا به وكل ذلك لا يتنبه قدرتي ولا تسلبه حكمتي كان الله عز وجل الها واحدا منفردا في وحدانيته
ولا شيا معه في ازليته ويكون الله تعالى موجودا متعاضدا برأيه على الدوام ولا شيا معه
في ديمومه قال عليه السلام اصدق كلمة قالها شاعر الاسلام الاكل شي ما حلى الله باطل فوجوه
الحق بين الحالمين بين حال انفراده بالوحيه وبين حال ايجاده اليهودية والفضل ولا يسل
اصحاب المعرفة يستدلون بما على كمال قدرته وانبات وحدانيته في اول انصافهم بالمعرفة والمعرفة
الكاملة شهود للحق وقت عدم الخلق بوجوه الحق لا بوجود المعرفة المتعلقة بذات العارف
لان القلوب اذا انصابت وصفت من اكدارها وانقطعت العلايق باستارها هناك تتقابل الحضرات
وتسطع انوار الحضرة الالهية فينظر القلب به اليه ويقر بالعجز واقراره بعد تنزله الى فلك العقل
عند رجوعه الى الخلق بالحق لان من علامة وجود الحق رجوع العبد الى الخلق كاملا مرشدا ثم النظر بما
دعي الله تعالى الخلق اليه لان العارف الكامل هو الذي ينزل من عتته ويرى بعلمه لا بحاله لان العلم
النافع ما تقارنه الخشية ولا زمة العمل والخشية من اعمال القلب والعقل للجوارح الطاهرة والحال
لا يلزم من وجوده وجود عمل ولا نفيه والعارف الكامل يعظ بفعله ويلحظ بهتمته ويرى بعلمه ويرى
ممكنه الى مقام المعرفة والتحقيق والتوحيد اثبات الاسم في حضرة جمع البقاني روية اللقا
ولهذا قيل من قال الله ولم يستحق الجمع قال الباطل والجمع ما اذهب التفرقة وقطع الاستار وغاب
في مشاهدة التوحيد مع صحة التمكن والبراهة من الملوك وهو جمع علمهم عن شرقي وقال ابو طالب
الكي رحمى الله عنه ذره من علم التوحيد وخردله من حق اليقين خير للعبد من سبعين اخلاص وامثال
الجمال من الاعمال والذي يظهر ان مراده بالاخلاص هنا الاخلاص المشوب برويته لان التوحيد يعني
اوصاف العارف ولهذا قال والمعرفة نسيان الحقيقة لان الحقيقة سلب اوصافك عما
كما تقدم فمن ذكر سلب اوصافه وهو في مقام المعرفة كان ناقصا للمعرفة لانه مع نفسه وسيل ذوالنون
المصري رحمى الله عنه ما اذا عرفت الرب قال ان ربي اجل ان يعرف بشي لكن عرفت ربي بربي وعرفت
مادون ربي بربي فامل هذا الميزان والمعيار الذي ذكره هذا الاستاذ تجد كل شي سوي الله تعالى
جما بالمعرفة الله تعالى لانك متى عرفت مادون الله قبل معرفة الله حجب عن الله واذا عرفت الله
لم تحجب بمادون الله عن الله ووجدت ثبات الرسم الحسي للرسم المعنوي بالحق فالوجود
بالله ومن الله والى الله حق بحق اذا تحقق العارف بالحق فالاعيان المجازية عند المحقق حقائق
ربانية ولما تحقق العارف الاستاذ بهذا المقام نطق لسانه مبرهنا عن حاله وقال وجدت
الحقايق وان كانت بالحق ادراك رسم الرسميه رسوما لان الحقايق من حيث هي لا يد

وقال كان الله عز وجل ولا شيء معه ويكون الله ولا شيء معه ، فوجود الحق [الخلق] بين الحالين دلائل اصحاب المعرفة ، والمعرفة شهود وقت عدم الخليفة بوجود الحق واقرارہ، ثم النطق بمادعا الخلق اليه بعلمه لايحاله . وقال التوحيد اثبات الاسم ، والمعرفة نسيان الحقيقة . وقال وجدت ثبات الرسم للرسم بالحق [حقيقة ، و] وجدت الحقائق وان كانت بالحق لادراك رسم الرسمية رسوماً ... (كلمه ۸۵ تا ۸۷) .

... چنانچه محاسبی ره (۱) فرموده : «کاملترین اهل معرفت آنهائی هستند که اقرار به عجز خود از معرفت به کنه خدا بنمایند، و چنین اقرار به عجز، هم حسی و هم معنوی است، یعنی عبد بهیچوجه من الوجوه قادر به معرفت نیست ، و از طرف دیگر اعتراف به عجز امکان ندارد مگر بعد از معرفت کامل که آنهاهم بسبب تجلیات حق حاصل میگردد ، و باید دانست که تجلیات حق تعالی هم ، نسبت به عباد مختلف است و شناسانیدن پروردگار خود را بر بندگان ، به حسب مراتب اشخاص فرق می کند و صاحب مرتبه کامله کسی است که خداوند ، خود را با ذات خود به او بشناساند . استاد محقق بزرگ ... از جانب خدای میفرماید : «کسیکه ، من خود را با ذات بدو شناسانیدم همه معارف و معروف و معرفت و تمامی صفات متخذ از این معانی از او سلب می شود و بهیچ چیز اعم از امور ظاهری و یا باطنی نسبتی نخواهد داشت ، نه من او هستم و نه او من باشد، نه او من خواهد شد و نه من او خواهم گشت ، نه او با من است و نه من با او خواهم بود . و همه این مذکورات با قدرت و حکمت من منافات ندارد» .

خداوند : خدای یگانه و منفردی در وحدانیت خود بود و چیزی هم از ازل با او نبود ، و همچنین خدای منعم و محسن و مهربان و رحیم علی السدوام خواهد بود و هیچ چیزی هم با او علی الابد نخواهد بود . پیغمبر اکرم (ص) فرمود : بهترین و راست ترین سخنها ، شعری است که شاعر اسلام (۲) گفته است : «الاکل شیء ما خلا الله باطل» یعنی آگاه باش که همه موجودات عالم نسبت به خدا هیچ و باطل است پس وجود حق در بین دو حالت مذکور یعنی حال قبل ایجاد عبد و حال بعد ایجاد و احسان بر او، دلائل شناسائی اصحاب معرفت است و موجود حق تعالی را [پس وجود خلق (موجودات ممکنه) در بین دو حالت ازلیت و ابدیت خداوند، دلیل هائی است برای معرفت پروردگار عالم] که بسبب آن بر قدرت و کمال خداوند استدلال میکنند و این استدلال، استدلال بدیاتی و متعلق به عموم است؛ ولی معرفت کامل که مختص به خواص است فقط با شهود حق حاصل میگردد و نیاز به دلیل و استدلال ندارد و این نوع معرفت با وجود خود حق است نه با وجود عارف و با سایر موجودات، زیرا وقتیکه قلوب صفا پیدا کرد و زنگها و کدورت های آن زدوده گردید بمانند آینه، جمیع انوار الهی در آن منعکس می شود و در چنین حال قلب عارف بانور خدا، خدا را می بیند و معترف به عجز خود می گردد ، و بعد از رسیدن عارف بمقام عقل و مراجعت از حق بسوی خلق، بمقام ارشاد نازل گشته و با علم خود مردم را بسوی حق دعوت میکند، زیرا عارف کامل کسی است که از مقام همت خود تنزل نموده و درماندگان وادی حقیقت را با علم ، تربیت و ارشاد نماید، نه با حال و بوسیله حال؛ و علم نافع هم علمی است که مقرون به خشیت و ملازم با عمل باشد؛ و خشیت از اعمال قلب است کما اینکه افعال ظاهری متعلق به جوارح و اعضاء است، و حال چیزی نیست که مستلزم عمل و یا عدم عمل باشد . و ایضاً عارف کامل کسی است: که با همت خود، امور را

انجام دهد ، و با عمل خویش مردم را موعظه کند . و با علم خود طالبان حقیقت را تربیت نماید ، و درماندگان راه طریقت را بمقام اعلی ترقی دهد و آنان را بمرتبۀ تحقیق رساند .

توحید عبارت از معرفت پیدا کردن بمقام جمع است و روی همین اصل گفته اند : « هر کس الله بگوید و معرفت به مقام جمع نداشته باشد حرف باطلی گفته » و مقام جمع زائل کننده مقام تفرقه و قطع نماینده اشاره و غایب کننده مشاهده می باشد و سبب دوری جستن از لذائذ دنیوی است ، پس توحید جمع بین مقام علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین میباشد ؛ ابوطالب مکی (۳) در اینجا گفته : « ذرة از علم توحید و خردلی از حق الیقین برای عبد بهتر از هفتاد اخلاص و کوههایی از اعمال است » و ظاهراً منظور ابوطالب مکی از اخلاص عمل مشوب به رؤیت عامل است (و الاعملی بالاتر از عمل با اخلاص نیست) زیرا توحید حقیقی با دیدن اعمال و توجه به افعال سازگار نیست ، و لذا با باطاهر فرموده : « معرفت عبارت از فراموشی حقیقت است » چون توحید حقیقی چیزی است که اوصاف توراً از تو سلب کند چنانچه قبلاً هم گذشت و حتی اگر کسی متذکر سلب اوصاف از خود هم باشد معرفت او ناقص است بدینجهت که او هنوز توجه به خود و خودیتی دارد . از ذوالنون مصری (۴) پرسیدند خدا را به چه شناختی؟ گفت : « خدا بالاتر از آنست که او را به چیزی بشناسند و من خدا را با خود خدا شناختم و چیزهای دیگر را نیز با خدا شناختم » پس باید توجه داشت که میزان در شناختن خدا همان است که ذوالنون فرموده است و غیر از خدا هر چه باشد او حجاب و مانع از معرفت حق است ، زیرا اگر قبل از معرفت خدا چیز دیگری را بشناسی از معرفت حق محجوب شده و اما اگر اول خدا را شناختی حتماً همه چیز را شناخته و به حقیقت همه ی آنها پی برده ای .

و سپس مصنف فرماید : « رسوم حسی و ظاهری (مشاهده کثرات) اگر مقدمه رسوم معنوی و حقایق (مشاهده وحدت) باشند آنها نیز حقیقت هستند » زیرا وجود همه موجودات از خدا و بسوی خدا و متعلق به خدا است و اگر عارف توفیق درک حقایق را پیدا نمود ، بالطبع همه موجودات مجازیه را ظل الله میدانند و جملگی اشیاء وابسته به حق تعالی را حقایق ربانیه می پندارد و چون استاد (باباطاهر) بدین مقام رسیده لذا زبان وی از حال او گواه گشته و عکس مطلب مزبور را هم چنین بیان میدارد : « حقایقی هم که توأم با رسم باشد (یعنی حقایقی که باعتبار پاداشهای ظاهری آن مشاهده شود) اگر چه قائم به حق باشد آنها را نیز رسوم مینگرم » زیرا حقایق را باغیر حقایق نمیتوان شناخت ...

(۱) محاسبی ، حارث بن اسد بغدادی است که مردی زاهد و از مشاهیر عرفا و رجال حقیقت بوده و با جنید بغدادی و دیگر مشایخ زمان خود صحبت داشته و تألیفاتی در اصول کلام و تصوف دارد و از آن جمله است کتاب « الرعایة » گویند وی از کثرت زهد ، ارث پدر را که قدری مذهب بوده تصرف ننمود ، و در سال ۲۴۱ قمری وفات یافته (ریحانة الادب ج ۳ ص ۴۷۶) . (۲) مراد حسان بن ثابت است ، ر . ک . . یاورقی ص ۷۸۲ (۳) شیخ ابوطالب مکی ، محمد بن علی بن عطیة بن حارثی است که از بزرگان عرفای قرن چهارم و صاحب کتاب « قوت القلوب » بوده که بگفته جامی در نفحات ، کتابی در دقایق طریقت بمثل آن نوشته نشده ، ابوطالب از مکّه به بصره و از بصره به بغداد آمده و در سنه ۳۸۶ ق در بغداد در گذشته است (طرائق ج ۲ ص ۴۰۲)

(۴) ر . ک . یاورقی ص ۷۴۵ .

عليها غيرها ولا تنف على معارف الحقائق الغاية الا بها غير ان وقوفك بها على المعاني الغيبات التي
تفنى بها الحقائق علاقه والكامل العقل هو الذي لا يروى من الحق الا بالحق فكل ما دون الحق علاقه
وما يروى بدون الحق الا باله قال بعضهم وهو معنا قوله صلى الله عليه وسلم اكثر اهل الجنة
البه فاذ الحقائق بانته عن الر سوم فاد بعض العارفين روى الله عنه في بقاء كلام له اجتهاد
العباد رغبة في القرب وقصد العارف الحكم بهمة الوصول وانما يتجلى الحق لمن انعم الله عليه وزال
عنه اسمها المعرفة جلاب على العرف والحكمة باب يكون عند الوقوف وما يفي من الامات فاسية
كالحروف انتهى فلا بد من الخلو وذاك الخلو من انما يكون العناية الا لخدمة عن كل وصف
يتاقض للعبودية وعن الجبر وتبذ النائية عن سوا الوهيد واما انما الربوبية عن وصف
العبودية فالعلم نظري لا هو البديهة السالكين والوجد تغريق للمواصليين في بحار المعرفة
فالتحقيق والحقيقة تخربق لمن انعم الله عليه منه ٧٨ واشتهر في ديوان التحقيق لان المحقق ليس
الا الله فالعلم حرقه والوجد حرقه والحقيقة حرقه فالعلم تتقن بالمحاسن المتعلقة **بالحقائق**
وهو الباب والوجد يتعلق بالبيت وهو القلب والحقيقة للسالكين وهو الرب فمن احرق الله لم
فاما امر به ونهى عنه ونزل حرقه لو جد صفاء من الاخلاق النفسانية والارواح المعينة
البشرية ومن احرقه فمقتد طغاي علاقه اخفا فلا يعرف الحق سراره والعلم تحريه
لم يقصد التوصل والحقيقة تلجيب للحب الغافي عن الجملة والتفصيل لان نور الحقيقة اسد
تلهبا واحراقا من النار ونعم ما رآه من وجه ما واد وجد الحق في نور الله من كل الوجه
فمن خالف العلم احرقه النار لان العلم هو الميزان الذي يزن بها العباد افعاله ليل تقع في
الحسرات فمن ثقلت موازينه بالعلم والعمل نجي من النار ومن خفت موازينه لعدم موافقة العلم
والعمل العمل وقع في النار . من خالف العلم والوجد بعد التلذذ به لوجوده بغيره من اياها النفس والربا
من الله تعالى وخذلان غيره نوره **والاستاذ المحقق الكبير** روى الله عنه غاية الوجد حال
يقوم بالنفس بمنعها من تأثير العقل فيها بشهود الفصح والحسن انتهى فالحال الذي قام بهذا
نور النفس المحيية هو الله وكل مقام له حال ومقال فمن خالف الوجد لعدم ضبط حاله في زمن
الحال غيره ذلك النور ايقظه من الحال الى المحال وصار مع التمييز منعلا عن هذا المقام يقال
الوهم والخيال والتخوف المتعلق بهذا المقام لا ينتظار لما يرد عليه من الحق ليكون
ابدا للمواقفة لمزاد الحق في كل حال ومقام وذلك لصفا المحل العاقل والارادة اشارة اثبات
مع المراد ولهذا قال الاستاذ المحقق الكبير روى الله عنه غاية الارادة استعراق بوج
لصاحبه شهود مراده في كل شئ فيحمله على الاتقياد لطاعه حسب ما يشهد وانسه
اعلام الارادة لان الارادة تنوع الى ثلاث حالات وهي ارادة الطبع وارادة التمني وارادة
الحق وهي اقوى الثبات والاثبات المراد اذ غاية الهمة بضرورة الاستطاعة لمصوب ما لا
يقدر عليه والمحرقه حرقان بالنار والنور فالنار مستعظمها من مستعظم النور
المورث من مخلطات المعيشة وعليه الشهوة والغضب والنور من ريت الشجرة المباركة وهي

... فاذا الحقايق بانت عن الرسوم وذلك الخلوص الالهية و عن الجبروتية و ابانة الربوبية . وقال العلم تطريق والوجد تغريق والحقيقة تخريق . وقال للعلم حرقة وللوجد حرقة وللحقيقة حرقة ، فمن احرقه العلم وفا ، ومن احرقه الوجد صفا ، ومن احرقه الحقيقة طفا . وقال العلم تخريب والحقيقة تلهيب . وقال العلم نار الله والوجد نور الله ، فمن خالف العلم احرقه النار ومن خالف الوجد غير نوره . وقال التصوف الانتظار . و قال الارادة اشارة الثبات مع المراد ، والهمة نفى الثبات واثبات المراد وقال الحرقة حرقان با النار والنور ... (بقیه کلمه ۸۷ تا ۹۴)

... و آگاهی بر حقایق تنها از راه خود حقایق است و پس ، یعنی خدا را با غیر خدا نتوان شناخت ، و سایر موجودات را فقط بساعتبار اینکه از شئون حق هستند باید شناخت ، و شخص عاقل کامل کسی است که از خدا غیر خدا را نخواهد و بغیر خدا هم چیز را مجازی و غیر حقیقی بداند ، و کسی درخواست غیر خدا را نمیکند مگر اینکه ابله باشد . و بعضی گفته اند که معنای فرمایش پیغمبر اکرم (ص) که فرمود : «اکثر اهل بهشت ابلهان هستند» همین است که گفته شد: غیر از ابله کسی از خدا غیر خدا، یعنی بهشت را طلب نمیکند .

(عباراتی که از این کلمه مصنف تا اینجا ذکر شد، وجه اشتراك بین حقایق و رسوم را بیان داشت و در جملات بعد: «فاذا الحقايق بانت عن الرسوم...» به وجه تمایز آنها به: خلوص الوهیت از عبودیت، و ظهور عزت و جبروتیت حق از ذلت امکان، و ربوبیت حق از مربوبیت خلق، اشاره میشود) و سپس مصنف فرماید : «حقایق از رسوم ممتاز میشوند» بعضی از عرفا گفته اند : «کوشش

زهاد و عباد برای قرب به حق است ، در صورتیکه مقصود عارف حکیم از عبادات و امور دیگری که بسبب همت او انجام میگردد ، فقط وصول به حق می باشد و حق هم به کسی تجلی میکند که انانیت و آثار وجودی او بکلی از بین رفته باشد ، پس توجه عبد به معرفت خویش ، حجابی برای او نسبت به حق تعالی خواهد بود ، ولی حکمت بابی است که اگر کسی بدان مقام رسید باید در همانجا توقف نماید و رد نشود و اما اوصاف دیگر ، اسبابی بمانند حروف هستند که اصلاً استقلالی ندارند و همه ی آنها از ناحیه حق افاضه میشود !! پس برای تحصیل حقایق : اولاً باید خلوص پیدا کرد ، و خلوص عنایتی است از طرف حق نسبت به عبد که او را از اتصاف به هر وصفی که مناقض بایندگی است باز میدارد ، ثانیاً باید جبروتیت حق را که ناشی از سر الوهیت او است بخوبی شناخت ، و ثالثاً باید مقام ربوبیت حق جل و علا را از مقام عبودیت عبد و مربوبیت وی جدا دانست .

علم راهنمای سالکین مبتدی است که در مرحله بدایت عرفان سیر میکنند ، و جد غرق کننده واصلین مجذوب است در دریای معرفت الهی ، حقیقت و تحقیق سوزاننده، یعنی فانی کننده کسانی است که وجود خود را محو و منک در ذات حق تعالی نموده اند ، زیرا بغیر وجود خدا هیچ چیز قابل تحقیق نیست و نام اینگونه محققین در دیوان اهل حق ثبت و ضبط می شود . پس علم و وجد و حقیقت، سوزاننده یعنی پاک کننده سالک هستند ، اما علم متعلق به حواس ظاهری است و آن برای ورود به مراحل سیر و سلوک بمنزله در می باشد ، و لکن وجد، مربوط به حواس باطن یعنی قلب بوده که آن بمنزله خودخانه است، ولی حقیقت متعلق به ساکن خانه می باشد که

او پروردگار عالم و مالك الرقاب همه می باشد . پس کسی را که علم بسوزاند به او امر و نواهی خداوند وفا نموده، و هر که را وجد بسوزاند نفس او صفا پیدا میکند و از حالات مانع جسمانی پاک می شود، و هر کسی را حقیقت بسوزاند بمقام اعلی پرواز کرده و از چشم مردم ظاهر بین مخفی میشود و اسرار او را کسی جز حق نمیداند .

علم خراب کننده بنیان ظاهری کسی است که قصد تحصیل معارف الهی را دارد [علم پاک کننده کسی است که قصد تحصیل حکمت الهی را دارد] حقیقت سوزاننده جمیع پلیدی ها و آلودگی های محب فانی است ، زیرا نور حقیقت بمراتب سوزاننده تر از آتش ظاهری است .

علم از جهتی آتش الهی است ولی وجد حقیقی ، نور خدا است از جمیع جهات ، پس هر کس مخالفت علم را نماید بآتش جهل سوخته خواهد شد ، زیرا میزان بندگی علم است که بوسیله آن اعمال عبادت سنجیده میشود تا به خسارت و زیان کاری مبتلا نشوند ، و هر کس اعمالش با علم و عمل سنگین شود اهل نجات از آتش است ، و هر کس اعمالش بسبب عدم مطابقت با علم و اعمال در عمل سبک گردد در آتش آخرت خواهد سوخت اما هر که بجهت وجود صفات نفسانی یا محرومیت از توفیق ربانی مخالفت وجد نماید نور وجد اثر عکس در او خواهد گذاشت . استاد بزرگ گوید : « غایت وجد حالی است که قائم به نفس است و مرتبه آن بالاتر و برتر از مقام عقلی است که حسن و قبح اشیاء را تشخیص میدهد » پس حالی که قائم به نفس مطمئنه است عبارت از نور الهی است و از طرفی هر مقامی از مقامات عرفان دارای مرتبه حال و مقال می باشد ، بنابراین هر کس که بجهت عدم ضبط حال خود مخالفت وجد را بنماید آن نور الهی حال او را تغییر میدهد، یعنی سالك را از مرتبه حال به مرتبه مقال میکشاند و هرگاه با توجه بیشتری یعنی عمداً مخالفت وجد را نمود در این هنگام مقام وجد بکلی از او زایل شده و در عقل و هم و خیال خود دست و پای بسته خواهد ماند .

تصوف (۱) در اینجا عبارت از انتظار اموری است که از ناحیه حق باید به قلب عارف افزوده گردد تا وی کردار خود را در جمیع حالات و مقامات سیر و سلوک مطابق با خواسته ها و میل حق نماید ، و چنین عنایتی از طرف حق نسبت به عارف بسبب قابلیت و صفای قلب خود اوست . اراده عبارت از ثبات قدم و انقیاد محض مرید است نسبت به مراد خود، و لذا استاد محقق بزرگ گوید : « غایت اراده مستغرق گشتن مرید است در مراد خود به نحوی که مراد را در هر چیز ببیند و بر طبق خواسته های او عمل نموده و مطیع محض وی باشد » و همت بالاتر از اقسام سه گانه اراده می باشد ، و آنها عبارتند از : اراده طبیعی ، اراده خیالی ، اراده حقیقی . و همت برعکس اراده ، نفی ثبات ، و اثبات مراد مینماید ، زیرا غایت همت عبارت از تصور استطاعت است برای وصول به اموری که خود عبد به تنهایی قادر به وصول به آنها نیست . سوختن بر دو نوع است : یکی سوختن با آتش است و دیگری سوختن بانور می باشد، و آتش بزرگ، از شعله های کوچک تولید میشود که منشأ آن اختلاط شهوت و غضب و امور مختلف زندگی است ، ولیکن نور از شجره مبارک زیتون

(۱) معانی مختلف لنوی واصطلاحی تصوف در پاورقی صفحه ۶۹۸ گذشت .

سحره الإيمان التي سبب بها الحياة والعفة والبر له فس احرقه النار لكثرة غفلاته و غفلاته صار
 اعمى له عند الله وعن احرقه النور لكثرة الاستعداد والتسوية لتفخ الروح الالهى صار
 راحا منيرا يستضي به الناس كالمصباح من غير ان ينقص من ضيائه شيء قال الاستاذ المحقق الكبير
 رحمه الله عليه متى ذهب بك في حيرة لا ابن فابن الابن ولهذا قال ابن ابي عمير لما اعرب من
 اعدائهم لا تم تغربوا بالموافقة لتواضع افعال الخلق وهم في الباطن مع الحق موافقون لمراوده وتغيير
 بالامانة لمقام الخلق ولشهوات نفوسهم ولخفاظها فهم بالعروة مفردون عن الحق وسقطون
 باوصاف الحق وعن علم دال مذكور عن عدم مشاركة الخلق لهم لان العبودية المحضة يقتضي
 وجود الحق بلا سبب من الخلق وقال بعض المحققين رضي الله عنه ما يعطى هذه الكرامات الا بعد لا يرى
 نفسه ولا عمله وهو مشغول بحب الله ناظرا لفضل الله اليه من نفسه وعمله انتهى فاعلم المريد
 على الصدق والاحسان والامانة وفي حيرة الدوديد موحودون حتى يستقيموا على الصراط المستقيم
 ونسوا انفسهم بالكلية ولهذا قيل للعبودية شهود الربوبية ومن علامة العبودية ترك التذمير وشهود
 البعد بر واما كونهم في حيرة العبودية لان شهود وصف الربوبية مع وصف العبودية اوجب ذلك اذا حو
 الربوبية بمعنى التبرية المطلق لزمانها واهوال العبودية يقتضي التكليف ولا بد للوحد في حال غيبه بين
 العبودية والربوبية من غيبه يقتضي استواء العلم بالمقامين مع الخرد عنها حتى يراهما ومن هنا
 وقعت الحيرة في مقام العبودية وصار البعد مرفعا في حيرته الى ان يصل الى مقام العبودية فيعرض
 لطب اعريف رها نداء وهو في مقام العبودية بنفسه احرق قد نور الربوبية وبقي في حيرة لانه
 قبل الاحراق لم يخلص من غلبه نفسه ولا يقدر عليه فلو خلاص من ذلك لكان الاحراق في حقه اسرافا
 ومن تعرض لطب حيرة العبودية احرق قد العبودية وبقي في حيرة غير تلك الحيرة وحاصل المعنى
 في الكل ان من طلب حالة من الحالات وهو بنفسه احرقه اي اقهرته وحجته عن حقيقتها وصبرته
 حيرا نافذ هو شغل قلبه لان كل مفهوم محبوب متحير فليس للعباد اقرب شئ ولا احسن خلاص من ان
 يلقى نفسه في بحر الغيوب قال الاستاذ المحقق الكبير رحمه الله عليه حقيقة مفرغ النفس من
 احكام المعاوضة وتحكمات التلطيل فالجيرة الاولى هي حقيقة الربوبية زندقته ان الشئ لا يعرف
 الا بنفسه فمن باب اولي لا يعرف الله الا الله وكيف تعرف خالقك بشئ هو خلقه فيك لان كل مدرك
 له سلطان على ما ادركه وهو القاهر فوق عباده فان ترك الحق الحق فلا تعرف الحق الا بالحق وليس
 بين الحق والخلق مناسبة حتى يطلب بها فلم يبق الا لخط الحكمة وشهود التوحيد من عين المنه اعرفكم
 بنفسه اعرفكم بربه فالسبب الموجب للحيرة والزندقته عدم معرفة المقام لان الانسان في حال معرفته
 لنفسه وعلمه باوصافها عاجز عن حقيقة ادراكها كما هي قال الاستاذ والنون المصري رضي الله عنه
 بينما انا اسير في بعض اسفاري اذ وقعت على حجر عظيم مكتوب عليه اقلبني فتدبر قلبه فاذا عليه مكتوب
 كيف نطلب علم ما لم تعلم وانت بما تعلم لم تعلم فقلت لنفسى خذها حكمه والجيرة الثانية المتعلقة
 باحكام الربوبية التي اسانير بها الحق نفسه كذا ولهذا قال في علم ما غيب عن الخلق كعلم الساعده
 وانزال الغيب وما اسببه ذلك قدر ولنفرد قد ودالني عن النظر في علم القدر والموض فيه فبالك

.. فمن احرقه النار صار رماداً لا قيمة له ومن احرقه النور صار سراجاً يستضيء به الناس . وقال ليس احد في الدنيا اغرب من العارفين تغربوا بالموافقة و تقيبوا بالمباينة فهم بالغربة مفردون [وبالغيبة فانون. وقال الناس بما خلقوا له مروهو نون] (١) وعن علم ذلك مغفولون وفي حيرة العبودية موجودون فمن تعرض لطلب تعريف رها نه احرقه نور الربوبية وبقي في حيرة [ومن تعرض لطلب علمه احرقه غلبة العلم الغزير وهي في حيرة ، صح] ومن تعرض لطلب حيرة العبودية احرقه العبودية و بقي في حيرة ، فالحيرة الاولى في حقيقة الربوبية زندقة ، والحيرة الثانية في علم ما غيب عن الخلق قدزرو كفر... (بقیه ۹۴ تا میانه ۹۵) .

... که درخت ایمان باشد حاصل می شود و به آب زندگی و غفت و برکت سیراب شده است ، پس هر که را آتش بسوزاند . بواسطه داشتن اوصاف رذيله و غفلت از حقیقت ، قهراً خاکستر بی قیمتی خواهد شد ، ولی برعکس هر که را نور بسوزاند ، بجهت کثرت استعداد و استقامت ، و همچنین تسویه برای نفخ روح الهی (چنانچه در سورة الحجر ، ۱۵ ، آیه ۲۹ فرماید : فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) هر آینه چراغ نورانی خواهد شد که مردم از نور آن استفاده خواهند نمود بدون آنکه از نور او چیزی کم شود . استاد محقق بزرگ گوید : «اگر روزی گذرگاهت بحضور لامکان افتاد جای تو در آنجا کجا است ؟» و بدینجهت هم بابا فرموده : «هیچکس در دنیا غریب تر از عارفان نیست» یعنی حالات هیچکس عجیب تر از حالات عرفانیست زیرا آنها در دنیا خود را موافق با افعال و اعمال ظاهری خلق نشان میدهند در صورتیکه باطن آنها با حق و مطابق با مراد حق است ، و نیز بسبب دوری از مقاصد خلق و شهوات مردم و همچنین حظوظ نفسانی آنها ، خود را از خلق پنهان و غایب داشته اند ، پس آنها بواسطه غربت خود ، جدای از خلق بوده ، و متصف و متمسک به اوصاف پروردگار می باشند ، و همچنین بسبب علم به حالات خود غافل از غیر خود می باشند [و از علم باینکه برای عبادت و بندگی خلق شده اند غافلند] زیرا هیچگونه مشارکتی بین آنها و سایر خلق نیست و معلوم است کسی که بنده محض خدا است از توجه به خلق مبرا است . بعضی از محققین در این مورد گفته اند : «کرامات مذکور یعنی همیشه با حق بودن و غافل از خلق زیستن نصیب بنده ای میشود که خود و عمل خود را نبیند و همیشه با خدا مشغول بوده ، و دوستدار حق تعالی باشد ، و نظر به لطف پروردگار داشته ، و از نفس خود و عملش مأیوس بوده باشد » پس اهل طریقت رهین صدق و اخلاص و امانت هستند و در حیرت بندگی بسر میبرند تا به صراط مستقیم فائز گردند و نفوس خود را بکلی فراموش نمایند و بدینجهت گفته شده : عبودیت شهود ربوبیت است و از علائم بندگی، ترك تدبیر و قبول تقدیر است . و اما جهت اینکه اهل معرفت در حیرت بندگی هستند آنست که : مشاهده نمودن صفات ربوبی با اتصاف عبد به صفات عبودیت و بندگی ایجاب حیرت مینماید ، زیرا احوال ربوبیت مقتضی تنزیه مطلق ، و احوال عبودیت مقتضی تکلیف محض است و باید که عبد موحد تمیز بین عبودیت و ربوبیت دهد و رعایت هر دو جنبه را بنماید یعنی مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را داشته باشد و بدین لحاظ است که عبد در مقام عبودیت خود دچار حیرت میگردد و در حال حیرت خود باقی خواهد ماند تا مقام عبودیت برای او کاملاً مستقر گردد . پس کسیکه در مقام عبودیت حق است اگر بخواهد شخصاً در صد شناسائی رها نه خود بر آید ، یعنی عبد بخواهد در مقابل رب عرض اندامی نموده و خود در صدد کشف اسرار عبودیت خویش بر آید ، نور ربوبیت او را می سوزاند و در تحیر و سرگردانی باقی خواهد

ماند؛ و علت سوختن عبد و تحیر وی در این صورت بدانجهت است که ایمان او هنوز خالص نگشته و امور نفسانی و حالات خود نگری بر او غلبه دارد، ولی هرگاه عبد از انانیت خود رهاگردید احراق الهی در باره او اشراق معارف خواهد بود [و هر کس در طلب علم مریونیت خویش بر آید یعنی بخواهد فلسفه عبودیت خود را درک کند علم کثیر الهی او را هم میسوزاند و او نیز در حال حیرت باقی خواهد ماند] و کسیکه متعرض حالت حیرت عبودیت خود گردد یعنی در صدد فهم و درک حقیقت عبودیتی باشد که موجب تحیر او گشته، همان نور عبودیت او را نیز میسوزاند و چنین شخصی هم در حالت تحیر خاصی باقی خواهد ماند.

و حاصل سخن اینکه هر کس خواسته باشد بهمت و اتکاء بر قدرت خود حال و حقیقی از حقایق عالم معنی را درک کند، حق تعالی چنین شخصی را میسوزاند یعنی او را مقهور و محجوب از درک حقیقت آن حال مینماید و در این صورت وی مدهوش و سرگردان می شود، چرا که مقهور و مغلوب، دائماً متحیر و سردرگم است. پس برای عبد بهتر از این نیست که خود را به دریای تفویض الهی بیفکند و از انانیت خود مستخلص گشته و از الطاف حق منتفع گردد. استاد محقق بزرگ در این خصوص گوید: «تفویض پناهگاه حقیقی نفس است که از معارضات و تحکیمات و بهانه جوئی ها خلاص می شود».

پس حیرت اول: که درباره شناسائی حقیقت ربوبیت است موجب کفر و زندقه می باشد، زیرا هر چیز را باید با خود او شناخت و خدا را هم بطریق اولی بغیر خود او نتوان شناخت، و چگونه ممکن است خدا را بامدرکی (بهضم میم) که او آنرا در وجود تو خلق کرده است بشناسی؟ در حالتیکه هر مدرکی (به کسر راء) به مدرک (به فتح راء) خود تسلط دارد، و خداوند جل و علا هم بهمة بندگان خود قاهر و غالب است، پس حق را به خود حق واگذار کن و حق را بغیر صاحب حق شناس، و میان حق و خلق مناسبتی نیست تا بوسیله خاق او را دریابی، و بوسیله مخلوقات خداوندگار، فقط میتوانی به اسرار و حکمت های الهی پی ببری و آثار توحید او را در خلق مشاهده نمائی تا موجب مزید تشکر و امتنان تو گردد. و باید دانست: شناساترین شما بخدا شناسنده ترین شما به نفس خود می باشد، پس چیزی که موجب حیرت و زندقه است شناختن وظیفه و تشخیص ندادن وسیله معرفت است، زیرا بدیهی است که انسان عاجز از درک حقیقت کنه اشیاء آنچنان که هست می باشد. ذوالنون مصری گوید: «بهنگام گرفتاری در بعضی از سفرهای خود به سنگ بزرگی برخورددم که بر روی آن نوشته بود: مرا برگردان تا از چیزی که بر روی آن نوشته عبرت گیری، من سنگ را برگرداندم و بر پشت آن نوشته دیدم: چگونه طلب میکنی علم آن چیزی را که نمیدانی، در حالیکه تو بدانچه که میدانی عمل نمیکنی؟ بخود گفتم از این کلمه حکمت آمیز موعظت اخذ کن».

حیرت دوم هم که راجع به مختصات الهی و چیزهایی است که به حق اختصاص دارد، کفر است و بدینجهت هم مصنف فرمود: اطلاع عبد به علومی که آنها غایب و پنهان از خلق هستند مانند علم قیامت و آمدن باران و نظائر آنها، کفر و زشت است، و در روایت هم نهی شده: که آدمی در قضا و قدر الهی اظهار نظر کند، پس نباید وارد اینگونه مسائل شوی تا موجب تحیر تو گردد.

(۱) جملاتی که در پیرانتز راست گذارده شده در متن نسخه ابوالبقاء احمدی درج نشده، برای اطلاع بیشتر رجوع شود به کلمات ۳۸ ص ۳۳۶ و ۲۹۰ ص ۶۰۶ بخش چهارم کتاب.

بالحيرة فيه والخبره الى الله في العبد دينة وسنة لان العبودية للقلب وس لوازم اعمال القلب
 الا حلا من مع الصدق والوسوسة في ذلك تقول الى الفضالة والنيابة عن هذا المقام فالعبودية
 لا يتم الا بعد الامسار وبرك التدبير قاله اوجب ان يكون العارف في رغبته في الدنيا راضيا بلا
 تعريض ولا تعريف لان الرضا بما قدر عليه برصه ومن لوازم الرضا مراده عدم الاعتراض ونزك
 النظر عن تعريف ذلك ان التعريف قد لا يوافق مراده فيكون ذلك منافضا لمقام الرضا وفي ذلك
 علم وما يد مع نفسه حاشا لا يدخل عليه الا العصال المنه عليه انقا وكهله بالمال لا يكون
 حمله مكرما فالمراد ان يكون حاملا في عمله عالما في جهله وفي حيرة العبودية في مقام الكشف عند
 الاستسوان على مقام الفناء منه ضا الى الله مستحيا في جميع ما يورد عليه من الخصال ثم ان الرضا
 حاشا به ما حاشا له من الاحوال والاعمال ودر من يد في هذه الدار ويؤدي الى معرفة علم الرضا
 يعرف ولا منسقة بل بحال كمله ويحمل عنه في علمه يودي الى تعريف سبب تحير العبد يدي
 في حشره المشاهدة واسد سلامه وتوفيقه في حيرة العبودية عند سطوات الفهم من تجليات الحلا
 دينة بلطف من عين عيانية الى حقائق تعريف العبودية التي هي للعواص من الامة المحمدية المخصوص
 من العفن في حصره الالوهية والحاصل من ذلك كله هو معنى ما اشار اليه الاستاذ المحقق الشيخ
 رسلان في رسالته وبينا معناه في شرحنا وهو قوله ارجيت بلا ان قلنا ان ارجيت بك حجاب
 عامل لا يكا يخلص من روية عمله فلن من قيل المنه لا من قيل العمل شدا علم رحيم الله ان الذي
 اسرفها وعلو شامها جعل الله تعالى لها اوقات وممالك لا يعرفها الا اهلها واولادها والعبادان وهم الشيخ
 الاساذون والشيخ صاحب حكمه وتوفيق والاستاذ صاحب مكبه تحقيق فمن سلك الطريق على
 يد شيخ واستاذ من من المهام والممالك التي تعرض للسالك ان التعريف سر بار والصبر معناه
 السير في الطريق وقيل معناه السهر قال تعالى واذا صرتم في الارض قال بعض المفسرين معناه
 سافروتم فصرف بالواسطة وسرب بالاداء فداي سرب بالواسطة وسرب بلا واسطة فبالواسطة
 دليل النجاه لان السبح الذي هو الواسطة برعكس ومحرك من مراعي للسواد وادبه الهلاك لانه
 عارف بالطريق والغرب بلا واسطة محلال لا يبدل لان ذلك من اعجاب الواي واعجاب الواي منزلة
 العدم لما ورد عنه صلى الله عليه وسلم ان ذلك ثلاث مهلكات سح مطاع وهوى مبيع ومحاج البر بفسه
 من سلك طريقا صامها وممالك لا يعرفها فما اسرع ما يهلك واعلم انه اذا نزل بالعد بلا او
 دا والهمه الله اكبر الرضا كان ذلك البلا عن الرضا والخبر وان لم يكتب به لا صبر او ارضا فان
 ذلك هو البلا العظيم والبلد من الحق بل صرير بالواسطة وبغير ان واسطة فمن يتلاه ابد
 بالواسطة هلا وعن تلاء خير الواسطة يحج لان حجاب الواسطة قد عزا بامر اللامورد
 الاتون ان ادم عليه السلام ابتلاه بغير الواسطة بل محرد قد واداه فحين امره بالخلا
 امره بلا واسطة محجت منه وبين الامور انما السند قربه وذهل عن مره له معنى من امره السابق
 في عمله القديم فقبل له توبته لان الله تعالى انزله الى الارض ليكمله ويكرمه بالمال فانه يتلى
 بغير الواسطة فأكرمه بها من بلوى او وثقه بالخلافة انما بيب الخلافة والمقام في النبوة من طهره

والحيرة الثالثة في العبودية وسوسة تؤول الى الضلالة و التياهيّة ، فالواجب ان يكون في رهنه راضياً بالانعريض ولا تعريف ، وفي طلب علم رهانه جاهلاً و بجهله عالماً ، و في حيرة العبودية مفوضاً مستسلاً ، ثم ان رضاه يحمله على ما خلق له ورهن به و يؤديه الى معرفة علم ارهانه [و جهله في علم ارهانه] بعلمه يؤديه الى تعريف سبب تحير العبودية و استسلامه و تفويضه في حيرة العبودية يؤديه الى حقايق تعريف العبودية . و قال الضرب ضربان ، ضرب بالواسطة و ضرب بلاواسطة فالضرب بالواسطة دليل النجاة والضرب بلاواسطة هلاك الابد . وقال البلوى من الحق على ضربين بالواسطة وبغير الواسطة ، فمن ابتلاه بالواسطة هلك ، ومن ابتلاه بغير الواسطة نجا الا ترى ان آدم عليه السلام ابتلاه بغير الواسطة فحين امره خالف امره بالواسطة فقبل الله توبته فكان مبتلى بغير الواسطة... (بقيه ٩٥ تا و آخر ٩٧) . و حيرت سوم كه راجع بخود بندگى است (كه آيا بنده حقيقى هستيم بانه) و سوسه و گمراهى است ، زيرا بندگى مربوط به قلب است و از لوازم اعمال قلب اخلاص و تصديق مى باشد پس و سوسه در بندگى موجب ضلالت و سرگردانى خواهد بود و بندگى عېدهم كامل نمى شود مگر با ترك اختيار و تدبير خود ، بنا بر اين بر شخص عارف واجب است كه در رهان خود در دنيا يعنى در عبوديت خویش به مقدرات حق تعالى راضى باشد ، و هيچگونه اشكال و اعتراضى ننمايد ، و هرگاه خود را راضى به تقدير نمود قهراً برضاى حقيقى خواهد رسيد ، و از لوازم رضاى عبد بمراد حق بكنى هم اعتراض نمودن و نظر نكردن بمقدرات است ، زيرا توجه و اظهار نظر گاهى به خلاف واقع منجر مى شود و اين گونه نظرات مناقض با مقام رضا است ؛ و بايد شخص عارف در طلب علم رهان خویش ، خود را جاهل فرض كند تا مبادا گرفتار درد بى درمان اعتراض و اشكال شود ، و نيز بايد بجهل خود هم عالم باشد تا دچار جهل مركب نشود ، خلاصه كلام اينكه عارف بايد جاهل به علم خود بوده و به جهل خویش هم عالم و معترف باشد ، و همچنين عارف در حال حيرت عبوديت ، و كشف حالات آن در مقام فنا ، بايد بكلى خود را واگذارد به حق نمايد و در جميع احوال تسليم صرف او گردد و در اين وقت است كه رضاى سالك ، او را به علت مخلوقيت احوال و اعمال و مړهونيت وى در اين دنيا (يعنى درك فلسفه عبوديت) بدون هيچگونه زحمت و مشقتى ميرساند بنحويكه قابل درك و لمس عارف بوده باشد ، [و از طرفى جهل عارف به كيفيت مړهونيت ، يعنى توجه عبد به ناتوانى خویش نسبت به درك فلسفه عبوديت] او را به شناسائى اسباب حيرت عبوديت ميرساند ؛ و بالاخره تسليم و تفويض كامل عېده به پروردگار در مقام حيرت عبوديت كه آنهم در اثر تجليات اسماء جلال الهى حاصل مى شود ، سالك را بدان لحاظ كه مورد عنايت حق است بشناختن حقيقت بندگى كه لازمه آن شناسائى واقعى پروردگار است ميرساند ؛ و اين خصوصيات مخصوص خواص امت حضرت ختمى مرتبت است كه در معرفت حضرت الوهيت بمقام عين اليقين ميرسند . و استاد محقق شيخ رسلان (١) در رساله خود به خلاصه اين مطالب اشاره نموده و ما هم در شرح خویش ، كلام او را بيان داشته و آن اين است : « اگر بى وجود خود بسوى ما آمدى و انانيت خود را دور كردى تورامى پذيريم و از تو قبول ميكريم ، ولى هرگاه با خوديت خود به جانب ما آمدى محجوبت کرده و ردت مينمائيم زيرا كسيكه از گرفتارى توجه به اعمال خلاص نشده ، عمل او عمل نبوده بلكه منت مى باشد » و اين راهم ، بدان : راه خدا و طريقى كه سالك آن را ميپيمايد بسيار بسيار شريف و عالى است و لكن داراى آفات و مهالكى است كه آنها را نمى شناسد مگر كسى كه اهل آن باشد و آنان عبارت از شيوع و اساتيد هستند ، و شيخ كسى را گویند كه داراى حكمت و توفيق باشد اما استاد آنست كه بمقام تمكّن و ثبوت و تحقيق رسیده است و مقام او بالاتر از شيخ است ، پس

کسیکه براهنمائی شیخ ویا استاد ، طی طریق سلوک بنماید از خطرات و مهالکی که متوجه او است ایمن خواهد بود .

«ضرب» که بمعنی سیرطریق الی الله است بردو قسم است: یکی با واسطه و دیگری بدون واسطه ، بعضی ضرب را به راه رفتن و سفر نمودن معنی کرده ، و برای استشهاد آیه « و اذا ضربتم فی الارض... سورة النساء ، ۴ : ۱۰۱ » را ذکر نموده اند، یعنی وقتی که مسافرت کردید و راه رفتید گناهی بر شما نیست که نماز خود را کوتاه کنید ؛...؛ سیر و سلوک با واسطه نجات بخش است زیرا کسیکه براهنمائی و وساطت یکی از مشایخ طریقت قدم بدائرة سیر و سلوک گذارد، شیخ او را دستگیری و حمایت نموده و از همه لحاظ رعایت او را خواهد نمود و نیز از خطرات راه و مهالك آن ، سالک را آگاه خواهد ساخت زیرا شیخ آداب سیر و سلوک را بهتر میداند . و اما قسم دوم یعنی کسیکه بدون واسطه سیر میکند ممکن است به هلاکت ابدی گرفتار آید و قدم او بسبب اعجاب در عمل لغزش پیدا کند و گمراه شود چنانچه از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه [وآله] و سلم روایت شده : « سه چیز هلاک کننده انسان است : تبعیت از بخل ، متابعت از هوای نفس، و اعجاب شخص به اعمال و اخلاق و کردار خود » پس کسیکه راه خطرناکی را میرود و خطرات و مهالك آنرا نمی شناسد خیلی زود ممکن است که به هلاکت گرفتار آید ؛ و دانسته باش هرگاه خداوند بلائی را متوجه عبد نماید و سپس به قلب او الهام کند که صبر و شکیبائی را پیشه خود سازد در اینصورت آن بلا در حق آن عبد نعمت می شود و اگر در اینموقع صبر و بردباری ننمود همین عدم شکیبائی بلای بزرگی در حق او خواهد بود .

مصنف فرماید : « بلائی که از ناحیه حق متوجه عبد میشود بردو نوع است : یکی با واسطه و دیگری بدون واسطه ، و هرگاه خداوند کسی را با واسطه مبتلا کند او هلاک می شود ، و هر که را بدون واسطه و بجهت خودش مبتلا کند وی نجات خواهد یافت » مثال بلا واسطه مانند حضرت آدم (ع) که خداوند او را بغیر واسطه و فقط به اراده خویش مبتلا نمود و چون ابتلاآت بلا واسطه عنایتی از ناحیه حق نسبت به عبد است ، لذا حضرت آدم بسبب مخالفتی که از دستور حق تعالی راجع به نهی از شجره منهیه نمود مورد ابتلاء یعنی مورد عنایت حق واقع گردید زیرا مخالفت صوری حضرت آدم در حق واقع و نفس الامر، اطاعت محض بود چون در علم ازلی خداوند گذشته بود که باید چنین کاری انجام شود و برای به فعلیت آمدن اراده حق ، حضرت آدم نهی تنزیهی پروردگار را فراموش نمود و مرتکب استعمال شجره منهیه گردید ؛ و چون آدم مجری اراده پروردگار بود لذا خداوند هم توبه او را قبول نمود و او را بزمین آورد تا ویراکامل نماید و به خلعت خلافتش مخلص گرداند و مورد کرامت و سجود ملائکه اش نمود (سوره بقره آیه ۳۰ و ۳۴) و از ذریه او پیامبران و پیشوایان و اولیاء دین قرارداد (۲) .

(۱) نام شیخ رسلان را ارسلان بن یعقوب بن ... دمشقی نوشته اند که از صوفیان معروف و زاهدی مشهور بوده ، کتابی در حقایق علم توحید و عرفان از او به نام « الرسالة الرسالیه » بجا مانده ، و شروحی بر آن در « کشف الظنون ج ۱ ص ۸۶۷ » ذکر شده که منجمه از آنهاییکی موسوم به « الفتوحات الربانیة فی شرح الرسالة الرسالیه » تألیف محمد مشهور به خطیب وزیر است که بسال ۸۹۸ ق از تألیف آن فراغت یافته ، وفات شیخ رسلان در دمشق بوده ولی تاریخ فوت او را « بندادی در هدیه المعارفین ج ۱ ص ۳۶۷ » سنه ۵۴۰ نوشته و اما عمر رضا کحاله در معجم المؤلفین ج ۲ ص ۲۲۴ وفات شیخ را در ۶۹۹ ق ضبط کرده ۱۵

(۲) اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم ... (سوره مریم ۵۸، ۱۹) ..

واما البليغ فابتلاه الله بالواسطة وهو امر عليه السلام فحجب به عن المراد فغلب عليه مظهر
 العذاب فتكبر فعمالك الى الابد ففساله اللطف مع التوفيق والتبأت مع الله تعالى في جميع الحالات
 والاركان الى الله مع نفي الخوف والامن بعد سلوك الطريق ومعرفة مكره عقله ترجب
 الاستدراج والخديعة من النفس والامن من مكره كفو بدليل قوله تعالى ولا يامن مكرامه
 الا القوم الخاسرون والمكرو من الله تعالى استند راجع العبد واخذ بفتنة من حيث لا يعلم فلا يامن
 مكره الله واني لك بالامن ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اللهم اني استغفرك مما علمت ومما لا اعلم
 فقليل لما تخاف بارسول الله فقال وما يؤمنني والقلب بين اصبعين من اصابع الرحمن فقلبه كيف
 يشاؤ الله تعالى يقول وبدا المهر من الله مالم يركبوا يحتسبون تكن على حذر ما دام تركيبك والتعريض
 لكيفية مكره شرك خفي فالمراد ان يكون ولا يكون ومعناه ان يكون عبداً فرداً لا مؤي ولا ارادة
 لان احوال الربوبية لا يحيط بها الفهم ولا يكيفها الفكر وجميع ما يحظر بالبال ويتصور في الخيال خلق
 والله تعالى مخلقه فان اردت انوارهم وطرادهم فاسلك انوارهم وكن تقيراً مجرداً لان الفاقات
 مواسم المريدين وكل للعارفين ولهذا قال ياتي على اوقات وهي اوقات خروجه من نفسه ووروده
 منهل الحالات استغنى فيها عن طلب الحاجات لاكتفاي بعلمه وفي جميع الحالات وان كنت في غايه
 الفاقات وذلك مما اري من فقر نفسي واختياجهما الى جميع شهوراتها في الدنيا والاخرة لان
 الفقر والفاقة وصفها الذي القايم بها واللايق بحالها على الدوام فاحتياجهما ليتهاي واضطرارها
 على الدوام فالفقر حالها الذي الواجب لها والفاقة لها مجاز ثم حقيقة الاستغنى في الوقت اي في
 حالة المذكور انما في زمن الخلق ينطقني الرعا وطلب المراد منه بعد تحقيق نفسي وخروجه عن
 نعتي ووصفي فاكون ناطقاً به اليه وموافقاً له في كل حال ومقام فاذا انا فقير من حيث افقرني
 الحق اي من حيث اشهدني وجوده لعدمي لا من حيث افقرني نفسي لاني موجود به مفقود مما
 سواه ومن جملة السوي النفس واصافها ومعاداة النفس بالنفس خطأ وجهل من الطالب لانه
 يريد النص من عدوه لان اعداءه وانا انسان نفسه الذي بين جنبيه وسبب عداوتها انها تريد العاجل
 ويكره الاجل لكنها تخدعك وتترك النصح منها لخبثها وجيلها والفتور الحقيقي انقطع اي قطع اسباب
 العلق وجسم مادة تصور الملك فالكليل العاقل من ما يس نفسه بالعلم والحكمة وعمل لما قبل الموت
 والعلم المتعلق بموطن الاخرة وليل على المعرفة والحكمة ترسل تتوسل بها العارف لينال مقصوده لان
 غاية الحكمة تحليل المفردات وتركيبها على وجه يفتح ما فيه ملاح العقول والنفوس الابدان انتهي فالاستاد
 المحقق الكبير رضى الله عنه والجامع لجميع الامور المحب لان المحب سلطان يتبعه كل شي والمحبة اولها
 اختيار اذ في مشوبة الالتفات الى مقاصد المحب وارا دته فاذا خلصت المحبة من علل الالتفات
 خضع المحب لعلته محبوبة على الدوام وذلك اوسط الحالات في مقام المحبة والهدايات واسطها
 انتقار والافتقار لا ينشأ الا عن خضوع وذله فالمحب على الحقيقة من لا سلطان على قلبه لغير محبوبة
 ولا مشيئة له مع مشيئته واخرها اختيار لما اختاره محبوبة على الدوام لان من شرط المحبة اتباع
 مراد محبوبة في كل حال فالمحبة والحقيقة اسطرار وذلك لا يكون الا بعد الخروج من المنازعة والاختيار

... و اما ابليس فابتلاه الله بالواسطة وهو آدم عليه السلام فهلك الى الابد . و قال الاركان الى الله والامن بعد معرفة مكره غفلة والامن من مكره كفر، والتعرض لكفية مكره شرك، و قال باتى على اوقات استغنى فيها عن طلب الحاجات وان كنت في غابة الفاقات وذلك مما ارى من فقر نفسى و احتياجه الى جميع شهواتها في الدنيا والاخرة ثم حقيقة الاستغناء في الوقت ينطقنى الدعاء و طلب المراد منه فاذا انا فقير من حيث افقرنى الحق، لامن حيث افقرنى نفسى . و قال معادات النفس بالنفس خطأ . و قال الفقر القطع . و قال العلم دليل والحكمة توسل . و قال المحبة اولها اختبار و اوسطها افتقار و آخرها اختيار . و قال المحبة في الحقيقة اضرار [اضطرار] (بقية كلمه ۹۷ تا ۱۰۴) .

و مثال مع الواسطه ابليس است كه خداوند او را بواسطه سجده نكردن به حضرت آدم مبتلا نمود و او بدین سبب از مقصود اصلی محجوب گردید و مظهر عذاب الهی واقع گشت و به هلاکت ابدی گرفتار آمد . ما از خداوند توفیق طلبیده و از او می خواهیم كه مارا در جميع حالات ثابت قدم بدارد .

اعتماد به رحمت الهی وعدم خوف از او و ایمن زیستن ، پس از قدم گذاردن بدائرة سیر و سلوك و بعد از شناختن مكر الهی ، غفلتی است كه موجب استدراج (نوعی از مكر) و خدعه نفسانی سالك است ؛ و ایمن شدن از مكر خدا هم كفر است چنانچه خداوند در قرآن میفرماید : «آيا ایمن از مكر خدا شدند ؟ پس ایمن از مكر خدا نمیشود مگر گروه زیانكاران ، الاعراف ، ۷ : ۹۹» و مكر خداوند عبارت از استدراج عبد و گرفتن ناگهانی او است بدون اینکه بفهمد ، بنا بر این از مكر خدا ایمن مباش و چگونه میتوانی ایمن باشی در حالیکه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم عرض میکند : پروردگارا من از تو طلب مغفرت میکنم از چیزهاییكه میدانم و از چیزهاییكه نمیدانم ، عرض کردند یا رسول الله آیا تو هم میترسی ؟ فرمود چرا نترسم در صورتی كه قلب انسان میان دو انگشت از انگشتان رحمان است (یعنی قلب انسان در اختیار پروردگار می باشد) و هر طور كه میخواهد آنرا می گرداند» و نیز خداوند متعال میفرماید : «و پدیدار شود (در روز قیامت) برای ایشان از خدا آنچه را كه گمان نمی كردند ، الزمر ، ۳۹ آخر آیه ۴۷» پس ماداميكه وجود داری بر حذر باش ؛ و متعرض شدن به کیفیت مكر خدا و جستجو كردن از حقیقت آن ، شرك خفی است ، و مقصود خداوند آنست كه او باشد و تو نباشی یعنی تو عبد خالص محض بوده باشی ، نه هوائی داشته و نه صاحب اراده باشی ، زیرا هیچ فکری و فهمی به احوال ربوبی احاطه ندارد و نمیتواند آنرا بفهمد و هر چه بفهم و خیال می آید و تصور میشود او مخلوق ذهن و برخلاف حقیقت است ، پس اگر میخواهی انوار و اسرار اهل حقیقت و طریقت را بفهمی ، تبعیت از آثار آنها بنما و فقر و تجرد را شعار خود قرار ده چونكه فقر شعار مریدین و کمال عارفین می باشد و بدینجهت هم باباطاهر فرماید :

زمانی بر من میگذرد كه از طلب حاجت از خدا بی نیاز میشوم ، ولو اینکه در نهایت فقر و احتیاج بوده باشم و آن موقعی است كه روح از قیود نفس و نفسانیات خارج شده و به عالم معنی و حال وارد میشود ، و این استغناء بدو جهت میباشد : یکی آنكه علم خدا در همه احوال كفايت به حال من میکند چنانچه در دعایم خوانیم : (الهی كفی علمك عن المقال و كفی كرمك عن السؤال) و دیگر آنكه نفس خود را بكلی و در همه چیز فقیر می بینم ، و مبنیگرم كه در جميع خواسته های دنیا و آخرت احتیاج به غیر دارد و بنا بر اینكه چنین موجودی ذاتاً فقیر ، و نیاز از لوازم ذاتی و صفت دائمی او بوده ، و احتیاجات او لایتناهی و علی الدوام باشد ، پس کدامین نیاز او را از خدا طلب كنم ؟ و بدین لحاظ فقر ، ذاتی انسان و غناء برای وی مجازی خواهد بود

(و معنی ممکن بالذات همین است) و گاه حقیقت همین استغناء، بوقت پیدایش حال مذکور، مرا بسخن درمیآورد و بمن می گوید: خدای خویش را بخوان و جمیع حوائج را از او بطلب و این زمانی است که من از انانیت خود و خودیت خویش فارغ گشته و به دریای هستی حق اتصال پیدا میکنم و در اینحال من باستمداد از قدرت حق تکلم مینمایم، و جمیع خواسته هایم مطابق و موافق بامیل مولایم می باشد، بنابراین من فقیرم اما به لحاظ اینکه حق مرا فقیر نموده یعنی بدانجهت که وجود خود را در مقابل خدایم عدم صرف مینگرم، نه بدان سبب که نفسم مرا فقیر نموده باشد، زیرا من موجود بوجود او بوده و از جمیع ما سوی الله بی نیاز هستم، و یکی از ما سوی: نفس و اوصاف نفسانی او است؛ خلاصه اینکه عبد، نسبت به غنی مطلق، محتاج، و نسبت به غیر حق مستغنی و بی نیاز می باشد. (یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید، سوره فاطر، ۳۵: ۱۵).

دشمنی و مبارزه نمودن با نفس بوسیله نفس خطا و ندانستگی است زیرا نفس اماره که در کنار آدمی است دشمن ترین دشمنان انسان است و از دشمن هم نمیتوان طلب نصرت نمود، و سبب دشمن بودن نفس با آدمی آنست که او طالب دنیا و چیزهای عاجل است و از امور آجل و باصطلاح نسبیه که مراد آخرت و خدا باشد فرار میکند و دائماً با خدعه و نیرنگ در مقام نصیحت گوئی برآمده و به تو میگوید: که نقد را به نسبیه عوض نمما.

فقر حقیقی، قطع علاقه نمودن از جمیع اسباب و دلبستگی های مادی است و عاقل زیرک کسی است که نفس خود را با علم و حکمت و عمل کردن پیش از مرگ اصلاح نماید. علمی که متعلق و مربوط به عالم آخرت است راهنمای شناسائی عبد است مرخدای را، و حکمت و وسیله است که عارف به توسط آن بمقصد حقیقی میرسد، زیرا غایت حکمت تجزیه و تحلیل امور می باشد بوجهی که صلاح عقول و نفوس و ابدان از آن فهمیده شود و به مفهوم آن عمل گردد و از آنچه که موجب فساد و تباهی است اجتناب گردد. انتهی؟ و این را استاد محقق کبیر هم گفته است.

و آنچه که جامع جمیع امور است محبت است و عشق، زیرا عشق بمنزله سلطانی است که همه چیز از او تبعیت میکند و لذا باباطاهر در این زمینه فرماید: «مرتبه اول محبت، امتحان است» زیرا محبت عبد، نسبت به خدا در ابتدای امر، مشوب به مقاصد شخصی خود محبت است و از اینجهت است که خدا او را امتحان نموده تا خالصش گرداند، پس وقتی که محبت عبد به پروردگار خود خالص از آلودگیهای نفسانی گردید، قهرأ محب برای همیشه در برابر عظمت مقام محبوب خاضع میگردد، و این مرتبه وسط و میانه محبت می باشد که بابا درباره آن گوید: «و مرتبه وسط محبت احتیاج است» و بدیهی است که منشأ احتیاج، خضوع و ذلت محبت است نسبت به محبوب، پس در حقیقت، محبت شخصی است که به غیر محبوب، کسی به قلب او سلطنتی ندارد و مشیتی جز مشیت پروردگار برای او متصور نیست، و آخرین مرتبه محبت اختیار می باشد یعنی عبد اختیار میکند آنچه را که محبوبش اختیار کرده، زیرا از شرایط محبت آنست که محبت در همه حال پیروی از مراد محبوب و معشوق کرده و هر چه را که او میخواهد وی هم بخواهد و بقول بابا:

من از درمان و درد و وصل و هجران
پسندم آنچه را جانان پسندند
پس محبت در حقیقت يك امر غیر اختیاری است و آن هم امکان ندارد مگر بعد از خارج شدن عبد از منازعه نفس، و اختیار نمودن محبت محبوب بر اختیار خود.

ولهذا كان شرطاً في حصول الاجابة قال امن بحبيب المضطر اذ ادعاه قال الاسناد الكبير ابو الحسن
 التاذلي ومن الله غنايه حقيقة المحبة روية المحبوب على العيان كمالها فقد انك في كل وقت واوان انتقي
 وليس المراد بالقدح غير قطع المنازعة والاختيار اذ حقيقة العبودية الخروج من الاختيار قال
 تعالى وربك تخلق ما يشاء ويختار ما كان لهما الخيرة لان دعواك موافقة الحق في اسلوب افعاله
 الذاتية في حقيقة الحق شرك لان الاشتراك في اسلوب لا يوجب الاشتراك في المعاني ومن
 صلوات الشوك في توحيد الاضلال وموافقة الحق على مراده بحقيقة الامر توحيد لانه مع ربه
 يمثل امره خال من نفسه وفان عن وصفه والتشغل في الله لا يحل خط نفسه وطلبها المقامات
 والحالات والمكاشفات تشغل عن الله لان التشغل بغيره هو المور عليه والمور عليه هو الذي اختار
 غيره والاختيار ثلثي العبودية ولو علم العبد ان الله تعالى حاضرنا ظرمعه في الدنيا والاخرة اشتغل
 به عنه وثق الاختيل والاسباب الانبويه والاخرية عملا في نفوس المحجوبة بالادغام والخيالات
 ومواضع خفصا الحيلة والخفة وخطها الجلي في لسان العاجلة وخطها الخفي في الاجل والمعلق
 بالله تعلقا كلياً بحيث لا يوتر عليه شيئا البتة هو الذي افي خط نفسه مرضاة لربه لان من سما
 بنفسه ظفر بها ومن سمح بها فاته واعلم ان العلم علان علم هو طريق العمل وعلم هو طريق المعرفة
 واستعمال العلم الثاني الذي هو ثمره التقوي بغير العلم الاول الذي هو طريق العمل جليل
 وقيل لبعضهم العلم اجل المعرفة فقال بل المعرفة اجل العلم يكون في السريعة والمعرفة في الدلت
 والانبيا صلوات الله عليهم يقولون عدا عند السوال لا علم لنا ولا يقولون لا معرفة لنا والعلم يتعلق
 بحضرة الدنيا واسما بها والدنيا كل شي يدنو من النفس الشهوانية وتوا حسيا كان او معويا
 فقبلها والدخول في المقامات الربانية بغير الاذن الالهي عمل لسراف والاذن الالهي هو
 متابعة الرسول فيما جاءه عن الله واتباع مراده الله ومراد رسول الله فاسالك طريق الله باذن الله
 والعارف بالله والله على كل شي قدير فاذا اخذوا من الاحوال شيئا بغير الاذن قبل المعرفة قطع
 ابن لام من الطريق لان من استعمل بالشئ قبل اوانه عوقب بحرمانه والدعوى من وجهين فاول
 ذلك مدع بلاينة تشهد له من احوال الطريقة ولا حقيقة غلب عليه ساهاب الحقيقة وهو يفسد
 يعبد نفسه لنفسه لان من احب شيئا عبده جاني الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال نفس
 عبد الله نفس عبد الدنيا نفس عبد الخبيصة وورد ايضا بغض الله عبد يوم القيمة المسمى بالظهار
 نفسه لان من اعجبه احوالها وجها اطهرها ومدحها ورمى عنها ومن صاحب التبع بها
 والدعوى مع شهود النفس وصف بعيد عن الصدق لانها لا تنسا الا عن رعونة النفس وعدم
 التحقيق والثاني مدع بدعي وهو محو في ذاته باللسان ناطق ينطق بانا لان الانبياء تحت
 عنه ويعينه بالافعال الظاهرة وحقايقه الباطنة النائية عن اليهود يتخ عن غلب
 سره ووجود قلبه وقعر فواده وهذا على سبيل التبرل من سائر السر الى سائر القلب الى سائر الفواد
 وموتيري من وصفه ناطق بغيره باللسان ولا اله الا العارف لا حول له ولا قوة ولا حركة
 ولا اختار والوجود ماله وجود قدعواه وصفه على لسانه ونفصله لاريد وورد اخر ما

في التنبية

وقال حقيقة العبودية الخروج من الاختيار . وقال موافقة الحق في حقيقة الحق شرك، وموافقة الحق بحقيقة الامر توحيد . وقال الشغل في الله شغل عن الله. و قال الاختيار نفى العبودية . وقال الاسباب علل النفوس ومواضع حظها و المتعلق بالله هو الذي افنى حظ نفسه. و قال استعمال العلم بغير العلم جهل يوئل الى التباهة . و قال الدنيا كل شيء يدنوا من النفس فيقبها . وقال الدخول في المقامات بغير الاذن عمل السراق فاذا اخذوا قطع ايديهم . وقال الدعوى من وجهين فاول ذلك مدع بالابينة ولاحقيقة وهو نفسه، يعبد نفسه لنفسه باظهار نفسه والدعوى وصف بعيد ، والثاني مدع يدعى باللسان ناطق وبينة وحقايقه ينطق عن غليل سره و وجود قلبه وقعر فواده وهو متبرئ من وصفه ناطق بغيره باللسان ولاآلة دعواه وصف من الله وتفضله لديه . (كلمه ١٠٥ تا ١١٣) .

و چون حقیقت محبت عبارت از اضطرار میباشد لذا خداوند مجیب یکی از شرایط اجابت دعا را مضطر بودن قرار داده، چنانچه در آیه شریفه ٦٢ سوره نمل (٢٧) میفرماید: «آیا کسی بغير خدا دعای مضطر را اجابت میکند؟» استاد بزرگ ابوالحسن شاذلی (١) گوید: «محبت حقیقی، دیدن محبوب است بالعیان، و مرتبه کامل آن فانی شدن در محبوب است در هر اوان وزمان» و مراد از فقد در کلام شاذلی (که بمعنی گم گشتن عاشق است در معشوق) قطع منازعه محب و اختیار اراده محبوب است در همه چیز، چونکه حقیقت بندگی خارج شدن از اختیار و نیز سلب اختیار از خود میباشد، و خداوند متعال در سوره قصص (٢٨) آیه ٦٨ به رسولش فرماید: «پروردگار تو خلق میکند آنچه را که میخواهد و اختیار میکند هر چه را بخواهد ولی بندگان خدا در مقابل اراده و اختیار حق داری اختیار نیستند» .

ادعای هر فعلی و عملی در مقابل افعال خدا شرك در افعال است و بدیهی است که توحید افعالی یکی از اقسام سه گانه توحید میباشد و دودیکر توحید ذاتی و صفاتی است، و لکن اطاعت حق بجهت امتثال اوامر و بجهت موافقت وی در جمیع مرادات، عین توحید است، زیرا عبد در چنین حالی با خدای خویش بوده و اوامر او را امتثال مینماید و از خودیت خود فانی و از اوصاف شخصی خویش فارغ میگردد.

و اگر کسی بندگی خدا را برای حظوظ نفسانی و بدست آوردن مقامات و حالات و مکاشفات بنماید، از بندگی خدا خارج شده و نفس خود و حظوظ آن را بر خدا و بندگی خالص او مقدم داشته. و مثل این است که عبد غیر خدا را اختیار کرده و چنین اختیاری هم بنا بر گفته مصنف منافی با بندگی، و منتفی کننده مقام عبودیت عبد است. و هرگاه عبد، خدای بصیر را در دنیا و آخرت حاضر و ناظر خود بداند از خویشتن اعراض نموده و سلب اختیار از خود مینماید.

اسباب دنیوی و اخروی متعلق به نفوسی است که بسبب اوهام و وساوس نفسانی محجوب از حقایق واقعی ربانی گشته، و نفس آنها آن اسباب و علل را موجب حظوظ جلیه و خفیه خود میداند، و مراد از حظ جلی حظوظ دنیوی و منظور از حظ خفی حظوظ اخروی میباشد؛ ولی نفوسی که متعلق به خدا هستند (یعنی کسانی که توکل و تثبیت آنها فقط بخدا است بطوریکه غیر خدا را اصلاً مؤثر در هیچ چیز نمیدانند) حظوظ نفسانی خود را فانی در رضای حق تعالی میسازند، و بدیهی است هر که ایثار نموده و از نفس خود بگذرد پیروز خواهد شد و هر کس از بذل نفس، خودداری کند محروم خواهد ماند.

بدانکه علم بردو قسم است : یکی علمی که راهنمای عمل است و دیگر علمی که راهنمای معرفت و شناسائی حق است، و عمل نمودن بمقتضای علم دوم که ثمره تقوی و پرهیزکاری است بدون بکار بستن قسم اول علم (و توأم نبودن آنها باهم) ناشی از جهل و نادانی است و موجب ضلالت و گمراهی خواهد بود . از بعض بزرگان پرسیدند که علم بهتر است یا معرفت ؟ جواب داد علم راجع به شریعت است و لکن معرفت مربوط به ذات اقدس الهی است ، و انبیاء (ع) بهنگام سؤال در روز قیامت ، از خود نفی علم می کنند ولی نفی معرفت نمی نمایند و نیز علم تعلق به چیزهائی میگردد که مربوط بدنیا و اسباب دنیا است .

دنیا عبارت از هر چیزی است که نزدیک به نفس باشد و نفس آنرا بپذیرد خواه امور حسی و دنیوی باشد و یا امور اخروی و معنوی .

داخل شدن به مقامات ربانی و سیر در مراتب سلوک حقانی بدون اذن الهی عمل دزدان است و اذن خدا عبارت از پیروی از پیغمبر و فرمایشات او و تبعیت از مراد خداوند و پیامبر او می باشد ، و سالك راه خدا و عارف بخدا کسی است که با اذن خدا راه پیمائی کند زیرا خداوند بر همه چیز توانا است ؛ و هرگاه کسی بدون اذن الهی طریق سلوک را پیماید و حالتی را هم کسب کند ، بالاخره دست اواز این مقام قطع خواهد شد و از رسیدن به مقصود محروم خواهد ماند، زیرا اگر کسی چیزی را قبل از وقت خود و با عجله اخذ کند بحقیقت آن نخواهد رسید .

دعوی و ادعا بردو قسم است : یکی مدعی بدون دلیل که شاهدی بر احوال طریقت خود ندارد و آثاری از نور حقیقت در او مشاهده نمیشود ، اینگونه سالك مدعی ، خود را عبادت میکند و نفس خویش را معبود خود قرار داده ، و حب نفس او ویرا به عبادت نفس وادار نموده است ، چنانچه در حدیث شریف از پیغمبر اکرم (ص) آمده : « که بعضی از مردم برای پول و بعضی برای دنیا و بعضی برای خوف از گرسنگی عبادت خدا را میکنند » و در حدیث دیگر وارد شده : « مبعوض ترین معبود در روز قیامت هوائی است که شخص از او تبعیت میکند و نفسانیت خود را با او ظاهر می سازد » و معلوم است کسی که چیزی را دوست بدارد، مداح و ستایشگر و ثناگوی او خواهد بود و مبهتج و خوشحال به وصل او خواهد شد، و چنین ادعای بندگی که توأم باشهود نفس و پرستش آن باشد دور از صدق و حقیقت است ، زیرا اینگونه دعاوی ناشی از کدورت نفس و نداشتن واقعیت است ؛ قسم دوم دعوی آنست که مدعی بامحو و فانی شدن از خودیت خود ، و حتی توجه نداشتن به فانی خود ادعای خود را عملاً ثابت کند بدون اینکه مقالی و یا گفتاری از خود داشته باشد و دلیل حقانیت این دعوی که ناشی از شهود واقعی است عبارت از : شدت شوق سر و وجد قلبی و سوز و گداز دل می باشد . و این مراتب سه گانه : « سر ، قلب ، فؤاد » بر سیل تنازل از لطیفه سر به قلب و از قلب به فؤاد است و چنین مدعی ، از نفس خود بری گشته و بدون زبان و تظاهر ، وصف و ثنای محبوب خود را میگوید ، زیرا شخص عارف در این حال حولی و قوتی و حرکتی و اختیاری بلکه وجودی اصلاً از خود ندارد که دارای آثاری باشد و ادعای او فقط ثنای خدا است که بسبب تفضل الهی بزبانوی جاری میگردد .

(۱) سید ابوالحسن شاذلی علی بن عبدالله : از معاصرین عارف کامل شیخ صالح بربری است و نسب شریفش به امام حسن مجتبی (ع) منتهی میشود ، وی از عرفای معروف قرن هفتم هجری و سرسلله فرقه شاذلیه بوده و دانشمندان بسیاری از محضرش درك فیض نموده اند ، و از شاگردان معروفش یکی ابوالعباس مرسی (پاورقی ص ۷۹۷) است که استاد تاج الدین بن عطاء الله شاذلی بوده ، وفات او را یافعی بسال ۶۵۶ ق نوشته (طرائق الحقایق ج ۲ ص ۶۵۷) .

يخرج من روس الصديقين حب الرباسه وليست رياستهم الامر والنهي وما شبه ذلك بل كانت
 رياستهم حب الكرامات من خرق العادات من المشي على الماء والطيران في الهواء وما شبه ذلك وكانوا
 لا يلبثون اليها ويهربون منها مخافة الخدعة بها فهاك يظهر لهم من لم يزل يظهر نوره لنوره
 في نوره لانه مني وصف الشهود مع المحاب من غير طريق المزي فتن والطريق الى الله تعالى ما بين مريد
 صاحب اراده ومراد صاحبه واهل الارادة الذين يريدون المجهود في الطلب يعيشون
 بوجودهم واهل الهمة في الوجود يوتون لانهم اهل محبة وموت اهل المحبة حياتهم كاتل موت المحب
 حياة لا انقطاع له قدمات قوم وهم في الناس احياء لان الوجود يقطع علم المشاهدة في محبة مكاشفة
 الحق اياك وحوار على كل قلب وجد روح المشاهدة بعد موت الحواس لان روح المشاهدة هي
 الحقيقة المستغنة لقبول الحق بعد ازالة الموانع وجور الموانس اي علومها ومرارة المقارنه
 لعوالمه وطبعه والوفاتها ان تزول عنه الوجد وهو ما يصادف قلبه من الاحوال ويقارقه الغلق
 لان الغلق لا يزول الا في حضرة الكمال وقال الاساذ المحقق الكبير رضي الله عنه حقيقة الثقات النفس الى
 ممنوع غلب عليها بهم قرب انقطاع اسباب المنع او تخلوا من الغرق وهو مشاهد العبودية والمحبة
 في البدايت مزوجة بالطينة لانها تعشش وايتلاف وفي النهاية ممزوجة بالمرارة لانها تلاق اذا تحقت
 المحبة تحت ماسوي المحبوب ومحة للمحبة وقال بعضهم المحب سر المحبي وعلى كل ذات على حسب ما يلقى بها
 انتهى وذلك لتناسل المحبوب في دار سجنها وغرتها لان الدنيا سجن المومن وانما كانت سجنه لانها دار
 تكليف ومحل امر ونهي وقد جعل الله جميع الجوارح في حبس العلم الربني المتعلق بالتكليف فسمي
 السمع ان لا يسمع مالا يحل سماعه مطلقا وسجن العين ان لا تنظر لما لا يحل لها وسجن اللسان ان لا يقول
 الا ما كان حقا وسجن القلب ان لا يكون فيه حقد ولا غل ولا حسد على احد من المسلمين والبدن ان لا
 يبطش بغير العلم والقديين ان لا يسعي فيما لا يرضى الله وهواه ان لا يهوى غير الله تعالى وكذا بقية الجوارح
 واذا علمت ذلك فلا تطلق جوارحه من سجنها اذ بالعلم فيكون ذلك اذن من صاحب السجن فمن
 اطاعها من سجنها بغير علم اي بغير امر اباحة له صاحب السجن فقد خرج من حبس العلم وعنى
 الامر بتعدي الحدود ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه والعلم بيد العبودية لان الفعل المطلق
 لا يلقى الا بالرب وحس الحق للنفس في هذه الدار فمن جعلها بغير العلم المطلق بالامر والنهي فقد خرج
 من العبودية التي في كل الاحوال لانها اخبار الله تعالى لتلقه واختيار رسوله عليه الصلاة والسلام
 لنفسه واستعمل الحرة اي ادعى السيادة والغني وهما لا يديقان باصل هذه الدار واس ذلك
 فساد القلب اذ القلب ميزان الحق يزن بها احوال العباد لانه محل الايمان واليقين والعرفان
 والعبادة والسلام الاوان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد
 كله الا وهي القلب وسمى القلب لتقلبه مع الاحوال وفي كل تقلب من تقلبات الاحوال له اي
 للقلب علمه الهامي يفهم به مراد الحق منه من كان له قلب سليم والي السمع وهو شهيد ويجري
 عليه احكامه من غير كشف ولا اطلاع وكل علم من هذه العلوم يودي الى حقيقة انت مطالب
 بالتحقق بها لان كل حق له حقيقة اقوله عليه الصلاة والسلام لحارثة لكل ذي حق حقيقة فاحقة

من م

وقال اهل الارادة في الطلب يعيشون واهل الهمة في الوجود يموتون . وقال حرام علي كل قلب وجد روح المشاهدة وحبور الموانسة و مرارة المفارقة ان يزول عنه الوجد او ينارقه القلق او يخلو من الفرق . وقال المحبة في البداية ممزوجة بالطيبة وفي النهاية ممزوجة بالمرارة . وقال جعل الله جميع الجوارح في حبس العلم فلا يطلق جراحة من سبحتها الا بعلم فمن اطلقها من سبحتها بغير علم فقد خرج من حبس العلم وعصا وتعدي ، والعلم قيد العبودية وحبس الحق فمن حلها [اطلقها] بغير العلم فقد خرج من العبودية واستعمل الحرية . وقال القلب ميزان الحق . وقال سمي القلب [قلبا] لتقلبه ، وفي كل قلب له علم ، وكل علم يؤدي الى حقيقة... (كلمة ١١٢ تا ميانه ١١٩) .

و در روایت وارد شده که : آخرین چیزیکه از قلب صدیقین خارج میشود حب ریاست است ، و مراد از ریاست در اینجا ریاست دنیوی و حب مقامی که مستلزم امرونی و نظائر اینها باشد نیست ، زیرا چنین تعبیری برای ریاست ، بامفهوم صدیقین سازگار نیست ، بلکه مقصود از حب ریاست ، حب کرامات و خرق عادات مانند : راه رفتن روی آب و طیران در هوا و امثال آن می باشد که اهل معرفت و صدیقین اصلاً التفات و توجه بآنها ندارند ، بلکه از اینگونه امور فرار میکنند تا مبادا مورد مکر و خدعه واقع گردند و هنگامیکه صدیقین به مقام مزبور رسیدند خداوند نور خود را بآنها ظاهر میسازد ، آن نوری که نورانیت آن ذاتی ، و ظهور آن باخود و برخود او می باشد . و هرگاه عارف با وجود حجاب و بدون دستور و راهنمایی استاد و مربی ، ادعای شهود حقیقت و نیز توصیف آنرا نماید اینچنین دعوی موجب گمراهی او خواهد بود ، زیرا راه بسوی خدا راهی است که بین مرید صاحب اراده و مراد صاحب همت است .

اهل اراده یعنی آنهایی که از بذل جدیت در راه رسیدن به محبوب کوتاهی نمیکند ، در طلب مراد خود زنده هستند ، و اهل همت در طلب وجود یعنی در طلب مراد میمیرند ، زیرا اینان اهل محبتند ، و مرگ برای اهل محبت عین حیات است چنانچه گفته شده : «مرگ محب ، حیاتی است که دیگر مرگ و انقطاعی ندارد ، و حال اینکه اقوامی بخاطر نداشتن عشق ، مرده اند ولی در میان مردم زنده بنظر میرسند»

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوامها «حافظ»
و تا آن گاه که عاشق محب از خودیت خود نمیرد و وجودی برای خود فرض کند بمکاشفه صحیح حق نمیرسد (چون) محال است قلبهایی که روح مشاهده را با مرگ حواس دریا فته اند عشق و وجد از آنها جدا شود زیرا روح مشاهده حقیقتی است که پس از زایل شدن موانع که حواس باشد قبول حق و حقیقت را می کند ، و همچنین کسانی که لذت انس با محبوب را دریافته اند و یا تلخیهای فراق را در عوالم حس و طبع چشیده اند محال است وجد و طرب آنها زایل گردد و از واردات قلبی و حالات خاص محبت جدا شوند و یا از اضطراب حال ایمن گردند ، زیرا عارف کامل از حال اضطراب و قلق خارج نمیشود تا بمرتبۀ کمال برسد ؛ استاد محقق بزرگ ... گوید «حقیقت اضطراب و قلق ، عبارت از توجه عاشق است به چیزی که باو نرسیده و اسباب نیل باو هم کم کم فراهم میشود» و باز محال است قلبهایی که روح مشاهده را یافته اند از فرق (مقابل جمع) یعنی مشاهده عبودیت و بندگی تهی گردند !

محبت در ابتدای سلوک آمیخته با لذت و خوشی است ، زیرا محب در این مرحله دارای عشق و الفت با امور مادی است ؛ و در نهایت امر ، ممزوج بمرارت و تلخیها و اتلاف جان است ، و هنگامیکه محبت بمرتبۀ اعلای رسید همه چیز غیر از محبوب از نظر محب محو خواهد گردید و محبت صحیح و خالص همین است و بس ، یکی از بزرگان فرموده : «محبت از اسرار الهی است که هر فردی

قدر استعداد خود مقداری از آنرا اخذ میکند» و این اختلاف افراد در مراتب محبت بحسب انس گرفتن آنها در زندان طبیعت و عدم مجانست با محبوب است، و زندان عبارت از دنیا است که گفته شده: «دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است» و چرا دنیا زندان مؤمن است برای آنکه محل تکلیف و مکان امرونی است.

خداوند جمیع جوارح انسان را بجهت تکلیف دینی که بآنها متعلق است در حبس علم قرار داده، مثلاً: زندانی بودن گوش چنانست که به محرّمات الهی گوش نکند، و زندانی بودن چشم چنین است که به نامحرم و مظاهر معصیت نگاه نکند، و همچنین زبان نباید سخنان زشت و ناحق بگوید، قلب نباید حقد و حسد و کینه نسبت بمسلمانها داشته باشد، دست نباید بدون دستورات علم حرکت کند، پای نباید به جاهائیکه مرضی خدا نیست راه برود و خواست آدمی نباید به غیر خدا باشد، خلاصه اینکه جمیع جوارح آدمی بسبب تکلیفی که دارند باید در زندان قیود و دستورات الهی باشند، و چون زندانی بودن اعضا ثابت گشت، پس هیچیک از جوارح آدمی بدون اجازه و دستور علم از زندان تکلیف خود آزاد نمیشوند و رهائی اعضا با توجه به علم بمانند استجازه از صاحب زندان میباشد، و هرگاه کسی بدون علم یعنی بدون مجوز الهی آنها را از زندان قیود خلاص نماید، معصیت کاربوده و از حدود و قیود خداوندی تجاوز نموده، و معلوم است که متجاوز از حدود خداوند ظالم است و به نفس خود ظلم کرده است. و همچنین علم قید عبودیت است (یعنی همچنانکه اعضا و جوارح را با علم مقید ساختنی باید روان و جان خود را نیز در بندگی حق بارانمائیم علم مقید سازی) زیرا کسی غیر خدا در افعال خود آزاد نیست و نیز علم زندان حق است که نفس در این دنیا در زندان علم حبس میگردد، پس هر که زنجیر بندگی حق را بدون راهنمایی علم که عبارت از اوامرو نواهی الهی است پاره کند: اولاً از بندگی حق که کاملترین حالات است خارج شده، زیرا مقام «بندگی» آنچنان عظمت دارد که خداوند در قرآن، بندگان خود را بآن خبر داده (۱) و نیز افضل انبیاء این عالم را به مقام عبودیت خود برگزیده (۲) و ثانیاً خود را آزاد دانسته و خود کامگی را اختیار نموده، در صورتیکه حریت و استغناء در این دنیا برای عبد محتاج، وجود ندارد؛ و بدتر از همه اینکه این خودخواهی موجب فساد و تباهی قلب است چونکه قلب انسان میزان حق و حقیقت است، و حق و باطل افعال عباد را با اومی سنجند زیرا قلب محل ایمان و یقین و معرفت الهی است؛ و پیغمبر اکرم (ص) فرموده است: «در بدن آدمی قطعه گوشتی است که اگر اونیک شود همه اعضای بدن نیک میگردد، و هرگاه او فاسد گشت جمیع جوارح فاسد میشود و نام آن قلب است».

و «قلب» قلب نامیده شده برای اینکه دائماً در انقلاب و گردش است، و در هر انقلاب و تحولی، علمی بر او الهام میشود، که مراد خدا و آنچه را که او خواسته است درک میکند و البته کسی درک مراد حق تعالی را مینماید که دارای قلب سلیمی بوده (۳) و یا گوش شنوائی داشته باشد (۴) و اگر کسی به فرض هم مرادات خدا را بسبب الهام درک و کشف نکرد لا اقل باید عمل به احکام نماید. و باید دانست که هر یک از این علوم یعنی انجام هر گونه تکلیف، انسان را بحقیقتی میرساند که آنها خواسته و مطلوب خداوند است و تو نیز مطالب بآنها هستی، زیرا برای هر عمل حق، حقیقتی است...

(۱) ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمن عبداً . س مريم ، ۱۹ ، ۹۴
(۲) ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا... س بقره ، ۲ ، ۴۳ (۳) الامن اتی الله بقلب سلیم . س شعراء ، ۲۶ ، ۸۹ (۴) ... اوالقی السمع و هو شهید . س ق ، ۵۰ : ۳۷ .

ايمانك الحديث المشهور وكل حقيقة من ذلك طريق الى الله ولهذا قيل الطريق بعدد انوار الخلائق
 فمن راى خاطره قلبه وفهم الاشارة بسره وضبط اللحظات بهمته حققت جوارحه اذا التفت
 الى لا الطريق في الاوقات مقر ونه بالامحاج اذا من لحظة ولا وقت الا والله تعالى وروى
 نعمة او نزول نعمة على عبده فهو تعالى في الحالين محتج لجده لينظر شكره في حاله البلوي فان
 شكره زاده وان صبر اجره واثابه فان لم يكن للمحوظ توجه همه عاليه ونظر صحيح بمنحه
 ذلك من روية الغير في المخاطر والاهلاك والمخاطر جمع خطرة وقد تقدم تعريفها قد رآنا
 بالافتان لان الخاطر والخطرة للقلب والقلب سويج القلب ولهذا كانت الخطرات مقررة
 بالافتان والاشارات مذكورة بالعمليات مالم يخرج السالك عن وجوده واجاده فاذا خرج
 من ذلك مما امده الله تعالى به من النور وحفظ في المخاطر والحظات والاشارات والعبادات وصار
 من انتقل من مقام الصبر والرضا الى مقام الموافقة للارادة والقضاء الصبر جسم النفس
 عن الشكوى والتسكي قال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه الصبر هو تحمل المشقة وانتظار
 الفرج وثقة بصدق الوعد ولهذا كانت النفس في حبس الصبر بوجود الحبس وهو غاية الصبر
 وغايته بقاء الصابر في الشيء المستكره مع القدرة على تقيضه والتصبر جسم النفس بوجود الشيء
 لان الصبر يفعل وتكلف وكلاهما صفة للعبد والنفس ما كان معلوما من اوصاف العبد كما
 تقدم والروح خلاف ذلك لانها من عالم الغيب وهي تطلق بازا الملقى الى القلب من علم الغيب
 على وجه مخصوص فعلى هذا ما خلق الله شيئا اعلى من الروح عند النفس المطهورة من اوصاف
 الطبع فلا يتحقق اهل الحقائق في حقايقهم عند استيلاء سلطان الحقيقة وشهودهم قيام الحق بعد فنا
 الشواهد وعدم المراتب حتى يكون امر شي عندهم الروح لانه محجب عنهم والمحجب كل ما ستر
 مطلوبك عن عينك ولهذا قال بعض الفاردين رضي الله عنه ما حجب العين عن ادراكها سواك فاهل
 الله الكمل ينظرون الى الله ببين ايمان واليقين واليقين هو العلم الذي لا يحتمل التيقض والمكان
 الطريق الى الله حق اليقين قال التجربة في طريق الله لفران التجربة لا ينشأ الا عن غير يقين
 وقد امر الله تعالى سلون الطريق وشرعها لعباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فقال تعالى
 وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم
 تتقون ثم اعلم ان اعلى مقامات السالكين الهمة وادناها الارادة وما عذب الله احدا من
 السالكين بعذاب اشد من عذاب الهمة عند قوتها لان ذلك يوجب العذاب الاليم عندهم في
 الدارين وهو المحجاب ولهذا اشار العارف الكبير ابو يزيد محمدا عنه حيث قال ان في الجنة رجالا
 اذا حجب المولى عنهم طرفة عين استغاثوا من الجنة كما يستغيث اهل النار من النار والعارزون كلهم
 اليوم يكونون غدا اجسادهم في الجنان وارواحهم في حضرة الرحمن لانهم مشاهدون على الدوام
 ولهذا قال الامام لو كشف الغطا ما ازدت يقينا ثم اعلم ان السفر المطلوب من اهل الطريق
 سفر قريب منك وليس هو بعيد منك اذ جميع ما تقطعه من المسافات العلوية والسفلية
 والمملوكية انما تقطعه من مبادي نفسك بنفسك وليس هو خارج عنك ولهذا اشار سيدنا

... وکل حقیقه من ذلك طریق الی الله . وقال اللحظات مقرونة بالامتحان والخطرات مقرونة بالافتنان والاشارات مقرونة بالبلیات . وقال الصبر حبس النفس بوجود الحبس ، و التصبر حبس النفس بوجود النفس . وقال ما خلق الله شیاً احلی من الروح فلا یحقق اهل الحقایق فی حقایقهم حتی یكون امر شیء عندهم الروح . وقال التجربة فی طریق الحق کفر . وقال ما عذب الله احداً بعذاب اشد من عذاب الهمة . (ازمیانہ کلمہ ۱۱۹ تا ۱۲۴) .

... چنانچه پیغمبر (ص) به حارثه فرمود : « برای هر حق حقیقتی است ، و حقیقت ایمان

تو چیست » (۱) .

(گفت پیغمبر صباحی زید را)
 گفت عبداً موقناً پس اوش گفت
 و هر يك از این حقایق راهی بسوی معرفت خداوند است ، و بدینجهت بعضی از بزرگان فرموده اند : « راههاییکه به معرفت حق منتهی میشود به تعداد نفس (به فتح فاء) های مردم است ، پس هر کس بخواهد خاطرات قلبی را رعایت کند و اشارات غیبی را بفهمد و همچنین لحظات را ضبط کند باید که جوارح خود را حفظ نماید ، و نیز آنها را به وظائف شرعی خود آشنا سازد ، چونکه لحظات در اوقات یعنی تأمل قلب در احوال دنیا مقرون بامتحان می باشد ، زیرا در هر لحظه و هنگام ، نعمت و یا بلائی از جانب حق متوجه عبد میشود و پروردگار در هر دو حال امتحان کننده عبد خود می باشد تا عکس العمل او را در حال آزمایش مشاهده نماید ، پس اگر عبد در حال نعمت شکر او را بجای آورد حق تعالی نعمت او را افزون می کند (چنانکه در قرآن کریم آمده : « و اذ تاذن ربکم لئن شکرتم لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابى لشدید » س ابراهیم ، ۷: ۱۴) و همچنین اگر بهنگام گرفتاری ، صبر بر نزول بلا یا نمود ایزد تعالی او را اجر و ثواب خواهد داد . و هرگاه سالک نظر صحیح و همت بلند و توجه خاص نداشته باشد ، قهراً در مخاطراتی واقع شده و هلاک خواهد گردید و نیز خطرات که جمع خطر (و بمعنی امور عارض بر باطن سالک راجع به حالات آخرت) میباشد موجب گرفتاری است زیرا خطر و و خاطر مربوط به قلب است و قلب هم خیلی زود تحول و دگرگونی پیدا میکند لذا خطرات سالک توأم با گرفتاری و فریب خوردگی او خواهد بود ، و هكذا اشارات به حق (یعنی چیزهاییکه به حق تعالی اشاره شود) سبب بلیات سالک است تا آنگاه که وی از وجود و هستی خود خارج و تهی نشده باشد ، بلی هرگاه بامدد حق تعالی و نور الهی از خودیت خود خارج گردید در مراحل خطرات و لحظات و اشارات و عبارات ، محفوظ از بلیات خواهد ماند ، در نتیجه از مقام صبر و رضا بمقام موافقت و تبعیت از اراده و قضاء الهی میرسد .

صبر نگهداری نفس است از شکوه ها و شکایت ها ، چنانچه استاد محقق بزرگ .. گوید : « صبر تحمل بر سختی ها و منتظر بودن بر فرج ، و اطمینان داشتن بر وعده های حق تعالی است » و لذا نفس در زندان صبر قرار میگیرد یعنی مقید به قبولات صبر می شود بدون اینکه اصلاً اضطراب و یا دغدغه ای داشته باشد ، و این اعلا مرتبه صبر است زیرا صاحب آن با اینکه قادر بر انجام امور موافق طبع هست معذالک تحمل امور مستکبره را مینماید ؛ و اما تصبر نگهداری نفس است از مکروهات در صورتیکه صاحب آن از اضطراب و تردید تهی نگشته و برای خود نفسانیتی قائل است ، چون تصبر از باب تفعل و بمعنی تکلف و مبارزه بانفس است و هر دو صفت عبد هستند !

و اما حقیقت نفس بر ما معلوم نیست و فقط او را با آثار و اوصاف میتوانیم بشناسیم. و لکن روح بخلاف نفس و آن حقیقتی است از عالم غیب، و گاهی روح در نزد عرفا اطلاق میشود بر حقایقی که از عالم غیب بنحوه خاصی بر قلب انسان وارد میشود، و بنا بر این روح موجودی است لطیف و بسیار شیرین ولی برای کسانی که از اوصاف نفسانی مستخلص شده اند، و لکن همین روح باهمی لطافتی که دارد برای اهل حقیقت، در آن حال که متحقق بحقیقت شده و اتصال بحق پیدا کرده و نیز بمقام شهود و فناء شواهد رسیده اند خود حجاب است، و حجاب چیزی است که مانع از رؤیت محبوب و مطلوب بوده باشد، و لذا بعض از عرفا فرموده اند: «هر چیزی که مانع ادراک چشم دل شود او حجاب تو و غیر تو خواهد بود» (حافظ گوید: تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز) پس اهل الله و کملین آنهایی هستند که بانور ایمان و یقین نگاه میکنند، و یقین علمی است که در او احتمال خلاف نباشد. و چون راه بسوی خدا عبارت از یقین است لذا با باطاهر فرموده:

«تجربه نمودن در راه خدا یعنی آزمودن حق تعالی را در روزی رساندن بر خلق و غیره، کفر است» زیرا آزمودن دلیل بر عدم یقین است، و خداوند متعال پیمودن راه یقین را بر بندگان خود امر فرموده، و بازبان پیغمبر خود آنرا بمردم بیان داشته است و در قرآن مجید (س انعام، ۶: ۱۵۳) فرماید: «همانا راه راست من همین است، و از آن پیروی کنید، و از راههای دیگر تبعیت ننمائید تا موجب جدائی از راه راست گردد، این سفارشی است بر شما، باشد که شما پرهیزکار شوید».

بدانکه بالاترین مقامات سالکین همت، و پست ترین آنها اراده است، و با باطاهر در این مورد فرماید: «خداوند متعال هیچ کسی را بعد از عبادت و عذاب همت مبتلا ننموده» و این عذاب همانا بعثت سستی همت عارف است، که چنین اهمال سبب حجاب او و موجب عذاب الیم سالک در دنیا و آخرت خواهد بود. عارف بزرگ بایزید بسطامی (۲) گوید: «در بهشت مردمانی هستند که اگر خداوند متعال بقدر چشم بهمزدنی از آنها محجوب شود استغاثه و فریاد آنها بلند میشود، مانند اهل جهنم که از عذاب آتش جهنم طلب فریاد رسی میکنند. و اهل معرفت در قیامت نیز بمانند این دنیا، اجسادشان در میان مردم است و لکن ارواحشان در محضر رحمان می باشد، زیرا آنها دائما در حال مشاهده بوده و از فیض حضور و شهود محظوظ هستند چنانچه امام [المتقی] امیر المؤمنین علی علیه السلام فرموده است: «اگر پرده ها و حجابها بالا رود هرگز ایمان و عقیده من زیاد نمیشود» (یعنی دائما در حال شهود و مشاهده هستم).

بدانکه سفر مطلوب از اهل طریق همانا راهی است که در وجود و نفس خود سالک است و این راه دور از خود انسان نیست (یعنی بمانند مسافرت های صوری و ظاهری راه خارجی ندارد) چونکه طی جمیع مسافات علوی و سفلی و ملکوتی در میدان های نفس تو است و باید که سفر روحانی و نفسانی بنمائی و طی چنین طریقی خارج از وجود خود تو نیست، و بدین جهت مولانا الامام علی علیه السلام اشاره به این آیات فرموده است: ...

(۱) در کتاب اصول کافی باب ایمان و یقین روایت ۱۵۴۴، از مخاطب پیغمبر (ص) تعبیر به «شاب» شده، و لکن در روایت بعد (۱۵۴۵) مخاطب پیغمبر (ص) را حارثه بن نعمان انصاری ذکر میکند. (ر. ک: اصول کافی با شرح و ترجمه آقای سید جواد مصطفوی جلد ۳ ص ۸۹ و ۹۰).
(۲) مختصر حاشی در صفحه ۵۳۰ گذشت.

الامام علي كرم الله وجهه بالآيات التي اولها دواؤك فيك وما تشعرو دواؤك منك وتستنكر
 الى اخر الآيات التي تشير فيها بالاستشهاد بما في غير هذا الكتاب وقال الاستاذ الكبير سيدي تاج
 الدين بن عطاء الله قدس سره العزيز لولا ما دبر النفوس ما تحقق سبب السارين فاول ما يجب على
 مسافر طريق الله تعالى الزلاد وهو التقوي ثم الجمل عند ملاقات الاسعافين يريدون ان يصعدوا
 من طريق الاستقامة فاد تعالى ولهمين جاهد ما فينا الفديهم سبلنا وقل الاستاذ ابو حامد الغزالي
 رضي الله عنه من لم يجهد بعد الاجتهاد لم يجز ان يتحدث معه في حقيقة الروح واول امر المجاهد ان يعرف
 عاكر القلب ان لا انسان اذا لم يعرف الحب كرم مع له الجمل وانتهى النفس عكرا القلب والقلب
 عاكر لا يعلمها الا هو كمال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وقد خلق الله النفس فجعل لها اخلاقا
 من اخلاق جميع الحيوانات ولهذا يجب على سالك طريق الله تعالى ان يظهر وقفا بانواع التصفيه
 والمجاهدة والمداراة من كل وصف دني حتى يتخلق بالاوصاف السنية وتعرف المحضرة لهية وتبلغ
 الى مشاهرة الجمال والمجالب ولهذا اخذ الاستاذ يذكروا لها من الاخلاق بقوله فلما خلق من اخلاق
 الملائكة ولما خلق من اخلاق الشياطين هذا من باب ذكر الشئ ومقابله او مقابل الملك الشيطان
 وخلق من اخلاق الوحش وخلق من اخلاق السباع والبهيمة وخلق من اخلاق الطيور ولما
 ذكر الاستاذ لها من الاخلاق المخلقة بالملك والشيطان والطيور والحيوان اخبر بين لك صفته بالتعرف
 الطريق وتخلص نفسك من قبح الشهوات والغضب وخلق الشياطين والبهائم وتعلم هذه الاخلاق
 من اين هي ولا يتي ركبتيك فتنبه لما ثبت له سامع وكن بالله وثقا واداره موافقا فاما خلق
 الملائكة فالطاعة والعبادة لانهم خلقوا على الموافقة للطاعة ولهذا مدحهم الله تعالى بقوله بلعباد
 مكرمون واما المخلوق من اخلاق الشياطين فالجملة والسرعنة والحدة فمن لوازم الجملة الخفلة
 ومن لوازم السرعة في الحركة الخفلة ومن لوازم الحدة الحق والشفقة ومن هذه الاوصاف السكون
 والرزانه والتاني والرياضة فمن لوازم السكون والرزانه العقل مع الهداية والتاني في المعرفة والرياضة
 نقصية النفس من الاخلاق الموقفة الى دار الشقا واما المخلوق من اخلاق الوحش فالنفور والاحتيا
 وذلك حفة الساكنين ومن لوازمهم في بدو اراهم واما المخلوق من اخلاق السباع والبهيمة فالهجر
 والغضب والاكل والشراب وغيرها وهذا هو الغلب على اهل الغفلة واما المخلوق من اخلاق
 الطير فالخفة والسير وهذا هو الغلب على اهل الهمة الواصيلين ثم اكل اخلاقها باخلاق الربوبية
 وذلك عند الغضب وتضييع النفوس لا تظهر منها غير اخلاق الربوبية وما ذلك الا ان الله تعالى
 وبك سر الجمعية العامة ومواليه مجبك عن عبوديتك وبه ترأست وادعيت الكبر والتعظيم
 وطلب المدح والتعبد وذلك كله وصف الربوبية وقد نهاك عن ان تدعي وصف ما ليس لك من
 المخلوقين فكيف تدعي وصفه وهو سر العالمين فلذلك امر الله تعالى بحالها ومجاهدتها
 حتى يكون الدين كله لله والامر اليه وياي الحق ويزهق لما طم تبيسه اعلم ان الرجل الكامل القرو هو
 كاللكون وما للالكون وهو مع كل شئ حقيقة كل شئ ولهذا كان له التمكن في تلويثه والتلون في تكيته
 وقد نطق لسان الحال على لسان بعض الاحباب وهو ابو الفتح ميرزا علي هذا المقام وقال

وقال خلق الله النفس فجعل لها اخلاقاً من اخلاق جميع الحيوان ، فلها خلق من اخلاق الملائكة ، ولها خلق من اخلاق الشياطين ، وخلق من اخلاق الوحش ، وخلق من اخلاق السباع والبهيمة ، وخلق من اخلاق الطيور ؛ فاما الخلق من اخلاق الملائكة فالطاعة والعبادة ، واما الخلق من اخلاق الشياطين فالعجلة و السرعة والحدة ، واما الخلق من اخلاق الوحش فالنفور والاستيحاش ، واما الخلق من اخلاق السباع والبهيمة فالقهر والغضب والاكل والشرب وغيرها ، واما الخلق من اخلاق الطيور فالخفة والسير ، ثم اكمل اخلاقها باخلاق الربوبية وذلك عند الغضب وتهيج النفوس لا يظهر منها غير اخلاق الربوبية الكبر والتعظيم وطلب المدح والتعبد فلذلك امر الله بمخالفتها ومجاهدتها ... (كلمه ١٢٥ تا اواخر آن) .

دوای تو در وجود خود تو است و تو نمیدانی و درد تو هم از خود تو است و تو باور نداری تا آخر ایات مذکوره در دیوان منسوب بآنحضرت که ما در غیر این کتاب هم تشرف باستشهاد بر آنها پیدا کردیم . استاد بزرگ سید تاج الدین بن عطاء الله قدس سره العزیز در این مورد گوید : «اگر میدانهای نفوس نبود ، سیر و سلوک برای سالکان امکان پذیر نمیگشت» یعنی سیر و حرکت در وجود خود شخص است . پس اولین توشه‌ای که برای سالک لازم است تقوای اوست ، سپس جهاد با اعداء دین می‌باشد ، زیرا دشمنان دین ، انسان را از استقامت در راه خدا باز میدارند ، و خداوند متعال فرماید : «آنهائی که در راه ما مجاهده میکنند هر آینه ما راههای هدایت را بآنها آشکار میکنیم ، من عنکبوت ، ٢٩: ٤٩» استاد ابو حامد غزالی (١) گوید : «کسیکه اجتهاد و کوشش حقیقی در راه سیر بسوی خدا نکرده است لایق نیست که درباره روح با او صحبت کرد ، و اولین شرط مجاهده شناختن جنود (لشگرها) قلب است ، زیرا کسیکه هنوز لشکر قلب را نشناخته چگونه میتواند با آنها مبارزه و مجاهده نماید» بنابراین نفس یکی از لشگریان قلب است و برای قلب لشگریانی است که تعداد آنها را غیر از خدا کسی نمیداند ، چنانچه در آیه شریفه فرماید : «غیر از خدا کسی تعداد لشگریان پروردگار را نمیداند ، س مدثر ، ٣١: ٧٤» و با باطاهر هم در این زمینه فرماید :

«خداوند نفس انسان را خلق نمود و اخلاق جمیع حیوانات را در او قرارداد» و بدینجهت بر سالکان لازم است که نفس خود را با انواع مطهرات ، پاک و تصفیه نمایند ، و با نفس خود مجاهدت و مدارا کنند ، و نفس را از اوصاف زشت پاک و منزه گردانند تا اینکه به صفات عالی انسانی متصف گردد و قابلیت درک محضر الهی را پیدا کند و بمشاهده جمال و جلال حق نائل گردد و لذا مصنف اشاره به اخلاق نفس نموده و میفرماید : «برای نفس خلقی است از اخلاق ملائکه ، و خلقی است از اخلاق شیطانی» و ذکر این دو خلق از جهت تقابل است چون مقابل ملک شیطان قرارداد ؛ «و خلقی است از حیوانات وحشی ، و خلقی است از درندگان و چهارپایان ، و خلقی است از پرندگان» و چون استاد (با باطاهر) بطور اجمال فرمود : نمونه‌هایی از اخلاق ملائکه و شیطان و پرندگان و حیوانات در انسان وجود دارد ، لذا به تفصیل بآنها می‌پردازد تا اینکه تو ، آنها را خوب بشناسی و نفس خود را از قید شهوت و غضب و اخلاق شیطانی و بهائتم مستخلص نموده و بدانی که این اخلاق از کجا است و برای چه در وجود تو ترکیب یافته ؛ پس متنبه شو به چیزهایی که می‌شنوی ، و در مبارزه با این صفات بخدا امیدوار باش و با خواسته‌های الهی و اراده حق موافق باش .

اما اخلاق ملائکه عبادت و طاعت است زیرا فرشته‌ها ذاتاً برای طاعت و عبادت خدا خلق

شده‌اند و بهمین جهت خداوند آنها را در قرآن توصیف مینماید: «که آنها بندگان هستند گری می‌داشتگان ۱، س ابنیاء، ۲۱: ۲۶» و اما اخلاق شیاطین عبارت از سرعت و عجله و تندى است و معلوم است که عجله در هر کار موجب ندامت، و سرعت در حرکت سبب خطا، و همچنین حلد ناشی از حماقت و شقاوت می‌باشد؛ و ضد این اوصاف سکون و متانت و تأنی و ریاضت است و از لوازم سکون و رزانت، عقل توأم با هدایت است، و از لوازم تأنی در کار معرفت و شناسائی است، و لازمه ریاضت تصفیه نفس از اخلاق رذیله است که موجب بدبختی می‌باشد. اما اخلاق حیوانات وحشی عبارت از فرار کردن و وحشت نمودن است، البته این اخلاق برای شخص سالک در ابتدای سلوک لازم است و باید آنها را رعایت نماید. و اما اخلاق درندگان و بهائم عبارت از قهر و غلبه و غضب و افراط در خوردن و نوشیدن و نظائر این‌ها است، و این اوصاف غالباً متعلق به اهل غفلت است. و اما صفات طیور و پرندگان عبارت از سبکی و گردش و سیر نمودن است، و این صفات متعلق به سالکان اهل همت است که واصل به حق تعالی گشته‌اند. و سپس خداوند با ودیعت نهادن بعضی از اوصاف ربوبی خود در انسان، او را تکمیل نمود، و این صفات ربوبی همانا تکبر و استعظام و طلب مدح و درخواست بندگی دیگران می‌باشد، و بروز چنین اوصافی از عبد بهنگام غضب و هیجان قوه نفسانی است، و لکن سالک باید مراقب و مواظب باشد تا اوصاف مزبور (تکبر و استعظام و ...) که برای جامعیت انسان و تکمیل جوهر آدمیت او در نهاد وی نهفته شده، از مرحله قوه به مرحله فعل و منصف ظهور در نیاید، زیرا اخلاق نامبرده مختص ذات ربوبی بوده و بروز آن فقط از ذات واجب الوجود می‌سزد و بس، و خداوند نهی فرموده که انسان ادعای اوصافی را بنماید که در او نیست ولی متعلق به آدمی است، تا چه رسد به اوصافی که متعلق به رب العالمین است؛ و حق تعالی بدان جهت امر به مخالفت و مجاهدت با اوصاف مذکور نموده (یعنی امر فرموده که آدمی خلاف تکبر و تعظیم و طلب مدح و طلب تعبد رفتار نماید و در این راه مجاهدت و ریاضت بکشد) تا که جمیع قدرتها و با طاعات منحصر با و باشد و نیز کلیه امور، اختصاص با و یابد، و حق را آشکار و باطل را محو نماید. تنبیه: بدانکه مرد کامل و انسان منحصر به فرد، موجودی است تمام عیار و مالک کل و مظهر اتم و اکمل پروردگار، و او یعنی انسان کامل با همه چیز بوده، و حقیقت همه چیز می‌باشد و بهمین جهت دارای تمام صفات و مقامات است و مظهر جمیع کمالات خواهد بود چنانچه بعضی از دوستان یعنی میر ابو الفتح در این مقام اشاره نموده و فرموده است:

(۱) امام محمد غزالی از دانشمندان بزرگ قرن پنجم هجری و از مشاهیر عرفا و بزرگان علم اخلاق بوده است، تولد وی بسال ۴۵۰ ق در قریه طابریان یا غزاله طوس اتفاق افتاده، و پس از کسب کمالات و طی مدارج معنوی در سال ۴۸۴ به مدرسی مدرسه نظامیه بغداد که در آن زمان شغل مهمی بود برگزیده شد و فضایل بسیاری از حوزه درسش استفاده‌ها بردند، ولی غزالی عاقبت خود را از قیل و قال مدرسه به کنار کشید و قدم به دایره سیر و سلوک و تصوف نهاد و در طریقت دست‌آوردات به شیخ ابوعلی فارمدی داد. تألیفات غزالی که بالغ بر ۷۰ رساله و کتاب می‌باشد حاکی از تبحر و مقام استادی وی بوده است، و فاتهش بسال ۵۰۵ ق در قریه طابریان طوس واقع شده. و او را بسبب انتساب به غزاله طوس «غزالی» گفته‌اند، و با بجهت شغل نخ تابى پدرش بوده، و یا اینکه بسبب حمایتی بود که او از زنان پشمریس مینمود و با آنها کمک فراوان میکرد.

فلما التطور في المراتب كلها ولما المراتب كلها تطور ثم ورد بيان هذا اللفظ ايضا بعد ايام
 بلسان الوارد على الولد ابي الفتح احمد وذلك في ليلة الجمعة حادي عشر شوال سنة تسع وثمانين ثمانمائة
 وقيل له اعلم ان المخصوص بهذا المقام هو الجامع المحقق بالاسما كلها صفاتنا وانا محقق ايمان وثيقين
 وبالإجلالات والوجود كشفا واطلاعا غيبيا وشهادة وبالأفعال الناشئة عن الإيجادات الخالقية
 قبيحة كانت او حسنة لشهوده كمال القدرة في مقام المعرفة قال الله تعالى الله خالق كل شيء ليس
 في الكون فاسد كل ما فيه صالح لان التطور في حق هذا المخصوص تطور كلي مناسب للشيء المتطور به
 من كل وجه صورة ومعنى كلياً كان او جزئياً فتكون كلياً بالنسبة الى الحقيقة والجمع وجزئياً بالنسبة
 الى الماثلة والمشابهة والفرق لانه يعطي حكم جميع الإيجادات القديمة من حيث المخلق الاسم الزمان
 الشريف والحادثة من حيث المخلق وليس لله مستنكف بجمع العالم في الواحد فعلم من ذلك ان
 نسبتة للتطور في المراتب كنسبة تطور المراتب له ثم جميع ما استعمل الله بها خلقه من ذكره
 ومدحه برودة النفس لها ولاجلها لان سر الجمعية الكبرى ابيه الميثوث فيك هو الذي جعلك عن الله
 وبه طلبت التقدم والرياسة لبعدها عن الله تعالى فلذلك صارت عدوة لك لانها تريد بقاها في هذا
 الوطن وانت تريد خروجها منه وجسمها في سجن العبودية مع وصف الفناء الثاني في هذا لسان طبقات
 ثلاث صاحب علم يقين وصاحب حقيقة وحال وصاحب معرفة ومقام وان شئت قلت علم ثم حال
 ثم علم فاهل العلوم الرسمية والاداء العقلية مطالبون بالاستعمال اذ فائدة العلم العمل به لان
 كل علم بلا عمل عاقل واهل الحقيقة ارباب الاحوال مطالبون بالاخلاص وهو التخلص من روية
 الاحوال والاحوال الاخلاص قال بعض العارفين رضي الله عنه الحاد ان يكون الحق نبتك فيكون هو لا
 انت في نسوة ما ميت اذ ربيت ولكن الله ربي واهل المعرفة والمقام وهم اهل الوراثة بعد الحال
 مطالبون بالمعرفة لانهم اصحاب حق يقين ومساعدة على الدوام وهو لا حرقتهما الفقير الحقيقي
 قال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه حقيقة الفقير رجوع الحقيقة الانسانية التي مفهومها
 الذاتي لها وهو السلوب الذي لا يصدق عليه مرتبة حقيقية لثانته في حقيقة وجودها وجودها حاصل
 فيها ولهذا قال الفقير الخالص الذي لا يملك ولا يفقد من سواه حقيقة الملك لان العبد
 ليس مع سيد ملك فبين لك هذا ان العبودية الخالصة مستلزمة للفقير الخالص قال تعالى هذا
 مملوكا لا يقدر على شيء واس معرفة هذا المقام والتحقيق به معرفة النفس بالمعرفة اذ معرفة النفس
 بالعلم بحير لان العلم شرطه الاطالة بكنه العلوم ومعرفة الحكم به والعرفه علم بلا احاطة ولهذا
 قال وبالمعرفة تحقيق المعرفة اذ المعرفة عندهم العجز عن الادراك لان العجز عن الادراك
 ادراك قال الاستاذ المحقق الكبير سيدي ابو الحسن المساد رضي الله عنه على وصفك عن علمك
 وقد رزقك وارادك عن ان يحل في فعلك ولا يحل فعلك في وصفك القائم بذاتك فما طنك بربك
 انتهى فمن عرف نفسه وربه علم انه لا حول ولا قوة الا بسيدك فيخبر بلوح له نوحيد المنه فيكون
 ممن دخل الجنة هو في الدنيا قال عليه الصلاة والسلام لا حول ولا قوة الا بالله كثر من كثر الحسنة
 اذ الدنيا احرى الصوفية لانهم متمنعون فيها بالمعارف الالهية والمقايين الربانية والاحوال اللوفا

بما
 منتهى

في
 حقه

... ثم جميع ما استعبد الله بها خلقه من ذكره ومدحه تريد النفس لها ومن أجلها فلذلك صار عدوا. وقال اهل العلوم مطالبون بالاستعمال واهل الحقيقة مطالبون بالاخلاص واهل المعرفة مطالبون بالحرقة. وقال الفقير الخالص الذي لا يملك مع الله ملكا ولا يفقد من سره حقيقة الملك. وقال معرفة النفس بالعلم تجير وبالمعرفة تحقيق المعرفة. وقال الدنيا آخره الصوفية ... (بقية كلمه ۱۲۵ تا ميانه كلمه ۱۲۹).

... «همه گونه تطورات (رویدادهای گوناگون) در هر مرتبه، مخصوص بما است* و همه ی مراتب هم در هر تطور، مخصوص بما میباشد» یعنی در هر مرتبه، تطورات گوناگون، و در هر تطور، مراتب گوناگون مخصوص ما است؛ و سپس همین مضامین را فرزند ابوالفتح «احمد» در شب یازدهم شوال سنه ۸۸۹ قمری بیان داشته، و گویا حرف او چنین است: «بدانکه این مقام (اشاره بمقام کمال انسانیت است) مخصوص سالك و عارفی است که متحقق به جمیع اسماء و صفات الهی گشته، و تحقق و اتصاف او به اوصاف مزبور بطور کشف و یقین و ایجاد و وجود، و غیب و شهود بوده باشد، و همچنین افعال صادره از حق تعالی که به نحو ایجاد و خالقیت از او سر میزند اعم از اموری که در نظر عبد نیک و یا زشت است، همه را خوب و مستحسن بیندارد. زیرا که صدور مطلق افعال از حق تعالی موجب پی بردن به کمال قدرت الهی است، و چون ایزد عزاسمه خالق همه چیز بوده و میفرماید: «خداوند بوجود آورنده همه چیز می باشد، س الزمر، ۳۹: ۶۲» لذا در عالم کون هیچ چیز فاسدی نیست و هر چه در آن هست عین صلاح است، زیرا تطورات (رویدادهای مختلف) این گونه عارف، تطور کلی بوده و متناسب با چیزهای تطور نمده من جمیع الجهات می باشد: چه از حیث صورت و چه از حیث معنی، چه بنحو کلی و چه بنحو جزئی، کلی بدانجهت که حقیقت و جامعیت دارد، جزئی بدان سبب که مماثلت و مشابهت بامتطور (بصیغه اسم مفعول) دارد؛ و نیز قدیم است بدان علت که متصف به جمیع اوصاف و دارای کلیه اسماء الهی غیر از اسم «واجب الوجود» می باشد، و به لحاظ دیگر، حادث است چون احتیاج و تعلق به غیر دارد، و بدیهی است که محتاج، همیشه حادث است. و البته از قدرت خداوند دور نیست که همه چیز را در يك شیء قرار دهد؛ پس دانسته شد که نسبت سالك به تطورات مثل نسبت تطورات است بر او، و سپس مصنف بدنباله مطالب قبل میفرماید: «جمیع صفاتی را که خداوند برای معبودیت خویش نسبت به بندگان خود از قبیل ذکر نمودن بر او و مدح بروی اختیار نموده، نفس انسانی هم نسبت به خودش خواستار است» و میخواهد که معبود و مسجود مردم و مورد مدح و ثنای آنها واقع شود، و همه ی اینها بجهت مظهریت تامه و دارا بودن مقام جمعیت است که در وجود انسان مبثوث و مکنون است و مانع و حاجب از بندگی و موجب طلب ریاست و تقدّم و صدر نشینی است و بهمین جهت نفس دشمن حقیقی تو است، زیرا که نفس خواستار تفرعن و معبودیت میباشد، و تو خواهان خروج آن از مقام های مذکور بوده و مایل هستی که نفس در قید عبودیت قرار گرفته و فنای محض حاصل گردد.

و باید دانست که مردم در طریق بندگی بر سه دسته اند: ۱- صاحبان علم و یقین، ۲- صاحبان حقیقت و حال، ۳- صاحبان معرفت و مقام (یعنی صاحبان علم و حال و معرفت) و بدین سبب باباطاهر فرماید:

«اهل علوم رسمی و صاحبان ادله عقلی مطالب (به فتح لام) و موظف به استعمال و بکاربرد

علوم خود هستند» چون فایده علم، عمل به آن علم می باشد، و علم بلاعمل مانند درخت بی ثمر بوده و بدون نتیجه است، و اما اهل حقیقت که صاحبان احوال هستند علاوه از عمل از آنها اخلاص در عمل هم خواسته اند و اخلاص در عمل عبارت از ندیدن اعمال و احوال و حتی خود اخلاص است، یکی از اهل معرفت گفته: «معنی حال آنست که متصف به حقیقت باشی، و فانی در او و بی خود از خود گردی و مصداق آیه شریفه بوده که میفرماید: «ای پیغمبر تو نیداختی (مشتی خاک را) هنگامیکه تو انداختی، بلکه خدا انداخت، س انفال، ۸: ۱۷» باینکه فعل، ظاهر از پیغمبر سرزده ولی نفی نسبت از او فرموده است، برای آنکه فاعل اصلی و حقیقی خدا است؛ و اما اهل معرفت و مقام، که آنها وارثان مرتبه حال هستند، از آنان سوختن و گداختن در مقام بندگی مانند حدیده محمده (آهن باتش گداخته) خواسته شده، زیرا آنها بمقام حق الیقین و مشاهده دائمی فائز گشته و از خودیت خود ذوب یعنی تهی گشته اند، و فقر حقیقی آنها را سوزانیده و پاک نموده است. استاد محقق بزرگ گوید: «فقر حقیقی آنست که انسان از ذات و ذانیات خود منسلخ گشته و هیچیک از اوصاف ذاتی او بر او صدق نکند و وجود او نمونه از وجود حقیقی رب گردد» و لذا مصنف هم در اینجا فرموده است:

«فقر خالص آنست که فقیر با وجود خدا مالک چیزی نباشد و در صورت حصول چنین فقری، حقیقتی در قلوب صاحبان آن پیدا می شود که قدرت بر تصرف همه چیز را دارند» زیرا عبد با داشتن مولی مالک چیزی نیست، و از گفته های پیش معلوم گردید که عبودیت خالص عبد مستلزم فقر خالص است چنانکه خداوند در باره او فرموده: «عبد مملو کی که به هیچ چیز قادر نیست، س نحل، ۱۶: ۷۵» و اساس شناسائی حقیقی این معنی شناختن نفس است نه بنحو شناخت علمی بلکه بطور تفصیلی و حقیقی «زیرا شناسائی علمی موجب تحیر و سرگردانی است» و حقیقتی را کاملاً روشن نمیکند چون علم عبارت از احاطه به که معلوم بدون معرفت است، و معرفت علم بدون احاطه می باشد و لذا مصنف فرمود: «شناسائی نفس با معرفت کامل، معرفت حقیقی است» برای آنکه معرفت نزد عرفا عبارت از عجز از ادراک است، و البته چنین عجزی عین ادراک می باشد یعنی اعتراف به عجز از شناسائی خدا، عین معرفت واقعی او است. استاد محقق بزرگ ابوالحسن شاذلی (۱) گوید: «بیان تو از تعریف علمت قاصر است، و اراده و قدرت نیز از اظهار چگونگی فعلت عاجز است، و همچنین افعال تو که قائم به ذات تومی باشد، در وصف تو ننگند و با این حال چگونه میتوانی حقیقت پروردگار را بشناسی».

تو که در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی
پس هر کس نفس خود و خدای خود را شناخت میفهمد که حول و قوه برای عبد نیست مگر از طرف حیّ قادر مطلق، و در این هنگام منت نعمت توحید بر او ظاهر میگردد، و در دنیا داخل بهشت میشود، و از حضرت رسول (ص) روایت شده که: «کلمه لاحول ولا قوة الا بالله» گنجی از کنزهای بهشت است و چون این مطلب راجع بدنیا است لذا مصنف فرمود:

دنیا آخرت اهل تصوف است بدینجهت که اهل تصوف در دنیا از معارف الهی و حقایق ربانی و حالات روحانی بهره مند هستند.

(۱) مختصری از شرح احوال شیخ ابوالحسن شاذلی در یادرفی صفحه ۸۱۸ گذشت.

فلاخرة صراط وميزان وجنته نار لما ذكر رضى الله عنه مناسبة عالم المال والشهادة وما منه انما
أخذ ينهك ايضا على نسبة عالم الغيب وتلقه بك جملة تفصيلا ويبيّن لك بقوله فصرط الصوفية
في الدنيا طريقهم ومناها على الصدق والاخلاص وهو احد من حد السيف لا ثبت عليه الاصل
العناية لان بين الخطئة والخطرة تزل الاقدام وميزانهم قلوبهم اذ يصلحها يصلح بقية البدن
وبفسادها يفسد وهي رشح الموازين عند اهل الاستقامة وجنتهم نارا قلوبهم على الله بالذبح
والتحقيق ونارهم اذ بار قلوبهم عن الله لان القلب له وجهتان وجهة الى ربه ووجهة الى نفسه
فان نظر الى ربه حجب عن نفسه وان نظر الى نفسه حجب عن ربه ولا يخلو طريق احد من حاجب
وهو النفس وما كره وهو الشيطان لان من صفته الهذبة والحيل والغدر وفي طريق الله تعالى في
بحر ارا دينهك بهذا المعيار حتى لا تدعي ما ليس لك بحق لان من شاهد وحقق ليس مثل من
ومصدق لان الاسماع والافهام والعقول تتوهم انها وصلنا ووقف على معانيها صحت حتى يقطع هذه
البحار بسفينة العلم ومعرفة النفس وساستها ورياضتها لان البحر معدده بحسب تعدد حال
حال السالكين والكل بحر من هذه البحار ان سفينة والسفينة في العمل وفي كل سفينة
ما كره وحاجب لان كل مركب محبوبا فمن رب السفينة اي سفينة علمه فلا بد له من روي
الما كره وهو العدو الذي يريد صدك عن الاستقامة في العمل فتحذر منه ان يفسد عليك الطلب ويؤدك
الى سوء الادب لان الطريق طريقان طريق مجاهدة وكذا وعمل وطريق محبة واخلاص من غير روية عمل
ولا شهود واختصاص وفي طريق مخاطرة وفنا العمل ولذا قال عداها حقيقة الذين ذهب
او صاخم وثبت اسرارهم السالكين باللفظ طريق المخاطرة وهي المحبة الذاتية بين العو
بغير علاقة خلق في خصاصا اما الاول والى استاذ المحقق الكبير روى له عن ابيه ان عرسا لتليس
منسوب على البحر في مقابلة العرش الحق الذي هو على ما الاول وهذه اشارة لاهل الصفا الغريقين
في بحر التوحيد وهم الذين عبروا والبحار المتعلقة بالعلوم والمعرفة والقلب والروح والسرور
حضرة الفردانية بلا روية بحر ودرية سفينة لان طريق المجير فناء لابقان السفينة بكر
يعين لمن دخلها بنفسه والمراد بالمكر هنا الاستدراج والبحر حجاب فاد بعضهم ان بين علمها
يشير الى النفس التي معرفتها اول واجب على اهل العمل المجاهدين ثم قال وبين العلوم المتأله بها الف
حجاب وهمية وبين العلم والمعرفة الف برازح معوية وبين المعرفة وبين القلب الف سرور حجاب
وبين القلب وبين السر الذي هو محل مشاهد الحق الف حجاب نورية وبين السر وبين عالم الفردانية
الف سنة مما تعدون واما الاسكار العشقية فلا اخبار عنها ولا وصول الى معرفتها حتى من الحكم
ان تنوع مثلا قيل كلما لا يحجب بريق قلت هذا البرق من هذا الفريق فمن يرى الحجاب
بحجته وروية نفسه وطلب سلوكه فلا بد له من سفينة وفيها تقدم ومكرورة
وهذا من باب قوله عليه الصلاة والسلام حسنت الابواب ريات القربين ومن يرى الحجاب محققا
جده وهو الحال الغيب للقلب عن شهوده وشهادته حقه غيب عنه الوجد المروي حقيقة
لروية هو البحر الحجاب فبحر بلا روية بحر وذلك لغاية شتاع لدر منه اليه والدر

...فلاخرة صراط و جته و نار، فصرط الصوفية في الدنيا طريقتهم و هو احدى من حد السيف، و ميزانهم قلوبهم و هي ارجح الموازين، و جنتهم اقبال قلوبهم، و نارهم اذ بار قلوبهم. و قال لا يخلوا طريق الله من حاجب و ماكر و في طريق الله الف بحر و لكل بحر الف سفينة و في كل سفينة ماكر و حاجب، فمن ركب السفينة فلا بد له من رؤية الماكر، ثم عند اهل الحقيقة و السالكين طريق المخاطرة الذاهبين الى الحق في خفاء صفاء الماء الفرقين في بحر التوحيد الذين عبروا البحار بالارؤية بحر و لارؤية سفينة، ان السفينة مكر بعينه و البحر حجاب فمن يرى الحجاب بعجزه و رؤية نفسه و طلب سلوكه فلا بد له من السفينة و هو مذكور بها و من يرى الحجاب بحقيقة و جده و مشاهدة حقه غيب عنه المرئي حقيقة الرؤية و هو البحر و الحجاب، فبحر البحر بالارؤية بحر و ذلك لغلبة استماع النداء و الدعوة ... (بقية كلمه ١٢٩ تا اواخر ١٣٠).

« واز برای آخرت صراط و میزان، و بهشت و جهنمی است» چون مصنف (رض) قبلاً مناسبت بین عالم ملک و شهاده را ذکر نمود و فرمود: «الدنيا آخره الصوفية» اکنون چگونگی نسبت عالم غیب (آخرت) را با عالم شهاده (دنیا) تفصیلاً بیان میدارد و میفرماید: «صراط اهل تصوف در دنیا راهی است که بسوی حضرت پروردگار میروند» و این راه مبتنی بر صدق و اخلاص می باشد، و البته صراط دنیا نیز مانند صراط آخرت تیزتر از شمشیر (و باریک تر از موسوزانده تر از آتش) است، و این راه باریک پرخطر را نمیتوانند بروند مگر آتیهائی که مورد عنایت حق هستند، زیرا ممکن است که باندك غفلت و لحظه ای خطا قدمهای آنان لغزش نموده و به پرتگاه جهنم سقوط نمایند؛ «و میزان آنها عبارت از قلوب آنها است» که بسبب اصلاح قلوب و طهارت آن سایر اعضا و جوارح بدن اصلاح میگردد، و برعکس، فساد قلب موجب فساد جمیع جوارح بدن می باشد، «و این میزان (که قلب آدمی است) بهترین موازین و دقیق ترین ترازوها پیش اهل استقامت است؛ «و بهشت آنها (صوفیه) عبارت از اقبال قلوب آنان بسوی خدا» و معرفت تحقیقی خداوند است؛ «و جهنم آنها ادبار قلوب آنان از خدا است» و برای قلب دو جهت است: یکی بسوی حق و دیگری بسوی نفس، اگر متوجه حق شود از نفس خود غافل می شود، و اگر متوجه نفس گردد از خدای خود محجوب میگردد.

«راه خدا بدون حاجب (مانع) نیست» و او نفس است، «و بدون ماکر (فریب دهنده و راهزن) هم نیست» که او شیطان است، زیرا از اوصاف شیطان خدعه کردن و فریب دادن و حيله نمودن است؛ «و در راه خدا هزار دریا است» و مقصود با باطاهر اشاره و هشدار است بر اینکه: سالک خیال نکند که بحق واصل شده، بلکه باید بداند که: همیشه هزاران راهزن و موانع بر سر راه او است که وی باید متوجه آنها باشد و از آن موانع عبور نماید، و باید با کشتی علم و دانش و ریاضت و روان شناسی و تصفیة نفس از آن دریاهای متعدد که بر حسب حال هر سالکی دریائی وجود دارد عبور نماید؛ «و برای هر دریائی از این دریاهای هزار کشتی است» و مراد از کشتی عمل صالح است؛ «و در هر کشتی حاجب و ماکری است» زیرا هر مرکب و هر چیزی که بر او شوار شوند او محجوب است؛ «و هر کس سوار کشتی عمل خود شود، باید متوجه ماکر گردد» زیرا ماکر دشمن سالک و مانع از سلوك او و گمراه کننده وی از راه راست می باشد.

و بنا براین باید از چنین دشمنی برحذر بود ، تا حالت طلب تو را از تو نستانند ، و تو را به رفتار سوء دچار ننماید و باید دانست که راه بسوی خدا دوتنوع است : یکی راه مجاهده و ریاضت در عمل ، دیگر راه محبت و خلوص در عشق ؛ و در طریق دوم سالك نباید توجهی به عمل خود و همچنین به مقام شهود خویش داشته باشد ، زیرا این راه ، طریق فنا ، و راهی بس خطرناك و پر مخاطره می باشد ، و مانند راه اول نیست ، ولذا با با ظاهر فرماید :

« برای اهل حقیقت » یعنی آنهاییکه از انانیت خود مستخلص گشته و صاحب اسرار شده اند « و همچنین سالكینی که راه خطرناك » محبت و رزی به محبوب را « در پیش گرفته و در خفای آبهای صاف دریاهای اولیه بسوی حق سیر میکنند » و کوچکترین علاقه دنیوی هم در نفس آنها نیست که اشاره به اهل صفاست ، (استاد محقق و بزرگ در این مورد گوید : کرسی شیطان در مقابل کرسی حق که روی آب اولیه قرار گرفته (۱) ، بر روی آب دریا نصب شده) « و نیز آنهاییکه در دریای توحید الهی مستغرق گشته ، و از دریاهای » پر مخاطره علم و معرفت قلب و روح و سر « گذشته » و بمقام شهود حضرت فردانیت رسیده اند « بدون اینکه دریا و کشتی را دیده و یا ملاحظه نموده باشند » زیرا راه محبین و عشاق ، راه فناء است نه راه خودبینی ، آری برای این اهل حقیقت و سالكین « خود کشتی را هزن و ما گراست و دریا حجاب آنها می باشد ، و مراد از مکر در اینجا « استدراج » (۲) است یکی از عرفا گفته : « مراد از علم که به سینه تعبیر شده ، علم معرفه النفس است ، که برای هر سالك مجاهد ، واجب ترین چیزها است » و سپس اضافه نموده :

« میان علومی که به سینه تفسیر گشته ، هزار حجاب و همی موجود است ، و همچنین میان علم و معرفت هزار برزخ معنوی وجود دارد ، و میان معرفت و قلب هزار پرده جمالی حائل است ، و میان قلب و سر « که محل مشاهده حق است هزار حجاب نوری افکنده شده ، و بین سر و عالم فردانیت هزار سال معمولی فاصله موجود است » و اما سلوك این راه بوسیله عشق که موجب سکروستی است بسیار مشکل می باشد ، و شناسائی آن با تعریف احکام و جزئیات آن ممکن نیست ، و دسترسی بدان برای همه کس میسر نخواهد بود ، و مثال این شعر است که گفته شده :

« هر برقی که در کوههای نجد متذلل گردد
خیال میکنم که متعلق به طایفه محبوب من است »

« پس هر که بسبب عجز خود دریا و حجابی می بیند و خود نگری هم در او وجود دارد ، و با این وصف میخواهد از این دریا عبور کند ، بناچار برای استخلاص خویش کشتی لازم دارد » و مقصود از این کشتی ، عمل است چنانچه گذشت ، « اما چنین سالكی فریفته شده کشتی است » بخلاف آنهاییکه بوسیله عشق و بدون رؤیت دریا و حجاب طی طریق میکنند ، و این مطلب مانند فرمایش پیغمبر اکرم علیه الصلوٰه والسلام است که فرمود : « نکوکاری های نیکان بدکاری های مفرین است » . و اما « کسیکه حجاب را با حقیقت وجد » که در قلب او ممکن است « و با مشاهده حق می نگرد » آن حق نگری ، همه ی موانع را که دریاها باشد از نظر او پنهان میکند و از امواج متلاطم نفس اماره بالسوء ، بدون توجه به خطرات آن گذر نموده و با سلامتی اعتقاد ، و توحید کامل بمقصد اعلی میرسد و این نحو عبور بسبب شنیدن ندای حق است ، و مخصوص خواص اهل عرفان می باشد . .

(۱) و هو الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام و كان عرشه على الماء لیلو کم ایکم احسن عملا ، س هود ، ۱۱ ، ۷ (۲) فرق میان مکر و استدراج در صفحه ۷۱۸ گذشت ،

اليمنك لقول بعضهم لا تسعد الامنك لان تسع امره ونهيه الا بقلبك لان من لم يكن له واعظ من
 قلبه لا تسعه المواعظ ومنهم من قال من صار لسانا كله فذلك كلام الحق متى صار سماعه فذلك سمع
 الحق وهو طريق اهل التجويد والمخاطرة وغاية التجويد الامر كله للوصوف بالامانة الذاتية
 والمخاطرة بذل الروح من اول قدم في حضرة المحب لتذلل له ما جاز من محب الا لئلا يحب وقد عجز هذا
 المطلب لذهاب الطالبين ولقلة السالكين حتى قال بعض العارفين رضي الله عنه فيما كتب به لبعض اخوانه
 واما زمانك اليوم يا ولي فكذلك التكليم ابو عبد الله محمد بن علي الترمذي ضعف ظاهر ودعوى
 مريضه اذ طريق الله عقاودرس لعدم السالك ورحم الله الاستاد ابو القاسم القسري الذي
 ادرك من تجلي محبة التوهم في طاهره وتغوى عنهم في باطنه فانشد فيه شعراً اما النيام فانها
 كنياتهم واري نيا المحي غير نياها هذا قد استترك معهم في زعم الطاهر واما اليوم فلا يخام
 ولا نسا وقد بلغ الفقير من بعض الطلبة من اهل عمان على ان الاستاد با طاهر الهداني صاحب
 هذه الاشارات كان في زمن الشيخ الرئيس في علي بن سينا والشيخ حافظ الدين الهداني وكان رجلاً عالماً
 عليه الحال والمجذب وانما ثبت علي هذا في هذا المجل لتعلم انه قال هذه المقالة وهو في القرن الرابع
 فبالك يومان اخر تاسع قرن لكنه قد في ذلك الزمان عقاودرس ولموقف له على ان لعدم
 السالك قد بقي اسمه للمحبة علي المتخلفين عنه والمدعين له وذهب آثار المحبة لعدم المحققين
 وانما درس الطريق لقللة الناس ليس المراد بالقللة قلة العدد وانما المراد من قللة العمل والمباينة
 في الصدق والاخلاص ولهذا قال وعفا قللة سلوك الناس فيه وعدم اهتمام به لان الطريق
 من اجله واجيد اسلام وبدا لسلام غربيا وسعود كما بدأ بطون للغرباء واهل الطريق في هذا الزمان
 فالطريق في هذا الزمان من حيث هو ما اختفى بل الطريق من الحق واضح الى يوم القيمة تنظيماً للقد
 النبي صلى الله عليه وسلم ولشرفه لان كلاً قد علم الزمان تعاليم شانه صلى الله عليه وسلم ولزاد شرفه وانما
 اخفاء تخليط الناس بالحال بالمحال وتغير الزمان وليس المراد هنا بالزمان طرفاً لا ملام والبال
 وانما المراد بتغير اخلاق اهل الزمان لان اهل الزمان المتقدم كانوا متكئين على المطلب للطريق في صراحتهم
 في تحصيلها وكانت لانتال الا بالمشقة والجهد والآن ببركة النبي صلى الله عليه وسلم قرب التمتع وانكبت
 الخلق على طلب الدنيا وعملت في ملوهم فلا يدرون فوقها مطلبها وصغر الحق في انفسهم فاعلموا منه هرباً
 وابتدأ ذلك جهم لنفوسهم وطلبهم لها العاجل لاذ اعظم حجاب بين الله وبين خلقه. مو كل
 باشارة كانوا وانت لان الاشارة لا يكون الاعتراف به وهي اعظم اوصاف النفس المحجوبة التي حجبك
 عن الله تعالى لان الحق متجلى في ذاته لذاته وليس بمحجوب وانما المحجوب انت بنفسك وديانك والخلق
 اضلم عن مشاهدة الحق ظلمة الدنيا وظلمة النفوس المحجوبة عن شهود حقايق القدس بقباس العيوب
 على شواهد الحس فذهب ظلمة الدنيا بالعلم النافع المقارن للخشية وذهب ظلمة النفوس
 بالوحد وقد تقدم تعريفه فمن يربى لخلق بغير شهود الحق فلا بد له من تبدل الخلق لانه
 محبوب بهم وراي الافعال واحوالهم وهذا من العاقلين فدواوه من سخطه بلين الرجوع الى العلم لعل
 بدله على وجود البقطة والانباء من سنة العفلة ورؤية العلم الذي هو دليل الحكمة بغير المريد

... و هو طریق اهل التجريد و المخاطره . و قال طریق الله عفا ودرس و لا یوقف له علی اثر قد بقی اسمه للحجة و ذهب آثار المحجة ، و انما درس الطريق قلة الناس ، و عفا لقله سلوك الناس فيه بل الطريق من الحق واضح ، و انما اخفاه تخیل الناس و تغییر الزمان . و وقال اعظم حجاب بین الله و بین خلقه موکل باشارة . وقال الخلق اظلمهم [اضلهم] ظلمة الدنيا و ظلمة النفوس ، فذهاب ظلمة الدنيا بالعلم ، و ذهاب ظلمة النفوس بالوجد . و قال من یری الخلق فلا بد له من تعبد الخلق و قال رؤية العلم عجز المریدین . (ما بقی کلمه ۱۳۱ تا آخر ۱۳۵)

... چنانچه بعضی از عرفا فرموده اند : «نمیشنوی ندای حق را مگر از کلام خودت ، یعنی امر و نهی او را نمیفهمی مگر با قلب خودت ، زیرا کسیکه واعظ قلبی ندارد مواعظ خارجی به او فایده نمی بخشد» و برخی دیگر از اهل معرفت فرموده اند : «هر کس به تمام وجود زبان حق گردد ، او کلام الهی است ، و هر که به تمام وجود شنوای کلام حق گردد ، او گوش الهی است» و مصنف در اینجا فرماید : «و این راه اهل تجرید (مجردین از علایق جسمانی) و کسانی است که در راههای پر مخاطره عرفان سیر مینمایند» و حقیقت تجرید عبارت از این است که عارف از خود سلب صفات نماید و جمیع اوصاف را مختص به ذات حق تعالی بداند ، مخاطره در اینجا بمعنی ذلیل نمودن روح است در برابر محبوب از ابتدای مراحل سلوك ، تا اینکه روح عادت کند که همیشه در برابر محبوب واقعی ، خوار و ذلیل باشد ، البته چنین سیر و سلوکی بسیار مشکل و طالبین و سالکین آنهم خیلی کم هستند ، چنانچه بعضی از اهل معرفت به بعضی از دوستان هم مسلک خود اینطور نوشته : ای رفیق ، زمان تو بماند آنست که حکیم ابو عبد الله محمد بن علی ترمذی (۱) گفته : «در این دوره ضعف ایمان و سستی عقیده بر اهل سلوك غلبه یافته و ادعاهائی پوچ و عاری از حقیقت از آنها شنیده می شود» چون راه خدا متروک و کهنه گشته ، و سالک حقیقی وجود ندارد ، خدای رحمت کند ابو القاسم قشیری (۲) را که برخورد به اشخاصی مینمود که به ظاهر در زنی عرفان بوده و خود را در سلک عرفا می پنداشتند ، ولی در واقع و باطن عاری از حقیقت عرفان بودند و تمثیل بدین شعر می نمود :

«اما خیمه ها و چادرهای آنها بظاهر مثل یکدیگرند

ولی زنهای این قبیله غیر زنان آن قبیله هستند»

شارح گوید : به زمان قشیری (نیمه اول قرن پنجم) لا اقل صورت ظاهری وجود داشته ، ولی در این عصر اصلاً صورت و معنایی باقی نمانده ، و سپس برای تأیید مطلب گوید : من از بعضی طلاب شنیدم که باباطاهر همدانی صاحب این کلمات و اشارات در زمان شیخ الرئيس ابو علی سینا (۳) و شیخ حافظ الدین همدانی (۴) زندگی می کرده ، و با اینکه او غالباً در حالت جذبه و حال بوده و در [اواخر] قرن چهارم [و نیمه اول قرن پنجم] میزیسته ، معذالک از کسادی بازار حقیقت و کمی سالکین حقیقی شکایت داشته و فرموده : «طریق الله عفا ودرس» پس چگونه خواهد بود حال کسانی که در آخر قرن نهم (زمان جانی بیگ عزیزی شارح کلمات باباطاهر) زیست مینمایند . و سپس به گفتار مصنف اشاره کرده : «و از راه حق اثری باقی نمانده و فقط اسم آن برای اتمام حجت بازمانده» تا آیندگان بدانند که حقایق در کار بوده و مردمی متصف بدان حقایق زیسته و از جهان مادی رفته اند ؛ و چرا راه بسوی حق کهنه شده ؟ برای اینکه طالبین این طریق قلیل اند ، و مقصود از قلت سالکین قلت عددی نیست بلکه قلت عملی است یعنی بسبب نبودن صدق و اخلاص ، عمل آنها حقیقتی ندارد و لو اینکه عدد مدعیان عرفان و سلوك

زیاد باشد، ولذا مصنف فرمود: «وعفا لقله سلوك الناس» یعنی طریق الهی بسبب عدم توجه مردم و عمل غیر صحیح آنان متروک گشته. و بدیهی است که سلوك واقعی برای زنده داشتن آثار اسلام است، ولی افسوس آنچنان که اسلام در ابتدا غریب و بی کس بود زمانی نیز بهمان حالت اولیه خواهد رسید، ولی خوشا بحال کسانی که در این زمان از دنیا کناره جوئی کرده و طریق الی الله را طی مینمایند. و مخفی نماند که راه بسوی خدا گم نشده و از بین نرفته است بلکه خداوند بجهت عظمت مقام پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم و احترام شئون وی تا قیامت این راه را روشن و واضح نگاه خواهد داشت تا روز بروز شرافت پیغمبر (ص) زیاده و افزون گردد؛ و همانا اعمال بد مردم تا حدی از رونق این راه خواهد کاست و لکن آنرا از بین نخواهد برد و نیز مرور زمان هرگز تأثیر در او نخواهد گذاشت، و مقصود از زمان هم در اینجا مرور زمان شبانه روزی نیست، بلکه مراد تغییر اخلاق مردم زمان است، زیرا پیشینیان از پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم جدیت نامهای در طی طریق عرفان داشتند و در تحصیل آن کوشش فراوان مینمودند اما بامشقت و تحمل زحمت بسیار به مقصود نائل می گشتند، و لکن بعد از ظهور پیغمبر اسلام (ص) و از برکت وجود آن حضرت این راه نزدیک و طی آن آسان شد، ولی افسوس که در این زمان مردم روی به دنیا آورده و دنیا در نظر آنان سخت جلوه گر شده و برتر از آن چیزی را تصور نمیکنند و برعکس، حقایق در نظر آنان بی ارزش گشته و بسرعت و عجله تمام از حقیقت می گریزند، و بدتر از همه حب نفس و خودخواهی و طلب مشتهیات نفسانی آنها است چون «بزرگترین حجابها بین خالق و مخلوق، همانا اشاره است» بمانند «من و تو».

همین ما و منی خصم من و تو است که خصمی غیر ما و من نداری

«حاج میرزا حبیب الله رشتی»

زیرا اشاره، دلیل بر انانیت و تشخیص است که از بدترین اوصاف نفس بوده و تو را از وصول به حق باز میدارد، بدیهی است که ذات حق تعالی همیشه به تجلی ذاتی خویش متجلی است و از کسی محبوب نمی باشد، و محبوب همانا نفس اماره انسان و دنیای او است که از مشاهده جمال حق محروم و محبوب می باشد.

ظلمت دنیا و نفوس مانع از شهود حقایق و درک معانی خلق گردیده، و از بین رفتن ظلمت دنیا به علم نافی است که توأم با خوف و خشیت باشد و اما برطرف شدن ظلمت نفوس با وجد است که تعریف آن قبلا (در صفحه ۸۲) گذشت، پس کسیکه از حق تعالی محبوب گشته و فقط خلق رامی بیند او قهرأ عبادت خلق را خواهد نمود، زیرا وی همه چیز را از خلق می بیند و افعال مخلوق را هم مؤثر در امور میداند، ولذا از جمله غافلین خواهد بود و البته دوی این درد، علم نافی است که موجب یقظه و بیداری و انتباه از خواب غفلت میباشد.

تکیه بر علمی که دلیل حکمت است متعلق به مریدان عاجز و سالکان ناتوان است (تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است) و هر کس که اعتماد و اعتقاد به امر غیر استوار کند، راه رسیدن به مطلوب حقیقی را بر خود بسته است.

(۱) محمد بن علی معروف به حکیم ترمذی (ترمذ شهری است به خراسان) از بزرگان صوفیه و از مشایخ طبقه ثانی است و در کمالات نفسانی بسیار مشهور بوده و مردم خراسان و نواحی، بسی از وی کسب فیض نموده اند و معتقد بوده که اولیاء را بمانند ابنیاء خاتمی لازم است و نیز مقام ولایت را به مقام نبوت ترجیح میداده و در همین موضوع کتابی بنام «ختم الولاية» تألیف کرده و در حیات خود منتشرش ساخته و بدین سبب بعضی از مخالفین تکفیرش کرده، و سلمی گوید وی را تکفیر نموده و از ترمذ بیرونش کردند، ولی مردم بلخ ویرا پذیرفتند و بقیه پاورقی در صفحه بعد

مقدمش را گرامی داشتند ، او غیر از کتاب مزبور دارای نه تألیف دیگر است که بعضی از آنها چاپ شده و نیز دارای ۱۵۰ سؤال عرفانی است که محی الدین عربی بدانها پاسخ گفته ، گویند وی در سال ۲۵۵ ق در بلخ مقتول و یا به اجل طبیعی در گذشته است (طرائق ج ۱ ، ۵۱۵ ، لغت نامه ، مسلسل ۱۰۲ ، ۶۲۱ ریحانه الادب ج ۱ ، ۲۰۹)

(۲) ابوالقاسم قشیری عبدالکریم بن هوازان ، فقیه شافعی نیشابوری و از بزرگان عرفا و در فقه و تفسیر و حدیث و اصول و ادب و شعر و علم و تصوف دست داشته و بین شریعت و طریقت جمع کرده ، وی در نیشابور بمجلس درس شیخ ابوعلی دقاق که امام وقت خود بود درآمد و سخنان او چنان در وی اثر کرد که در حلقه مریدان شیخ جا گرفت ، شیخ نیز بنظر همت و پرا جذب کرد و بتحصیل علمش اشارت نمود ، قشیری ، به امر شیخ از اساتید وقت فقه و اصول را فرا گرفت ، روزی استادش اسفراینی بدو گفت آموختن ، با سماع تنها نشاید کتابت نیز لازم است ، قشیری در همان آن درسهای چندروزه را برای استاد تکرار کرد استاد از حافظه او عجب ماند و او را اکرام کرده و بدو گفت ترا درس نباید ، مطالعه مضفات من ترا بسنده باشد ولی باینهمه همواره بدرس ابوعلی دقاق حاضر میشد و مورد توجه خاص او قرار داشت ، و استاد دختر خود را بوی ترویج نمود ، قشیری پیش از سال ۴۱۰ ق تفسیر کبیر خویش را بنام «التیسیر فی علم التفسیر» که او را اجود التفاسیر گویند تزیین نمود و سپس به تألیف «الرساله فی رجال الطریقه» که همان رساله قشریه است آغاز نمود و کتابهای دیگری در عرفان و غیره نیز تألیف کرده است قشیری اصولاً در نیشابور اقامت داشت و پیشوای مردم خراسان بود . تولد او در ۳۷۶/۱۶ بوده و مرگش در یکشنبه ۱۶/۲۴۵ یا ۴۷۷ به نیشابور اتفاق افتاد و او را در پائین قبر شیخ طریقت خود ابوعلی دقاق دفن کردند (لغت نامه ، ابوسعید - اثبات ، ۷۶۵ ، طرائق ج ۲ ، ۵۸۱ ، ریحانه الارب ج ۳ ، ۳۰۰) .

(۳) ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا از مشاهیر فلاسفه و اطباء نامی و اعظم حکمای اسلامی و یکی از بزرگترین متفکرین جهان و او را ارسطوی اسلام گفته اند ، آثار علمی او در فنون مختلفه موجب اشتها و معرفی وی در جهان گردیده ، تولدش بسال ۳۷۰ یا ۳۷۳ ق در قریه خرمین یا افشنه از قراء بخارا بود ، خود او درباره خویش در رساله سرگذشت چنین گوید ، «چون بحد رشد رسیدم مرا بمعلم قرآن و سپس بمعلم ادبیات سپردند ... چون به ۱۰ سالگی رسیدم محل تعجب و حیرت اهل بخارا بودم ... و در ۱۶ سالگی کتاب قانون را تألیف دادم ... و از کتب فارابی که در کتابخانه سامانیها بود شب و روز فنون حکمت را یاد گرفتم ...» تألیفات ابن سینا را بین ۴۰ تا ۲۷۹ کتاب و رساله نوشته اند که بعضی مانند قانون و شفا معروف و مفصل و برخی دیگر بصورت رساله و نسخه های خطی در کتابخانه های دنیا پراکنده است ، ابوعلی بین سالهای ۴۰۶ و ۴۱۱ در همدان اقامت و وزارت داشت و نیز در سال ۴۲۷ یا ۴۲۸ ق که مجدداً به همراه علاءالدوله کاکویه بهمدان آمد بیمار ، و زمینگیر و یا بمرض قولنج که خود مهارتی در معالجه آن داشت در همدان وفات یافت و اکنون آرامگاهش که با طرز زیبایی از طرف انجمن آثار ملی ساخته شده در همدان برپا است (رساله سرگذشت و جشن نامه ابن سینا) .

(۴) در کتب تراجم شیخ حافظ الدین همدانی که معاصر باباطاهر و ابن سینا بوده باشد دیده نشد ، شاید مراد حافظ ابوالعلاء حسن بن احمد ... عطار همدانی باشد که در نحو و لغت و علوم قرآن و حدیث و تمسک به سنن امام وقت خویش بوده ، و در معرفت انساب و تواریخ و رجال بر تمامی حفاظ و رجال عصر خود برتری داشته و کتاب جمهره را از حفظ بوده ، وی مردی پارسا و عفیف بود و هیچ مدرسه و تکیه نپذیرفت و در خانه خویش درس میگفت و می نویسد که هیچگاه بدون وضوء مس احادیث نمیکرد ، شهرت او در آفاق برفت و در دل های خاص و عام منزلتی عظیم یافت از تألیفاتش یکی «زاد المسافر» است که پنجاه مجلد بوده ، تولد او در ۱۴ ذیحجه (۴۸۸) و مرگش در شب پنجشنبه ۱۴ ج ۱ (۵۶۹) در همدان بوده است و مقبره اش اکنون به برج قربان در همدان معروف است (معجم الادباء ج ۸ ، ۵ ، لغت نامه ، ابوسعید - اثبات : ۶۳۴ ، هکمتانه تألیف آقای محمد تقی مصطفوی ، ۱۹۳ ، ریحانه الادب ج ۵ ، ۱۳۴) .

لان المستدل على الشيء لعدم الوصل اليه والرجوع الى العلم المتعلق بالاحكام في حقيقة المعرفة قوة
 للعارفين لان المعرفة خيرة ومن علامة تمكن العارف في المقام رجوعه الى الملق والى مقامهم من
 الاحكام والاعتبارات وهو مع الحق لان الكامل عندهم هو الذي يشهد الحق في الملق ويشهد الملق
 في الحق ولا يحتاج باحدهما عن الاخر لانه يشهد الحق بالحق ويشهد الملق حقاً من وجه وخلقاً من
 وجه والادكان الى المعلوم والمعلوم حال كذا رجب الساعين في تحصيل المطلوب والى المقام
 ينفي المعلوم حال الباليين درجة الكمال لان الكمال عندهم التزوي في الصفات وانما هما وليد اهل
 الكمال من الجمع بين المقامات والحالات كلها مع الكشف الالهي والسر الرائي وخلق سواي والسير
 في الطرق المجهولة بذلك اذ ما من طريق منها الا وفيها ما هو في محال فليس ذلك طريقاً بغير علم
 دليل عارف بعرفه ويوقفه على سبلها ويبدله على حقيقتها فيما اسرع ما يملك والطلب حجاب الخائب
 لانه حاضر والطلب لا يمدق على الحاضر الامع الستور واراها الحجاب والمطلوب حجاب الطالب
 لشدة ظهوره محبت الادراكات عنه فتشده ظهوره سبب لمجاها واختفايه فلم ينق الارجوع الى
 الاحاطة بالعلم الالهي من غير تعرض للحكم عليه واستعمال العلم بالجهل باحكامه وعدم الوقوف
 على مرسوماته والنظر في دلائله الواضحة وبراهينه الساطعة غرور يودي الى التلف والخروج عن
 الحق وبالعالم الذي قارنه الخشية حقيقة لانه يدلك على معرفة نفسك وتحركك عن نفسك
 وبالمعرفة الحقيقية لا المعرفة مجرد والوجود اسم للظفر بحقيقة التي وذلك نتيجة المعرفة
 لان المعرفة روية المعروف من المعروف وقال بعضهم المعرفة بلحظ ما سواه منه ثم فنيه فيه فيسفي
 هو وانت مندرج فمن استعمل العلم بالعلم ذلك سبب من عقالات الوهم والشك لان العلم شرط
 في حكم الوهم ومن استعمل العلم بالمعرفة حبط علمه لان صاحب المعرفة هو المتجرد عن الصور
 الحسية والمعنوية فان قيل كيف هو ما عنه خبر فاذا استعمل العارف العلم المتعلق بالاحاطة بالخبر
 والادراك والارادة بالمعرفة التي هي عين الخبر لمن نظر حبط علمه وهو القاب المشترك المحجوب
 بتفصيل الخبر واحاطة النظر وادراك التكليف وارادة التعيين فلم ينق الا محض الوجود المقدس
 عن جميع القيود والاسام الشاخي رضي الله عنه في معنى ذلك كلما كمل في العقل راني نقض عقلي
 واذا ما ازودت علما زادني علما بجھلي واصل الغفلة عن المعرفة الحرمان ومن بالرسم
 وهو العمل المشروع المحدود صار تواريه رشا لقوله تعالى انما تحزون ما كنتم تعلمون وقوله
 عليه الصلاة والسلام انما هي اعمالكم نزد عليكم الحديث المشهور وقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سبي
 الاله او مصادفة الصمة عند السالكين مصادرا لاحكام بلا روية حكم يتعلق بالتواب
 والعقاب من جهة وعد او وعيد ما فرادا لاشارة الى محض الربوبية والتخلق باوصاف
 العبودية تفريد التوحيد عن الشوك الخفي وهورية العمل بوجود العامل ومن نظر
 من نفسه الى نفسه اي نظر من اوصافه الزكية واخر الى حقيقة انيته رضيها على فعلها
 واقرها على جعلها وشركها ومن نظر بالعلم الى نفسه اي علم الرياضة والتقيد اعتبر
 باخلاصها ومن جملة اخلاقها طلب الرفعة وقلة العمل وكثرة الملل وسرعة الزلل فاذا اعتبر

علم
 علم

اشتغل

انما معرفة المصطفى والحمد لله رب العالمين

وقال الرجوع الى العلم في حقيقة المعرفة قوة للعارفين. وقال الاركان الى المعلوم حال الدارجين والى المعلوم [المعدوم] حال البالقين. وقال السير في الطرق المجهولة تهلكه. وقال الطلب حجاب المطلوب ، والمطلوب حجاب الطالب . استعمال العلم بالجهل غرور ، وبالعلم حقيقة ، وبالمعرفة وجود . وقال من استعمل العلم بالعلم خلص عمله ومن استعمل العلم بالمعرفة حبط عمله . وقال اصل الغفلة الحرمان . وقال من اشتغل بالرسم صار ثوابه رسماً . وقال انتهت معرفة النفس الى العجز عن تعريفها . وقال مصادفة الهمة مصادر الاحكام بالارؤية حكم من جهة وعد او وعيد بافراد الاشارة تفريدا للتوحيد . وقال من نظر من نفسه الى نفسه رضيها على فعلها ، ومن نظر بالعلم الى نفسه اعتبر باخلاقها ... (كلمه ١٣٦ تا ميانه ١٤٦) .

و اما علوميكه متعلق به احكام شريعت مي باشد رجوع بدانها براي عارف لازم است زیرا شخص عارف بعد از كسب معارف و رجوع الى الخلق بايد توجه باحكام شريعت داشته و با مردم طبق احكام شرعي آنها رفتار نمايد ، ولي عارف كامل هميشه حق را با خلق و خلق را با حق مشاهده ميكند ، و با هيچيك از اين دو ، غافل و محجوب از ديگري نميشود ، زیرا وى حق را با حق ديده و خلق را از جهتي حق و از جهت ديگر خلق مي بيند .

اكتفا نمودن به امور معين و معلوم ، حال اهل استدراج (طبقه پائين و مبتدئين) از سالكين است كه كوشش در تحصيل مطلوب مينمايند، و لكن تكاپوى در موجودات معلوم و نفى آنها و ديدن حق تعالى را در خلق، مخصوص واصلان و رسيدگان بدرجه كمال مى باشد، زیرا كمال پيش اهل معرفت تنزيه حق در صفات و آثار صفات است، و البته كمال حقيقى جمع كردن بين مقامات و حالات و ديدن حق در خلق و خلق در حق است .

سير و سلوك در راههاى مجهول و خطرناك موجب هلاكت است زیرا هيچ راهى خالى از خطر و مهلكه نيست ، پس اگر كسى راهى را بدون علم و يا بدون راهنماى بصيرى كه واقف بر مخاطرات و مهالك است سير نمود ، خيلى زود مواجه با مهلكه ها خواهد گرديد .

طلب نمودن طالب و جستجوى وى مطلوب را ، موجب ايجاد حجابى بين او و مطلوب خواهد بود بدانجهت كه مطلوب هميشه حاضر است و جستجوى حاضر ممكن نيست مگر كه پرده و حجابى حايل ساخت ، و مطلوب نيز حجاب طالب است زیرا شدت نور و ظهور او موجب محجوبيت ادراكات طالب و سبب اختفاء او است (چنانكه حاجى سبزوارى فرمايد : يا من هو اختفى لفرط نوره) پس در اين صورت بايد با مراجعه به معارف و علوم الهى خود را تكميل نمود و هيچگاه متعرض خود مطلوب نگردد .

استعمال علم ظاهرى با جهل به احكام علم سلوك و مطلع نبودن به خصوصيات و موارد آن و نيز توجه نداشتن بدلائل و براهين روشن آن ، موجب عجب و غرور و چه بسا سبب هلاكت و خروج از حق است ، ولى بكار بردن علمى كه توأم با خوف و خشيت باشد موجب اتصاف به حقيقت است ، زیرا چنين علمى تورا به معرفت نفس و خروج از خوديت، خود راهنمائى ميكند ، اما بكار بردن علمى كه توأم با معرفت حقيقى باشد وجود صرف است يعنى هستى دائمى است چونكه وجود بمعنى پيروزى و ظفر يافتن بر حقايق معنوى ميباشد كه در اثر معرفت واقعى حاصل ميگردد

«معرفت واقعی دیدن معروف و مطلوب است با خودمطلوب . و بعض از بزرگان فرموده : «معرفت عبارت از دانستن ماسوای حق است از حق تعالی ، و سپس نفی نمودن ماسواء است از پروردگار تا فقط او باشد و او ، و تو و جمله اشیاء فنای در او شوید» .

هر کس علم را با علم بکار بندد باعث خلوص عمل او از شك و وهم می شود چونکه آثار و احکام و هم را با علم میتوان از بین برد ، و اگر کسی علمی را با معرفت استعمال نماید عمل او هیچ میشود زیرا صاحب معرفت از قیود حسیات و معنویات آزاد شده و اصلاً برای خود عملی فرض نمیکند . و اگر کسی بگوید که عمل نمودن به علم با داشتن معرفت چگونه موجب حبط و خرابی عمل است ؟ جواب آنکه : هرگاه عارف علمی را بکاربرد که آن علم متعلق به اراده و ادراك و موجب معرفت به حقایق اشیاء باشد در اینحال برای او موجودیتی باقی نخواهد ماند تا نظری داشته و عملی برای خود فرض کند ، بلکه محجوب از کلیه امور مادی گشته و فقط وجود محضی است که از جمیع قیود بیله ورها خواهد بود . امام شافعی در این مورد گوید :

«هر چه عظم کامل تر میگردد نقصان عظم را بیشتر مشاهده میکنم

و هر چه علم زیادتر میشود بجهل خود عالم تر میگردد»

و منشاء غفلت عبد از معرفت خدا ، محرومیت او است از درگاه حق تعالی .
کسیکه به اطاعت خدا و اعمال مشروع بندگی او مشغول شود ، پاداش و جزای او نعمتهای رسمی و ظاهری بهشت است ، چون خدای تبارک و تعالی میفرماید: «همانا جزا داده میشوید بآنچه که میکردید ، س تحریم ، ۶۶ : ۷» و پیغمبر اکرم در حدیث مشهور فرماید : «فقط اعمال شما است که بشما بر میگردد» و در آیه دیگر فرماید : «نیست برای انسان مگر آنچه که بجا آورده س نجم ، ۵۳ : ۳۹» و از همه اینها استفاده میشود که پاداش اعمال به قدر معرفت اشخاص خواهد بود .
آخر درجه معرفت نفس منتهی به عجز عارف از تعریف حقیقت آن میگردد .

بر خورد همت سالک به مصادر احکام ، یعنی شناسائی سالک مرذات حق تعالی را و پی بردن او به صفات الهی (که منشاء حقیقی و اصلی احکام است) بدانجهت که خداوند مستحق پرستش و شایسته عبادت است ، نه برای درخواست ثواب و یا ترس از عقابی که مترتب بر وعد و وعید حق می باشد ، اینگونه معرفت به حق و پرستش وی موجب تخلیص و تجرید توحید عارف از شرك خفی که توجه به کثرات است خواهد بود .

هر کس با توجه و دید نفسانی به اعمال نفس خود بنگرد راضی بآن افعال خواهد بود و در جهل و شرك خویش باقی خواهد ماند ، ولی هرگاه کسی از دیدگاه علم تهذیب نفس و ریاضت باطنی به نفس و کردار خود نظر کند ، اخلاق نفس و اوصاف او را که عبارت از رفعت طلبی و سستی در عبادت و تنبلی و خوش گذرانی باشد تقبیح خواهد نمود ، و در این صورت عارف به اوصاف رذیله مذکور عمل ننموده و آنها را از خود دور ساخته و در ترك آنها باید کوشش فراوان بنماید .

بهذه الاخلاق ورفضها واجتهد في ترك حظها ولم يركن اليها ومن زلزل من ربه الي
 نفسه اي نظير بنور ربه وهدايته وتوفيقه الي اوصاف انبيته مقترها واملكتها وتبرأ من
 فعلها لما تبين له انها عدوة لله ونسيها في جانب الحق ولم يرض بها ولا عنها فمن غار على
 الحق على الحقيقة بواسطة ما يده الله تعالى به من احوال الطريقة نسي جميع الخليفة
 لان الرجل من قال الله فاعدم كل شيء لغيرته وغلب سلطان شهوده وردده حقيقة غيرته الي نسيان
 نفسه لانها وان كانت من جملة الحقيقة لكنها باعتبار قربها منه اخص من غيرها عند اهل الطريقة
 ومن غار عليه الحق لشدة اختصاصه وعلو مقامه لانه ليس كل عبد مختصا وكل مختص عبد لم يترك
 له الحق وصفا بوصف به ولا شتاينعت به في الدارين الحق اسرار به وشدة اختصاصه ومحبة والغنى
 هناك من حفة المحبة ولما كان هذا العلوق ممن استولى عليه سلطان المحبة والغيرة احتجب بغيرة الغيرة
 فلم يعرفه عارف ولا ذو بصيرة بل غيب حقيقة الغيرة الالهية عن العلم به فصار من معلومات الحق
 لا من معلومات الخلق كما وقع للاستاذ العارف اي عبد الله قضيب البان رحمه الله عن معني قائم للوصول لما
 مر عليه وراي في احواله ما شكره اهل الشريعة وقال في نفسه تبالي من يقول هذا صديق والله انه ليردني
 فرفع الشيخ راسه وقال يا قاضي هلا حطت بعلم الله جميعا قال له القاضي لا قال فانما من علم الله الذي لم تحط
 به وما عليك مني ان كنت صديقا او زنديقا فغيبه القاضي واعترف هذا حل من غار عليه الحق لالهيه
 لباس المقري وتوجه بتاج المعرفة واجلسه على ساط الاثر في حضرة القرب حيث لا ين ولا كيف ولا صفة
 ولا نعت واما العابد الزاهد فله انوار تشرق على سيمته يعرف بها في الدارين وهو على حاله واحد
 وانعاف له حالات لانه متلون فيمكنه فالعلم يحمله الشاطي التوحيد والوجد يدخله فيه والمقد
 تذبذبه الي المقصود وهو الوجد بالله احاطة واطلاق المعرفة توضحه في غيبته وجميع ما ظهر من
 العلوم العقلية والتقليدية والوهيبه للحقيقة ادمية ارجان وملكه من اجلها ظهر اي من المعرفة
 الحقيقة وتلا المحمدية بل اكثرهم لا يعلمون الا به ثم ما لم ينطق به اي بعلم الهداية والمعرفة لسان ولا وقف
 عليه احدهم من العباد الا من شاء الله من اهل الولاية وفي الرحمة التي اختص الله تعالى بها من شاء من العباد
 خفي هذا العلم لغير الغيرة لاهل الولاية لانهم اهل خصوصية ومددوا ايضا لا يدعوه اهل
 الاستعداد بوجود استعدادهم واعلم ان الديار هن الاخرة لانها محل كسب وعمل بوجودها ما لا
 يوجد في الاخرة من كسب الاعمال وثوابات الاحوال والاخرة هن الحقيقة لانها محل كشف
 الغطاء واليقين ومظهر الحقائق ومحل الجزاء والنفس وهن الحق لانها بيده ونصرته فانه في صلجها
 في هذه الدار ما ربه ظهر نفسه وانك ومنه في تلك الدار وان قصر عن تخليصها في هذه الدار
 سبحن في تلك الدار وبفعل الله ما يشاء ومختار ومن اشار الي الحق من غير وجه متقدم على الاشارة
 اشهره شواهد البليات وهي الاختبار والامتحان قال تعالى ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم
 والصابرين ونبليواخباركم فالبليات هي محك العارفين فان كان صادقا فيما ادعاه ومث اليه الاشارات
 وكشف له عن وجه حقايقها وان كان غير صادق المالبليات وجذبته الي ضلال اشارات وهو محجوب
 القلب عن شهود الحق وليس الرجل الذي اذا اشار وجد الحق بل الرجل الذي اذا اشار وجد الحق اقرب اليه من

... واجتهد فی ترك خطها ، ومن نظر من ربه الى نفسه مقتها واهلكها وتبرأ من فعلها وقال من غار على الحق على الحقيقة نسي جميع الخليفة ورده حقيقة غيرته الى نسيان نفسه ، ومن غار عليه الحق لم يترك له وصفاً يوصف به ولا نعتاً ينعت به ، بل غيبه حقيقة الفيرة عن العلم به . وقال العلم يحمله ، والوجد يدخله ، و الحقيقة يدینه ، والمعرفة يونسه . وقال جميع مآظهر من العلوم الخليفة من اجلها ظهر ، ثم ما لم ينطق به لسان ولا وقف عليه احد الا من شاء الله من اهل الولاية خفي لعزیز الفيرة لاهل الولاية . وقال الدنيا رهن الاخرة والاخرة رهن الحقيقة ، والنفس رهن الحق . وقال من اشار الى الحق من غير وجد متقدم شهره شواهد البليات وجذبه الى ضد الاشارات . (بقیه کلمه ۱۴۶ تا آخر کلمه ۱۵۱) .

و اما کسیکه به نور پروردگار و توفیق الهی و راهنمایی حضرت حق به نفس و اوصاف انبیت خود نظر کند قهراً نفس را دشمن داشته و او را خواهد کشت و از افعال و کردار او دوری خواهد جست ، زیرا برای وی ظاهر و روشن است که نفس او دشمن خدا است ، پس برای رضای پروردگار باید نفس را فراموش نموده و هرگز راضی به او و افعال او نباید بود . کسیکه غیرت برحق داشته باشد یعنی به سبب توفیقات و تأییدات خداوندی غیر حق را نبیند جميع مخلوقات را فراموش مینماید چونکه عارف واقعی کسی است که خدا را در نظر داشته و همه چیز را در مقابل حق فراموش بلکه نابود فرض کند و از طرف دیگر حقیقت غیرت و غلبه شهود او را به فراموشی از نفس خویش هم میکشاند و لولوا اینکه نفس هم از جمله موجودات و جزء مخلوقات بوده و هنگامیکه همه موجودات را فراموش نمود قهراً آنرا هم فراموش خواهد کرد ، اما نفس بجهت نزدیک بودن با صاحب خود خصوصیت خاصی نزد اهل طریق پیدا کرده و مثل اینکه از موجودات دیگر ممتاز تر بنظر میرسد ؛ و کسیکه بسبب علوم مقام و عنایت خاص الهی مورد لطف پروردگار واقع شود خود حق تعالی او را تصفیه و تزکیه نموده و بسبب اسرار خفیه و شدت محبت خاص خود به وی ، برای اوصفتی و نعتی در هر دو جهان باقی نخواهد گذاشت ، ناگفته نماند که هر عبدی دارای مقام محبوبیت خاص خداوند نیست ولی بالعکس هر که دارای مقام خاص خاصی خداوند گشت ، مقام عبدیت او هم محرز خواهد بود ، و منشاء غیرت در اینجا عشق و محبت است ، و چون اینگونه عارف مورد محبت و عنایت خاص حق است لذا بسبب غیرت حق بر او از نظر مردم مخفی است و کسی او را در میان مردم نخواهد شناخت و بالاتر اینکه حقیقت غیرت الهیه ، خود عارف را هم از علم به خود و توجه به خویش غافل می کند ، و چنین بنده عارفی از معلومات حق است نه از معلومات خلق یعنی فقط خدای او را می شناسد و بس ، چنانچه استاد عارف : ابو عبد الله قضیب الیان [البیان ، البان] به این معنی اشاره نموده است : «هنگامیکه قاضی موصل بر او گذشت اموری از وی مشاهده نمود که با ظاهر شرع منافات داشت قاضی با خود حدیث نفس کرده و گفت عجباً ! مرده باد کسیکه بگوید این مرد عابد و صدیق است بلکه بخدا قسم که او کافر و زندق است ، در اینحال استاد عارف متوجه قلب قاضی موصل گشته و سر را بلند کرده و گفت : ای قاضی آیا تو به تمام علم خدا احاطه داری ؟ قاضی گفت نه ، استاد گفت : من از جمله آن علمومی هستم (من از کسانی هستم) که تو احاطه به آن نداری و تو را چه مربوط که من صدیق هستم یا زندق قاضی از این پیش آمد متنبه گردید و اعتراف به جهل خود نمود » .

به چشم عجب و تکبر نگه به خلق مکن که دوستان خدا ممکنند در او باش «حافظ»
و این حال کسی است که مورد غیرت خداوند واقع شود که در اینحال حق تعالی او را لباس تقوی بپوشاند و تاج کرامت و معرفت عطا فرماید ، و او را به مجلس انس خود و بحضرت قرب خویش فرا خواند، آنجا که نه زمانی و نه مکانی و نه صفتی و نه نعتی باشد (این اوصاف مخصوص اهل معرفت و خاص الخواص است) و اما شخص عابد و زاهد ، البته انوار الهی به سیمای او هم خواهد تابید تا در دنیا و آخرت به آن انوار شناخته شود اما او دارای يك حالت است و بس و تبدیل حال ندارد و به مراتب عالی صعود نمی نماید ، و لکن عارف کامل دارای حالات مختلفی است که او را به مقامات عالی سیر و ترقی می دهد .

علم ، سالک را به ساحل توحید می برد ، وجد او را داخل دریای توحید میکند، حقیقت او را نزدیک به مقصد مینماید که عبارت از وجد به خدا بنحو اطلاق و تقیید باشد و بالأخره معرفت سبب انس او با خدا میگردد .

جمیع اقسام علومیکه برای شناسائی پروردگار ظاهر شده اعم از عقلی و نقلی و کسبی و موهبتی چه آنها که مخصوص انسان و یا آنهائیکه مخصوص ملک و جن است ؛ و قرآن هم درباره آن علوم فرموده : «بگو حمد و سپاس خدا را که چنین کرامتی را بمن مرحمت نموده و لکن اکثر مردم این را نمیدانند ، س لقمان ، ۳۱ : ۲۵» و سپس هیچ زبانی یعنی هیچکس درباره علم هدایت و معرفت گفتگو نموده و احدی هم اطلاع بر آن نیافته مگر کسانی از اهل ولایت و رحمت خاصه که خداوند خود ، آنها را بر علوم مذکور مطلع گردانیده ، تمام اینگونه علوم را علوم خفی یعنی علم مستور و مخفی نامند ، چرا ؟ بدانجهت که اولاً غلبه و ازدیاد غیرت اولیاء خدا اجازه نمیدهد که علوم خفیه مذکور بر بی استعدادان و نااهلان ظاهر گردد ، چون معارف مزبور مختص اهل کشف و شهود می باشد و ثانیاً تاهر صاحب استعداد بمحض اینکه مختصر استعدادی راجع بمطالب عرفان در خود یافت نتواند ادعای دانستن و درك علوم مذکور را بنماید .

بدانکه دنیا رهن آخرت است زیرا دنیا جای کسب اعمال و نیل به ترقیاتی است که در آخرت هیچگاه ممکن نیست ، و آخرت نیز رهن حقیقت است زیرا آنجا محل کشف حقایق و حصول یقین و مظهر حقایق و جای ثواب و جزا میباشد ، و نفس انسانی در رهن حق است زیرا که او در اختیار حق و در تصرف او است ؛ پس اگر نفس بصاحب خود وفا نمود و اوامر او را در دنیا اطاعت کرد رهانت او هم در این دنیا فك می شود ، و اگر کوتاهی نمود و خود را در این عالم مستخلص از رهن نمود در آخرت زندانی می شود تا اینکه خداوند در حق او چه حکمی اجرا کند. هر کس قبل از نیل بمقام وجد ، اشاره به حق کند به انواع بلایا و گرفتاریها که عبارت از اختبار و امتحان باشد گرفتار می شود چون خداوند متعال میفرماید : «شما را امتحان میکنیم تا مجاهدین و صابرين شما معلوم گردد ، و میآزمائیم خبرهای شمارا ، س محمد ، ۴۷ : ۳۱» و باید دانست که ابتلاآت سنگه محك عارفان است ؛ اگر در کردار و گفتار خود صادق باشند اشاراتی از جانب حق به آنها خواهد شد و پرده ها از روی حقایق برداشته می شود، و اگر در ادعای خود کاذب باشند به انواع بلاها گرفتار و برضد اشارات که عبارت از محجوب شدن قلب از حق و حقیقت است مبتلا می گردند ، و مرد کامل آن نیست که با اشاره حق را پیدا کند بلکه آن کس است که حق تعالی را قبل از اشاره و نزدیکتر از آن پیدا کند (یا من هو اقرب الی من حبل الوريد).

الانسان ومن اشار الى الحق بالعلم سلم من البلية لان العلم لسان الحق وورد عن الحق ولهذا صار
 امانة عند العالم فان وصل به الى حقيقة صلا امينا ولزمه حفظه وكتمه ومن اشار اليه
 الغير ما يد على الحق بالحقيقة فصحت البلية اي كونه اقل الحقيقة لتعطيلها الاشارة اذا توقف
 على معارف الحقائق الغاية الاما ولا تسع الاخبار الازلية الاما ولهذا قال ومن اشار اليه بالعرفه
 افناه حقايق وفي جمع حقيقة الطوبى لان حصر الحق بالاشارة محض الجهل فانطوت العبارة ونفيت
 الاشارة وبعض العارفين في معنى ذلك لا عين يقي مع الا على ولا اثر له ولا سائلا ولا سمعا
 ولا بصرا فغيب عن الكل مقلو احدا همدا لا غير موجودا الا انت مقتدرا فمن اشار الى الحق بالعلم
 الرسمي ظفر بالسلامة من البلاء في البلا ان الوقوف مع الرسوم سلامة للجان من قن الفيرة ومن اشار
 اليه بالمعرفة كفر لان المعرفة بالتعريف متوقفة على المطابقة بالعلم وليس هناك علم يتعلق بالمعرفة
 اذ من علامة حقيقة المعرفة ان يطلعك على السرف لا تجد فيه علما به والاشارة الى الحق بالمعرفة
 التي هي صفة العارف كفر لان المعرفة الاستشراق على الكل بعينه ومن علامة ذلك نفع السرا عن الكل
 ومن جملة السوا الاشارة ومقام المعرفة ليس فيه اشارة لان الاشارة تقتضي المغايرة للوجود الذي لا
 يستقل بغير نفسه دونه وهو وجود الحق ومن هنا وقع الكفر وهو التستر والحجاب عند اهل الطريق
 واما عند المحقق الكامل في يقينه كفر حقيقة ولهذا قيل معصية اهل الايمان نقص ومعصية اهل
 اليقين كفر وقلب احام هذه الطريقة وتبين اهل الحقيقة الاستاذ ابو القاسم المجيد جردك ذنب
 لا يقاس به ذنب فمن وجد حسدا في معنى الاشارة او يرى نفسه في حقايق العبادة علما بعبادة
 فعله ديناني يعني بعبادته ومن احترق حسه من الذنوب باؤا للمعرف النفسية وفي نفسه بحر
 الاشارة الالهية فعله لذي يتعلق بحسرة جلال الله والعالم به هو العالم الحقيقي وهو الذي اغت
 محبته بعبادته وفي عن العمل وعن ربه نفسه بكثرة العمل واستيلا سلطان المحبة اذا الاشارة اليه
 بنفس المشير وصف العبد وماذا يدرك العبد بوصف نفسه فمن افرد الحق للمباينة عن
 الامور التي هناك لان الجمع بلا روية فوق سبب للهلاك اذا استمر صار اعضا لا كما لمطر اذا استمر
 ومن افرد الحق للموافقة لما راده تعالي نجا لان الصدق واكرى وجد ان ما يشاء من الممل والمبار
 او جدم من الواحد لاجل استشراف الناس عليه شران لانه نوع من الربا واد في الربا شرك واحقا الوجد
 ليل يطلع الناس على حاله ضعف ومن السعادة العظمى ان يماثلك الله من الحالين والوجد الثاني
 عن الوجد المجازي للوجد الحقيقي عطب لانه ربما يؤدي للسمعة ولاظهار الصولة على من دونه
 وكل ذلك صفة العطب والهلاك لان غاية الوجد الحقيقي حال يمنع تاثير العقل من شهود الحسن
 والقيصم ومن لا يخرب اوقات التهذيب الحسية والمجسية لم يعرف حقايق النعيم المعنوي
 والروحاني لان الاشياء تعرف بصددها ونقيضها ومضاهاتها ومن تجرد للحقيقة لئلا لها بها البت
 علمه الروبي لنفسه ووجوده ان من راي نفسه فقداه ومن تجرد للحقيقة الحقيقية فتي ايضا
 من الرؤية اذ لا يثبت الرؤية الحقيقية الا فيها فمن لم يره فقداه ومن عرف رجوعه الى الحق معرفة
 نامة موبدة بالكشف ناهب للقا به ولم يضره الوسواس لان الوسواس لا يكون الا مع الوجد والخيال المقرون

وقال من اشار الى الحق بالعلم سلم من البلية ، و من اشار اليه بالحقيقة فضحته البلية و من اشار اليه بالمعرفة افناه حقايق الطويه . وقال من اشار الى الحق بالعلم ظفر ، و من اشار اليه بالمعرفة كفر . وقال من وجد حسه في معنى الاشارة او يرى نفسه في حقايق العبارة فعلمه دينائي و من احترق حسه و فني نفسه بحر الاشارة فعلمه لدني . وقال الاشارة اليه وصف البعد [العبد] . وقال من افرده الحق للمباينة هلك ، و من افرده للموافقة نجا . وقال اظهار الوجود شرك ، و اخفاء الوجود ضعف ، و الوجود للوجد عطب . وقال من لا يجرب اوقات التعذيب لم يعرف حقايق النعيم . وقال من تجرد للحقيقة ابقت عليه الرؤية ، و من جرد للحقيقة فني ايضاً من الرؤية . وقال من عرف رجوعه الى الحق لم يضره الوسواس . اذ كلمه ١٥٢ تا آخر ١٦٠ .

هر كس بمقتضای علم ، اشاره به حق كند از بليات مصون ميماند ، زيرا علم زبان حق و از ناحیه حق است ، و بهمين جهت علم پيش عالم امانت است كه اگر آنرا بكار برد و بوسيله آن به حقيقت رسيد سعی در حفظ امانت كرده و حتماً بايد آنرا نگهداری و محفوظ بدارد ، و اگر کسی بمقتضای حقيقت اشاره به حق كند بلاها و گرفتاریها او را مفتضح كرده و كذب او را ثابت ميكند چونكه با حقيقت هيچگاه اشاره ممكن نيست ، و هنگاميكه شخص به حقيقت رسيد ، اشارات از بين ميروند ، بلي اشاره بسوی حقيقت صحيح است چون اطلاع بر معرفت حقايق غايب نميتوان پيدا نمود مگر با اشاره ، و همچنين اخبار ازلي را نميتوان شنيد مگر از اشاره ، ولي عكس آن امكان ندارد و لذا با با ظاهر در جمله بعدی فرمايد : «هر كس بمقتضای معرفت اشاره به حق كند حقايق خفيه باطنی او ، وی را فانی ميكند ، زیرا تعيين و حصر حق بوسيله اشاره محض جهل و نادانی است ، و حق را به هيچ وسيله نتوان تعيين نمود و عبارات و اشارات در باره حق کوتاه است . و لذا بعض از اهل معرفت فرموده :

با مقام شامخ حق نه عینی باقی ميماند و نه اثری نه زبانی و نه گویی و نه چشمی
از همه چیز غايب ، و واحد و صمد است و موجود مقتدری است كه کسی مانند او نيست
پس کسیكه با علم رسمی اشاره به حق كند از بلايا سالم و در بلاها پيروز می شود زیرا
تأمل در امور خطرناك و داخل نشدن بدان ، موجب سلامتی ولی مخصوص اشخاص ترسان است ،
و هر كس با داشتن معرفت اشاره به حق كند كفر است زیرا معرفت مقتضی شناختن حق در همه جا
است ، و اشاره موجب تعيين حق و تقيد او است و اين دو معنی با هم مخالف است ، و لازمه معرفت ،
ديدن حق است در همه ی مظاهر و تمام مجاری ؛ و مطلع شدن به اسرار می باشد ، و چگونگی اين معنی
با اشاره سازگار خواهد بود ، بنا بر اين اشاره به حق از روی معرفتی كه از اوصاف عارف است
كفر است ، زیرا معرفت بمعنی اطلاع بر كل الاشياء و استشراف بر همه چیز است ، و از علامات
چنين معرفتی نفی ماسواء از كل الاشياء می باشد و از جمله ما سوی یکی هم اشاره است ، پس
در مقام معرفت هيچگاه اشاره ممكن نيست ، و از طرف ديگر لازمه اشاره مغايرت بين حق و
ساير اشياء است يعنی در مقابل حق غیری كه قائم به نفس باشد فرض شود و همين معنی موجب
كفر است ، و مقصود از كلمه كفر در عرف اهل طريق همان معنی اصلی لغوی آن يعنی مستوريت و
محجوبيت است ، ولی در نظر عارف محقق كامل ، همان معنی اصطلاحی مراد است باعتبار اينكه
معصيت نمودن اهل ايمان نقص است ، اما معصيت اهل يقين كفر است ، چنانچه امام طريقت و
شيخ حقيقت استاد ابوالقاسم جنيد بغدادی (١) فرموده : «وجود تو خود گناهی است كه هيچ
گناه را قياس به آن نتوان كرد» .

پس هر كه خواسته باشد با حواس ظاهری و صورتی ، معنی اشارات را بفهمد ، و يا در فهم

و درك آن توجهی به خود و به الفاظ خود داشته باشد ، علم چنین شخصی دنیائی و با ازین رفتن او علم و بهم ازین خواهد رفت ، و برعکس اگر کسی بواسطه نردیک شدن بانوار قدسیه الهی ادراکات خویش را بسوزاند ، و با آتش اشاره حق ، خود را نابود سازد ، علم اولدنی ، یعنی از طرف حضرت ذوالجلال بوده ، و عالم به چنین علمی ، عالم حقیقی است که عشق و محبت او هستی او را فانی نموده و از عمل خود و توجه به خود بسبب کثرت عمل و استیلای سلطان محبت مستخلص گردیده است . زیرا اشاره به حق تعالی از اوصاف عبدمشیر است و عبد با توصیف نفس خویش چگونه میتواند پی بذات پروردگار ببرد [زیرا اشاره برای شیء دور بکار میرود ، و کسی که میدان دید او نفس خود او باشد چگونه میتواند شیء دور را درك کرده و آنرا بفهمد] . کسی را که حق تعالی بسبب مخالفت از او امر و نواهی صادره از خود دور سازد ، او هلاک خواهد گردید ، زیرا چنین جمع ظاهری با پروردگار که دید واقعی در او راه نیافته در حقیقت تفرقه است که سبب هلاک میگردد و اگر این امر استمرار و دوام پیدا کند ، درد بی درمانی خواهد شد که هرگز علاجی نخواهد داشت مانند باران رحمتی که اگر دائماً ریزش کند موجب ناراحتی و عذاب خواهد بود ؛ ولی هر کس را که خداوند برای موافقت با خواسته خود ، از خویش براند و او را جدا سازد ، وی نجات خواهد یافت زیرا صدق و تقوی موجب باز یافت چیزی است که عبد از مولای خویش میطلبد .

اظهار وجد ، یعنی نمایانیدن وجد را ب مردم برای آگاهی غریبه وجد واجد شرك است ، چون این عمل نوعی از ریا بوده و نازلترین درجه ریا در نظر اهل سلوك شرك است ؛ و پنهان نگاه داشتن وجد بجهت عدم اطلاع مردم بر حال واجد دلیل ضعف نفس صاحب وجد است و سعادت عظمی نصیب کسی است که خداوند او را از این دو حال (اظهار و اخفاء) مصون داشته است ؛ و وجدی هم که منشاء آن وجد مجازی است موجب نابودی وجد حقیقی است ، زیرا ممکن است موجب ریا یا اظهار تفوق به دیگران باشد که هردوی اینها سبب هلاکت و نابودی هستند ، اما وجد حقیقی حالی است که انسان را از دیدن حسن و قبح اشیاء و ملاحظه مردم ، غافل میکند (ممکن است « والوجد للوجد عطب » را چنین معنی نمود : وجدی که برای خود وجد حاصل شود نابود کننده نفسانیات واجد است) .

هر کس که اوقات عذاب حسی و محجوبیت خود را تجربه نکند و نشناسد نعمتهای معنوی و روحانی را نخواهد شناخت ، زیرا هر چیزی با ضد آن یا با نقیض آن یا با شبیه آن شناخته می شود (و کسی که متوجه حالات خود نیست چگونه می تواند نعمت را از غضب تشخیص دهد) هر کس با اختیار خویش ، خود را برای رسیدن به حقیقت مجرد کند موجب خود بینی او که مستلزم نفس پرستیدن است خواهد بود ، ولی کسی را که حقیقت ، یعنی حق تعالی مجرد کند ، او علاوه از فزای اسباب ظاهری از خود بینی و رؤیت اعمال خویش هم فانی می شود ، زیرا رؤیت حقیقی عارف ، مروج و حق تعالی را وقتی است که او خود نگری و نفس نگری را از خود دور نموده باشد و بدیهی است که هرگاه سالک خود را ندید خدای خویش را خواهد دید . و هر کس بداند که رجوع او بسوی حق است باید برای لقاء او مهیا گردد و از وسوسه شیطان و شك و تردید نترسد زیرا که منشاء وسوسه و هم و خیالی است که بر مبنای جهل است و بعد از رسیدن بمرحله یقین همه وسوس و شك و بکلی زایل خواهد گردید .

المجهول والبعين في المعرفة يقع لسلك والوسواس ورويه العادة الطبعية غيبوبة الفاتورة
 الالهية والنفحات الربانية والمروءة المتعلقة بالرحلة الناشئة عن الصبر والتمني تحمل المرات
 من غير اظهار تجمع للعدا والاعتراف بالعجز والتقصير في حضرة المحبوب مع الرضا مراده لان
 الكين الظرف هو الذي يرضى بالقضاء يصبر للبلاء من غير اظهار جوع ولا صبر لانه من الظاهر الصبر
 كان منصرفا لاصاروا ولا راضيا والظرف اسم لجميع المستحسنات ومن جملة المستحسنات
 الزهد وهو على اقسام منها زهد العوام وزهد الخواص فهذا العوام في ما حات الخلال حو الوضوع
 في الحرام والزهد الثاني نزل لتعيم الله نيا ولا خرة لان تعيم الدارين يستغل عن ما لا يد منه لمن
 وقف معدور فيه دون المنعم المتفضل فعند النعمة محبوب بهما عن المنعم وعد النعم العفلة ولم
 تحجب عن المنعم بها والورع رفع الطمع من كل الشهوات المحسية والمعنوية اذ حقيقة توفى كل ما عذر
 منه عملا واعتقادا وغيره والرضا سلون النفس الطيبة تحت الوارد الجلاي ومطابقتها القلب
 احكام الدار و احكامه الهيبة والقهر والخلية والله عال على امره ونحوه البشرية عند مر القضاء
 وذلك معيار اهل الكمال عند رجوعهم الى الخلق بعد حصول الحق فان عرض عار من الرضا بالدار يغترب
 البشرية دل على عدم الرضا وسقوطه من عين الكمال وان سكنت البشرية ولم تخطر له خالط في ذلك
 الحال غير الرضا بما هو فيه من غير زيادة على الحاصل في ذلك الوقت دل على وجود الكمال والرضا ما اراد
 والغفلة عن الله اي عن امره ومعرفة مراده منك في مقام اليقين كفر لان اليقين الادوم غيبة غل
 وحضوره والغفلة عن حقيقة ذات الله توحيد معناه غفلة العقل والبحث عن معرفته
 الله تعالى من طريق النظر والاستدلال لعظيم باهر سموس العارف والانوار لان رطل معرفة ذات
 خالقه بقله صل عن التوحيد وتزندق والمراد بالوحد هنا التجريد عن ما سوى الله فالواسطة حكم
 اذ لا يماحى الاولي واهمال الثانية لان الواسطة تمنع من الوقوف على حقيقة التوحيد ويدفع حكمها
 حكم التوحيد لان التوحيد يقع السريكة فيبقى له كما ينبغي له وقال بعضهم القدرة والارادة سائر التوحيد
 فان التوحيد لا غير وهو غير مقدور ولا مراد فبطل توحيد الوجود لكن توحيد الفعل ثابت انتهى والذاد
 والذافع المانع فمن شئ وجوده بنفسه كانت حركانه مخرجة باوصاف نفسه ومن فني عن
 وحده الحالي بوجوب النوراني الى كانت حركاته صرفا لا موهي ولا ارادة لانه قد فني في الله والله
 للذ ومن منع من الباب وهو الصدق والتصديق في الموضوع والاذعان فرجع الى المحال منع من النور
 الى حضرة الاخلاص بعد ذلك قال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه به الاخلاص حضرة من لا تتركه
 الابصار ومن لج والجم في الطلب مع التسليم والتسليم وهو راسخ قدّم صدق الطلب على صراط
 الاستقامة يوشك ان يؤمر له بالدخول ويظهر المقصود والالحاح لا يكون الامع تقديس الروح
 من روية الوهم وظن الفهم لا تفهم وجوده

في موطن البقا تحقق ادعائه القاصفة ما اثبت بعد في السوا ومن لوازم المحبة الفناء المحبة حقيقة
 مطوية في خزائن القلوب التي هي من عالم الغيوب وكل باظهارها رقيق النعمة ليشهد انارها ويلوح

وقال رؤية العاده غيبوبة الفائدة . وقال المروة تحمل المرات من غير اظهار تجزع . وقال الظرف اسم لجميع المستحسنات . وقال الزهد ترك نعيم [الدنيا] والاخرة . وقال الورع رفع الطمع من كل الشبهات . وقال الرضا سكون النفس تحت الوارد وطمانينة القلب باحكام الوارد وخمود البشرية عند مر القضاء . وقال الغفلة عن الله كفر ، والغفلة عن حقيقة ذات الله توحيد . وقال الواسطة حكم الذاذ . وقال من شهد وجده كانت حركاته ممزوجة ، ومن فني عن وجده بوجوده كانت حركاته صرفا . وقال من منع من الباب فرجع منع من الدخول بعد ذلك ، ومن لجج والنج يوشك ان يؤمر له بالدخول . وقال من شهد وجوده قبل عدمه تزندق ، ومن شهد عدمه قبل وجوده تحقق [ومن شهد وجوده بعد عدمه تحقق] وقال المحبة حقيقة مطوية وكل باظهارها رقيق النعمة ... (از كلمه ۱۶۱ تا ميانه كلمه ۱۷۲) .

هر کس که عادت طبعیه خود را ببیند از دیدن نفحات ربانی و فوائد الهی محروم خواهد گردید .

مروت که یکی از مقامات سیر و سلوک و ناشی از درخواست توأم با شکیبائی است ، عبارت از تحمل بر تلخی ها است بدون هیچگونه اظهار جزع و فزعی ، و همچنین اعتراف به عجز و تقصیر است در برابر محبوب بارضای به خواسته او ، زیرا شخص زیرک و ظریف کسی است که راضی به قضا و صابر بر بلا بوده و هیچگاه اظهار جزع ننماید و نیز نباید صبر خود را بر بلا یا اظهار و آشکار کند ، و اگر کسی اظهار صبر نمود او را صابر و راضی نتوان گفت بلکه او متظاهر به شکیبائی است .

ظرف (و ظریف) اطلاق میشود بر جمیع محسنات و نیکوئیها . و از جمله محسنات یکی زهد است ، و زهد دارای اقسامی است : یکی زهد عوام و دیگر زهد خواص ، زهد عوام عبارت از خودداری از مباحات است که مبادا در حرام واقع شود ، و لکن زهد خواص ترك جمیع نعمت های دنیا و آخرت است ، زیرا انعمتهای مذکور شخص را از خدا غافل میکند ، و بندهای نعمت ظاهری بسبب حطام دینوی محبوب از خود منعم هستند ، ولی کسی که بندگی منعم اصلی را نمود از نعمتهای او بهره مند گشته بدون اینکه از دیدار وی محجوب گردد .

ورع طمع بریدن از همه ی مشتهیات حسی و معنوی است ، زیرا حقیقت ورع خودداری نمودن از جمیع اعمال و اعتقاداتی است که باید از آنها بر حذر بود . رضا عبارت از آرامش و سکون نفس مطمئنه است بهنگام واردات قلبی از طرف حضرت ذوالجلال و نیز اطمینان قلب است به کلیه احکام وارده غیبی و احکام هیبت و قهر و غلبه ، و خداوند غالب بر کار خود می باشد ، س یوسف ، ۱۲ : ۲۱ ، و همچنین رضا خاموش شدن شراره های بشریت است بهنگام تلخیهای قضا و قدر ، و مقام رضا معیار اهل کمال در سفر الی الخلق بعد از سفر الی الحق می باشد ، پس اگر بسبب ناملايمات قضا و قدر ، حال سالک تغییر نمود معلوم میشود که بمقام رضا نرسیده و صاحب کمال نیست ولی اگر در مقابل سختیهای تقدیر تغییر حالی در او پیدا نشد و از سکون و اطمینان خارج نگردید دارای مقام رضا و کمال می باشد .

غفلت از خدا ، یعنی غفلت از امر و نهی و معرفت الهی برای کسی که در مقام یقین است کفر است ، زیرا مقتضای یقین دائمی غایب گشتن از خود و حضور داشتن با خدا است ، اما غفلت از ذات حق تعالی توحید است . بدین معنی که عقل باید از بحث و تعمق در معرفت ذات حق تعالی غفلت

کند زیرا اشعه تابناک خورشید معارف الهی و انوار خیره کننده یزدانی مانع از درك عبد به کنه ذات الهی است، و هر کس خواسته باشد ذات خالق خود را به عقل ناقص خویش بفهمد گمراه از توحید گشته و موجب زندقه او خواهد بود، و مقصود از توحید در این مقام تجرید حق از جمیع ماسواء است نه معنی اصطلاحی متکلمین .

واسطه قرار دادن در شناسائی حق، مانع از معرفت الهی است کلمه «ذاد» (که حرف اول آن با نقطه و حرف آخر آن بی نقطه است) بمعنی مانع و دافع است، چون واسطه همیشه مانع از آگاهی به حقیقت توحید است، و حکم واسطه حکم توحید را برطرف میکند، زیرا توحید نفی شریک است از حق تعالی مطلقا تا آنچنان که می سزد باقی بماند، یکی از عرفا گفته است: قدرت و اراده که از صفات حق تعالی است منافی با توحید ذاتی است ولی با توحید فعلی منافات ندارد !!

اگر کسی نظر به وجد خود داشته و وجد خویشتن را ببیند حرکات و آداب سلوک او آلوده و ممزوج باوصاف نفسانی او خواهد شد، ولی کسیکه بسبب دریافت وجد الهی از وجد خود فانی شود حرکات او خالص از هوای نفس و اراده شخصی خواهد بود زیرا چنین سالکی فنای در راه حق و فانی بحق و برای حق فنا گشته .

هر کس که ممنوع از ورود به باب صدق و خضوع و اذعان الهی گردد و مأیوس گشته و بازگشت نماید برای همیشه از دخول به حضرت اخلاص یعنی ورود به ساحت قدس الهی محروم و ممنوع خواهد گردید، استاد محقق بزرگ گوید: «اخلاص درك محضر کسی است که از نظرها غایب است» ولی هر کس سخت بایستد و با تسلیم محض الحاح و اصرار در طلب خود کند و ثابت قدم در خواسته خویش بوده و استقامت هم بورزد ممکن است مورد عنایت کریم علی الاطلاق واقع شده و اجازه ورود به ساحت قدس پروردگار باو داده شود و به مقصود خویش که بقاء حضرت ذوالجلال است نائل گردد؛ ناگفته نماند که الحاح ممکن نیست مگر اینکه باروحی پاک از توهّمات، و باقلبی منزّه از خودبینی ها باشد. زیرا کسیکه وجود خود را [قبل از عدم مشاهده کند بدین معنی که فقط توجه به زندگی مادی داشته و وجود خود را وجودی مستقل در مقابل وجود حق فرض کند او زندیق است، ولی کسیکه عدم قبل از وجود خود را مشاهده کند یعنی از نیستی قبل از حیات مادی پی به وجودی روحانی بعد از ممات ببرد و قائل] به بقاء در موطن آخرت باشد او حق و حقیقت را دریافته، چون غایت بقاء نفی ما سواء از حق است یا (هر کس قائل بوجود خود بعد از عدم ظاهری باشد او حقیقت را دریافته).

و از لوازم محبت فنای محب است در راه محبوب چون محبت حق تعالی حقیقتی است که در خزاین قلوبی که از عالم غیب درك فیض میکنند نهفته شده، و نغمه های دلنواز رفیق مأمور باظهار آن حقایق هستند تا آثار و اسرار آنها مشاهده و آشکار گردد.

اسرارها، وكل باخباية حقيقة المعبرة عن الإخبار حتى لا ينالها إلا من ارشاده وغايه هذه
الحقيقة ما قلله الأستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه، المحاد في توحيد من وجه خاص توجب احتجاباً
في كشف مطلق يستلزم الإحاطة في كل شيء من كل جهات فتأمل هذا التعريف تعرف ما اراده الأستاذ
في هذه المقالة والله أعلم بالصواب فليأبها السامع تنبيه السامع واسمع بقلبك بلا اله لعل تكون
من أهل السماع اذ حقيقة السماع يستدكر الجمل عند أهل العبارة والاشارة وأما من سمع
من كل شيء سمع فلا يحتاج إلى تذكير ولا إلى تذكير ذلك إنما يكون للمحجوب الغافل قال
بعضهم من سمع في شيء ولم يسمعه في شيء فما سمعه فالجود الرحيم العالي، والنفوس الرقيقة
وهي حسن الصوت جبل محبب به قلوب العاشقين عند استيلاء عالم الطبع من له نيلها إلى الآخرة
لأنه مثل سائر من إذا سمع بالسمع الحقيقي الذي لا يعرف منه غير اسمه السمع هذا متعلق
بأرباب الأحوال البدييات في ذلك الرمان وأما أهل هذا الرمان فلا يجوز لهم السماع أصلاً إلا لمن
غلب عليه الحال لقوة الوجد وصار في حكم الاضطراب قال بعض العارفين رضي الله في عام السنياء
في رسالة روح القدس فالواجب على كل محقق في هذا الرمان ممن ينظر ويعتدي به المرید الضعيف
أن لا يقول بالسماع أصلاً ويقطعه فو لا تسمركي هذا الأستاذ في هذه الرسالة حكاه وقال
أخبرني سيدي وكان من أهل الكشف والوجود رجل عني البصر من الصالحين حصر مني سماع فقال
الاعني هذا المجلس قد دخل على صورة معروية رآه بسم الجماعة واحداً واحداً قال الشيخ وقد أجمع تحت
الأول فالأول من الجماعة على السماع كما هم عليه من اللباس والصورة وهو يقول بربى لللعون بسمي عليهم
ناظر إليهم حتى قال رآه قد ثبت عند واحد منهم عليه غفارة حمراء واحرام وممامه القمى إليه فالتفتا
فراينا به يستجلب الحال قال الاعني اري هذا اللعون قد وقف عند هذا الرجل ثم قال رآه يريد ينطق
بقدرته قال ثم حمل عليه فطعمه بقدرته فاذا بذلك قد صاح صيحة وغلب عليه الحال وقام يستطعم فغار
أهل المجلس لقيامه وهو بهذه المثابة انتهى فتأمل ما حكاه واعتبر القول الطيب كلام الله تعالى
لأنه أفضل كل قيل فاذا سمع الصوت الصافي من نفسه سمعه بكلمة وفي عن كنه لكلمة والقول الطيب
ملك الموت للصوت فيه بعض رواحهم الحسية، يعني أنهم الرسل وهذا قيل لا سمع كلامه
إلا من كان له سمع بلا اله والسماع بعباد الصوفية عن حضرة الأمان الحسية إلى فيض المعاني
الروحانية الوهية اذ دعوة النعمه يقتضي الأرواح أي تخلصها من شكة سرك الوجود
المجازي إلى فيض فسيح الوجود المعنوي الحقيقي ومن اراد الوصول إلى الحقيقة لعلق بالاصول
وهي الطريقة والسلوك في طريق الحق بالعقل تنبأه لأن العقل لا مجال له في طريق الحق لأنه
إنما يدل على الممكن لا على الواجب وبغيرها لا يفر منة العقل والنفس فلاحقة هو نور الهداية
الزوف المتدبه صاحب العناية من حضرة المخصوصية والتحقيق ومن عرف في الغيرة من الحسد
أن فردمها عنه وأبانه وذكر النعمة عند استعمال الحربة من التريكة للنفس التي
لا تلبق بأهل العبودية والاختلاص من العزة المتأفة لا بالاختصاص فمن أيقن المعرفة
هذه الثلاث فهو عارف لأن العارف عندهم من اسمه الرب نفسه وظهرت عليه الأحوال والعرفه

... و وکل باخفایها حقیقة الغيرة . و قال حقیقة السماع استدکار المجهول . و قال- الصوت الرخیم والنغمة الرقیقة حبل من الدنيا الى الاخرة متصل بسر المعنی الذی لا یعرف منه غیر اسمه . و قال القول الطیب ملک الموت للصوفیة . و قال السماع بعداد الصوفیة . و قال دعوة النغمة یقتضی الارواح . و قال من اراد الوصول تعلق بالاصول . و قال السلوك فی طریق الحق تیاهة و بغیرها فلاحه . و قال من عرف الغيرة من الحمد و ذکر النعمة من- التزکیة والاخلاص من العزة [الغرة] فهو عارف. (بقیه کلمه ۱۷۲ تا آخر کلمه ۱۸۰)

و اما حقیقت غیرت، آنرا از اغیار مخفی میدارد، تا نعمت محبت نصیب کسانی شود که خدای از آنان راضی است ، و حقیقت سماع چیزی است که استاد بزرگوار (رض) به آن اشاره میکند : «نغمه و سماع ایجاد حالت وجدی است که بسبب بعضی جهات خاص ، موجب پیدایش کشف مطلق می شود که مستلزم احاطه بر همه چیز و بر همه ی جهات خواهد بود» پس دقت و تأمل در این تعریف کن تا منظور استاد را در این مقاله بفهمی، و خدای حقیقت را بهتر میداند ، سپس شارح اضافه نموده و میگوید: ای شنونده معنی سماع را بدان و حقیقت آنرا با قلب خودت درک کن نه با اسباب ظاهری ، تا شاید تو از اهل سماع بوده و سماع حقیقی سبب کشف اسرار برای تو گردد.

(چون) سماع حقیقی بیاد آوردن مجهولات است پیش صاحبان اشارات و عبارات، و اما کسانی که حقایق در اذهان آنها رسوخ پیدا کرده اصلا احتیاج به تذکار و ندائی ندارند چون یادآوری مخصوص کسانی است که غافل و محجوب از حقایق هستند. بعض از بزرگان در این مورد فرموده : «کسیکه ندای حق را در بعضی امور بشنود و در برخی نشنود، حقیقت سماع برای او حاصل نشده»

اصوات لطیف و موزون و نغمه های رقیق و حسن صوت مانند ریسمانی است که دل های عشاق را از عالم طبیعت بسوی معشوق حقیقی و عالم آخرت می کشاند ، زیرا قلوب عشاق واقعی اتصال به باطن ، و سرمعانی و حقایق دارد، البته در صورتیکه با سمع حقیقی که از اسم سمیع حق مشتق است استماع نمایند ، ناگفته نماند که: سماع و استماع نغمه های خوش ، متعلق به کسانی است که در بدایت حال و در زمان مصنف بوده اند، و اما اهل این زمان و مردمان عادی و آنهایی که اذهان آنها بحقیقت آشنائی ندارد اصلا و بطور کلی سماع برای آنها جایز نیست مگر اینکه بسبب سماع، حالی پیدا کنند و در این صورت حکمی است اضطراری . یکی از عرفا (رض) به سال شصدهجری قمری در رساله روح القدس آورده (۱): «واجب است در این زمان بر محققینی که مورد توجه و اقتدای مریدان ضعیف الایمان هستند که پیروان خود را از سماع بر حذر دارند و قول و فعلا مانع از سماع آنها بشوند، و سپس همین استاد در همان رساله حکایتی نقل کرده و میگوید: «شیخ من که عارفی از اهل کشف بود مرا خبر داد که شبی مرد نایب صالحي در مجلس سماعی حاضر شد و در ضمن سماع گفت می بینم که شیطان بصورت مردی از اهل مغرب وارد این مجلس شده و جمعیت را يك بیک بومیکند و پس از ذکر

اوصاف اهل مجلس و بیان خصوصیات هر يك از لحاظ لباس و غیره گفت: این ملعون «شیطان» به نزدیک همه آنها می‌رود و بدانها نگاه می‌کند و اکنون کنار فلان شخص است که لباس قرمز یا احرام پوشیده و عمامهٔ سردارد، نگاه به او کنید، آنگاه ملاحظه کنید متوجه آن شخص شده و دیدیم که آن مرد در صدد حال پیدا کردن است، مرد اعمی گفت شیطان رامی بینم که به کنار این مرد ایستاده و می‌خواهد اورا شاخ بزند، و پس از مختصر زمانی گفت الآن به او حمله کرد و اورا شاخ زد (شیخ می‌گوید) مادر این وقت دیدیم که آن مرد صیحه کشید و حال عجیبی پیدا کرد و ناگهان از جا بلند شده و شروع به شطحیات (۲) نمود و اهل مجلس هم همه بلند شده و او را نگاه می‌کردند» شارح گوید: دقت در این حکایت کنید و منظور آنرا بفهمید (زیرا ممکن است که غنا و سماع نسبت باشخاص نا اهل اثر سوئی داشته باشد چنانچه نسبت به آن مرد چنان اثر بدی گذاشت و او را از صراط مستقیم منحرف نمود).

و بهترین کلمات، کلام الله تعالی است (الابد کرام الله تطمئن القلوب، رعد ۱۳: ۲۸) و باید در مجالس قرآن خوانده شود و صوفی صافی کسی است که هرگاه کلام خدا را بشنود از خود فانی شود (انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و اذا نلت علیهم آیاته زادتهم ایمانا و علی ربهم یتوکلون انفال، ۸: ۲) و قرآن مجید نسبت به اهل تصوف مانند ملک الموت است که ارواح حسی آنها را می‌گیرد و آلات ظاهریه را از کار می‌اندازد، و بهمین جهت هم گفته شده که کلام خدا را نمیتوان شنید مگر با گوش باطن زیرا گوش ظاهری صورتاً آلت شنیدن است. و سماع، صوفی واقعی را از عالم آلات حسیه دور و به جانب فضای معانی روحانی میکشاند زیرا نغمه رقیق ارواح را از شبکه اجساد و وجود مجازی خارج و به عالم وسیع معنوی و حقیقی سوق می‌دهد، پس هر که بخواهد بحقیقت واصل شود باید به اصول تمسک جوید، و آن اصول عبارت از راه و روش طریقت است.

سلوك راه حق، از طریق عقل، سبب سرگردانی است زیرا حکومت عقل در ممکنات است و به واجب الوجود راه ندارد، و اما از غیر راه عقل و نفس یعنی اگر سلوك بواسطه نور الهی و توفیق خداوندی باشد، موجب نجات و رستگاری خواهد بود، و خداوند چنین توفیقی را به بنده عنایت می‌فرماید (والله بضاعف لمن یشاء)

کسیکه اولاً غیرت را از حسد باز شناسد یعنی غیرت را از حسد ممتاز و جدا سازد، و ثانیاً بین ذکر نعمت و تزکیه نفس فرق بگذارد، و ثالثاً اخلاص را از غرور و تکبر [عزت] تمیز دهد، پس چنین شخصی که معرفت تام به مراتب سه گانه مذکور پیدا نمود و توانست خصوصیات هر يك را از مشابه آن تفکیک نماید، او عارف حقیقی است زیرا عارف کسی است که خداوند نفس او را با و بشناساند و حالات را بر او آشکار کند که از جمله حالات یکی هم معرفت است و چنین عارفی در عین بقاء فانی، و در عین فناء باقی است...

(۱) تألیف محی الدین عربی محمد بن علی (۵۶۵-۶۳۴ هـ)

(۲) شطحیات سخنان خلاف شرع به زبان آوردن و چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن است مانند: «انا الحق» گفتن منصور حلاج و «ایس فی جنتی سوی الله» گفتن جنید و این کلمات اکثراً در حال مستی (وجد) و ذوق از بعضی واصلین صادر می‌شود؛ طامات هم بمعنی هذیان و اقوال پراکنده و سخنان هرزه و اراجیف و بی اصل باشد (فرهنگ نفیسی ج ۳، ۲۰۲۲ و ۲۲۲۴)

حاله فهو فان في بقائه باق في فنايه اذ حقيقة الفناء في الله حقايق في الله والبقا
 صفه ما اثبت بعد نفي السوا عن جميع وصف ثابت لله خلقا وزوايدا في الله وحاله
 في حوره بامواله لان من شمر الفناء وهو ما نسب له في الفناء الناجي عن العلم الا الى
 الحاصل مع الكشف لشاهد البقاء لان البقاء نتيجة الفناء الحقيقي لا للفناء المجازي ومن
 رضى العطاء من التلق قبل شهود العطاء والمنع من الحق فقل في العطاء وهو عطا الوهم والعطاء ومن
 شهد المعطى بالعطاء فاعاد بالوسيل والواسطة لان العارف الحقيقي شهد المنع عين العطاء
 ولا يحجب المنع والعطاء عن المعطى المنعم ولا يحجب بهما عنه تعالى ومن لم يستعمل بالعطاء عن المعطى
 كان له المعطى والعطاء قال الاستاذ المحقق الكبير سيدي تاج الدين بن عطاء الله قدس سره
 العزيز من اعطاك اشهدك بوجه متى منعك اشهدك قهره فهو في كل ذلك متعرف اليك ومقبل
 بوجود لطفه عليك انما يملك المنع لعدم فهمك عن الله فيه انتهى لان حقيقة الفهم عن الله
 في ترك كل شغل ولا به فمن شغل الحق عن وجوده واجاده به فهو بوجه اذ طلب الشيء بالحقيقة
 بعض وجود ما يجرى وجود الطالب لان الطلب من جملة وجود الطالب ووجود الطالب والنظر اليه بعد
 واستدراج اهل الاستدراج يستدرون بالعبادة الظاهرة لانها من تعلقات الحواس
 وهي امهات المحب التي تدور عن اليقين لا دوما ولا جتهاد في النظر والقياس لقيام بالحدود والامهات
 ولذلك لا يعلمون طريقا الى الحقيقة والجمع وهم في موطن الفرق لا يبرهون من مكانهم لان نظرهم
 غير صحيح لكونه مشروبا بالظن اذ غاية الجهد الظن والنظر الصحيح الناجي عن الكشف والعيان يفيد
 العلم واعلم انكر في هذه الطريق مكررون ثبات وجود السبر المتعلق بالاحوال الظاهرة
 نارة للاعيان لا السر الحقيقي الذي خفي في البيان وحلاوة الطاعة مع شهود العمل ولذلك لا
 يعرفون ما هم فيه ولا مراد اسئلتهم فاعلم الاستدراج الساكنون لطريق العمل المتلبسون
 بالطاعات مع عدم القول بيني لهم اسئلتهم ارجح الظاهر لو قوفهم معه لان من رضى بما سوي الله
 كان له ومحب عن الله به فالاستدراج يقع فيهم الاحوال الظاهرة ويغني عنه وجود الله اذ ثبت
 في السر والعمل الظاهر والظاهر فيرضون بالعبادة النائية بصور العبادات والمعاملات الظاهري
 واجتهاد في العمل الدائم مع عدم الاخلاص في النية لان النية المخالصة تقصر العادة عبادة وتحسبون
 انهم مهتدون في طريقهم متوقون بحقوق العادة والامر المكريبي فيهم وجود السبر في الاحوال القلب
 والاحمال بالبدن لان الاحوال للقلب وسير القلب مع الاحوال وحلاوة الطاعة للنفوس المحبوبة
 عن اوار التحليات الالهية والاشراقات النورانية فاعمالهم غير مقبولة وتلوهم غير مقبول عليها فيستقوا
 مع الاحوال وينبغي ان يثبت عنهم الاراد في موطن الحقائق الغائبة عن الاحوال التي في اهل الاسعاف
 والعناية فيرضون بالوجود المبتدئ لقلوبهم من الاحوال والمكاشفات وهم يتأين المكر محمد وع
 لانهم استعملوا بهذه الاحوال وانفسهم عن الله وذلك ان اهل الاستدراج وكلوا الى الظاهر
 وهي العبادة مع اشتراك النظر واعلم انكر واهل الاسعاف والباطن وهو العبودية التي للقلب مع اشتراك
 للطلب في الاول بالظاهر محو عن تلقى المزيد ورسوخ القدم الثاني بالباطن محو وقلة الالات

و قال حقيقة الفناء في حقايق البقاء عن جميع وصف ثابت و رؤية قائمة و حالة موجودة . و قال من شهد الفناء في الفناء يشاهده للبقاء للنفاء . و قال من رضى العطاء فقلبه في العطاء . و قال من شهد المعطي بالعطاء فعرفانه بالتوسل والواسطة ، و من لم يشتغل بالعطاء كان له المعطي والعطاء . و قال طلب الشيء بالحقيقة بعض وجوده . و قال اهل الاستدراج مستدرجون بالعبادة الظاهرة والاجتهاد القايم و لذلك لا يعلمون ، و اهل المكر مذكورون بثبات وجود السير و حلاوة الطاعات و لذلك لا يعرفون ، فاهل الاستدراج يبتى لهم استدراج الظاهر و يفنى عنهم وجود الموارث في السر ، فيرضون بالعادة القايمة - والاجتهاد الدائم و يحسبون انهم مهتدون، و اهل المكر يبقى لهم وجود السير وسير القلب و حلاوة الطاعة ، و ينفي عنهم الازدياد فيرضون بالموجود والميثوث و هم بحقايق المكر مخدوجون و ذلك ان اهل الاستدراج وكلوا الى الظاهر و اهل المكر وكلوا الى الباطن ، فالاول بالظاهر محجوب والثاني بالباطن محجوب. و قال قلة الالتفات ... (از كلمه ١٨١ تا ميانه كلمه ١٨٧)

زيرا حقيقت فناء في الله عين حقيقت بقاء بالله است، و بقاء ذاتي، صفت خاص خدا و فقط بر او ثابت است و از ما سواي حق مسلوب و منفي مي باشد، و همچنين فناي حقيقي رؤيتي است كه قائم بالله و حالي است كه موجود بامر الله باشد.

هر كس فناي خود را در فنائي كه ناشي از علم الهي و حاصل از كشف اسرار خدائي است مشاهده كند يعني علم به فناي خود پيدا كند حصول اين علم و مشاهده اين حالت موجب بقاء بالله او خواهد بود، چون اگر فنا مجازي نبوده و فناي حقيقي بوده باشد سبب بقاء دائمي سالك ميگردد.

هر كس به بخشش ها و عطاياي مردم خوشحال شود و نداند كه اين عطايا از ناحيه حق است قلب او را پرده هاي او هام و تخييلات پوشانيده است.

هر كه خدا را براي دهش هاي او بپرستد ، معرفت او به خداوند با واسطه و بسبب نعمت هاي الهي است و عارف حقيقي كسي است كه منع عطاياي خدا را هم عين داده هاي او بداند، و هيچيك از بخشش و يا منع آن، او را از پرستش بخشنده و ديدن معطي باز ندارد و محجوب از معرفت پروردگار نكند (و مصداق : عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد، باشد) و بديهي است كه اگر كسي توجه به عطايا نداشته و بخشش هاي الهي ويرا از توجه به خود معطي غافل نكند در اين حال معطي و عطايا هر دو نصيب اومي شود، استاد محقق بزرگ تاج الدين بن عطاء الله قدس سره در اين مورد گويد: «وقتيكه خدای ترا می بخشد نيكوئی خود را بر تو نشان میدهد، و بهنگاميكه تو را منع از عطايا و نعمتها ميكند قهر و غضب خود را بر تو نمايان ميدارد، پس در هر حال او خود را بر تو آشكار ميكند و لطف خویش را بر تو مبذول ميدارد و اما ملول شدن تو از منع نعمت هاي خدا بواسطه جهل تو و ندانستن اسرار منع است» شارح در توضيح كلام استاد گويد: «حقيقت فهم يعني شناخت واقعي خداوند آنست كه هر چيزي كه انسان

۱ از خدا غافل می‌کند آنرا ترك نماید پس هر که را خدای از وجود خود، و طلب خود باز دارد او متعلق به خدا خواهد بود»

طلب نمودن هر شیء در واقع نحوه از وجود طالب است، زیرا طلب از جمله وجود طالب، و وجود طالب و توجه بدو، بعد از مرحله طلب متصور می‌گردد.

اهل استدراج کسانی هستند که به عبادات ظاهری فریفته شده و فقط طاعات صوری خود را می‌بینند و می‌پندارند که به حقیقت رسیده‌اند در صورتیکه توجه به عبادت، حجاب مهم راه سلوك و از بزرگترین موانع نیل سالک بمقام یقین دائمی و سد راه حقیقت و جهات معنوی او خواهد بود، و همچنین اهل استدراج به اجتهاد و کوششهای معمولی عادت کرده و بهمین جهت طریق وصول به حقیقت و حصول به مقام جمع را نمیدانند و همیشه در موطن فرق بوده و نمیتوانند مراحل عالی تری را طی کنند، زیرا طریق اجتهاد و کوشش، موصل به نتایج قطعی نیست و آنچه که مفید علم بوده و نظریه‌ای نسبتاً قطعی می‌باشد طریقی است که از راه کشف و شهود برای سالک حاصل گردد. و اما اهل مکر آنهائی هستند که فریفته بداشتن توفیق ظاهری در سیر و سلوك شده و تصور میکنند که حالات ظاهری و احیاناً داشتن کشف و کرامات دلیل برواصل گشتن آنها به حقیقت است، و هکذا آنان بجهت چشیدن شیرینی عبادات فریب خورده و توجه به عمل خود داشته و خیال میکنند که حقیقتاً موفق هستند، در صورتیکه نه خود را شناخته و نه مراد خدا را از خلق آنها دانسته‌اند؛ پس اهل استدراج که فقط توجه به عبادت ظاهری دارند و غافل از حقایق هستند همیشه در استدراج خود باقی مانده و به اعمال و طاعات صوری خود قانع و خوشنود هستند و از مواردی اعمال و طی مقامات باطنی محروم بوده و محجوب از خدای خود می‌باشند و جدیت در اعمال و عبادات باطنی نداشته و خلوص در نیت ندارند، در صورتیکه نیت پاک، عادیات انسان را نیز عبادت میکند، و با اینحال آنها (اهل استدراج) می‌پندارند که رستگار و در هدایتند و در راه موفقیت قدم برمیدارند، و لکن اهل مکر گرچه بواسطه سیر باطن و دریافت انوار تجلیات الهیه و اشراقات ربانیه دارای احوالات قلبی و طاعات بدنی و شیرینی عبادات هستند ولی توفیق زیادت حال و سیر در مراتب عالی تر از آنها سلب شده و فقط راضی بمقدار اعمال موجود و قانع به حالات و مکاشفات فعلیه خود می‌باشند و در واقع اینان نیز فریب حالات خود را خورده و محجوب از پروردگار خود گذشته‌اند.

فرق بین استدراج و مکر آنست که استدراج فریب خوردن سالک است به عبادات ظاهری و توفیقات صوری که موجب عدم موفقیت وی به واقع گرایی خواهد بود، و لکن مکر فریفته شدن به مرتبه‌ای از مراتب معنویات است که سبب محرومیت سالک از ارتقاء به مدارج عالیّه می‌باشد.

الملقامات والمكاشفات والحالات حقيقة خوف المكر والموت الاختباري اول مقام مرید
 صادق في طلبه لان المرید عنده من الارادة له فمن اراد من الحق حظه المتعلق بالظواهر والباطن
 في وقتة فهو لوقتة لا لربه ووقتة حجاب تحجب عن صاحب الوقت ومن اراد الحق بالحق في وقتة
 اي في حاله لان الوقت طرف للحال الذي لا يمكن رده بوجه من الوجوه فوقتة له وهو حجاب
 الوقت الفرد لانه فوق الحال فليس للحال عليه سلطان لانه في كل حال ومن كان لله في كل حال
 فهو امام والا امام لا يلتفت وقال بعضهم من لم يكن له كل وجهه كان وجهه كله ومن لم يترك مراد
 الموت اي قطع المالموات والخروج عن عوايد الطبع والشهوات وذلك هو الموت المأمور به على لسان
 الرسول عليه الصلاة والسلام حيث قال موتوا قبل ان تموتوا فان لم يميت الانسان ويترك مرادة هذا
 الموت لم يشتم نعيمه القلب روح الحياه من عالم الملكوت لان من بعد الحق مراداه كان اجناء
 به لانه مع مراد نفسه ما زال فترقه هذا المراد اي منعه حظه منه اي من الحق فمقول وصل وهو في من
 الفصل ويقول جئت وهو في من الفرق لان الفرق ما نسب اليك كما تقدم والتكليف في هذه الطريق حركة
 بلا وجود ولا حركة لعارف لانه بالله موجود ومن نفسه مفقود ومن وصل الى الما الصافي من كدر
 النفوس وصل الى البشيرة وطبقة الادمية النجوم من الدرة البيضاء وصل الى الحياه الابدية
 قال الله تعالى وجعلنا من الما كل شئ حي والاسارة في هذه الابه يتغير العموم بالمخصوص لان شيا
 انكر النكرات فالعالم من الما كل شئ حي والاسارة في هذه الابه يتغير العموم بالمخصوص لان شيا
 نافية على حكمها والاستدلال بها في غاية البلاغة المناسبة عن الكشف والاطلاق فان كل شئ انما وجد لانه
 فيه بواسطة الما لان الله تعالى جعل اصل الحياه الما هذا من حيث مفهوم الظاهر وامام من حيث
 مفهوم الاسارة فان الله تعالى خلق جميع النار على القطرة فذلك الانسان الهداية في وقت نشأته وهو
 القطرة التي فطر الناس عليها قبل وجود طبقة اد مرثم لما انزله الله تعالى الى عالم طبعه العنصري
 المركب وقال حبه حج عن عالمه الملكوتي الذي هو اصل الحياه بما لا يم طبعه هذا فان غلب عليه
 الشقاوة والغوايه مجب عن نلقي المرد من ذلك العالم وصار في حكم العبد ومن غلبت عليه
 السعادة والهداية الملازمة لطبعه الروحاني للملكوتي خرج من عالم الترك والتقييد الحق
 بلصله العلوي وهو الما المطلق قال الاستاذ المحقق الكبير رضي الله عنه الما المطلق بالاصل
 او سانه من التغيير وهو نور الايمان بالله ورسله وملائكته سالما من سوايب البهيم ومغترات تحجب
 العوايد ونفوس الشهوات ونشكلات العقول المعيشية انتهى فالوصول الى الله تعالى
 وصول الى العلم به من ركب البحر يصل الى الله تعالى بحاله تعرض للتلف لحاله
 نفسه قال الله تعالى واذا صيتم الضرع البحر ضل من تدعون الا اياه لانه تعالى ملجا
 الطالبين وبغية القاصدين وكثر العارفين ومن وقع في البحر لشده وجهه شهد الفرق والثبات
 لان هذا البحر لجة ساحل له قال تعالى فاذا خفت عليه فالقيه في ايم فلا خاف عليه من ركيد
 النجار فالقته في بحر الانوار فسلم من صراغار ونجى من اهل النار فالما العلم المخلوق بالهداية
 وبه حياه الخلق قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كان ميت الدهن فاحياه الله بنور المعرفة

... حقیقه خوف المکر. وقال الموت اول مقام مرید. وقال من اراد من الحق حظہ فی وقتہ فهو لوقتہ ووقتہ حجاب، ومن اراد الحق فی وقتہ فوقتہ له وهو حجاب الوقت. وقال من لم ینق مرارۃ الموت لم یشم روح الحیوۃ. وقال من جمعه الحق بمرادہ فرقه المراد حظہ منہ. وقال التکلف حرکۃ بلا وجود. و قال من وصل الی الماء وصل الی الحیوۃ قال اللہ تعالیٰ ومن الماء کل شیء حی، ومن ركب البحر تعرض للتلف والضر قال اللہ تعالیٰ واذا مسکم الضر فی البحر ضل من تدعون الا ایاہ، و من وقع فی البحر شهد الفرق والتلف قال اللہ تعالیٰ فاذا خفت علیہ فالقیہ فی الیم فالماء العلم وبه حیرۃ [حیوۃ، صح] الخلق... (بقیہ کلمہ ۱۸۷ تا اواخر کلمہ ۱۹۳)

خوف حقیقی از مکر آنست کہ سالك اصلاً التفات و توجه به مقامات و مکاشفات و حالات نداشته باشد ولذا مصنف گوید: مرگ اختیاری یعنی هیچ انگاشتن خود و ترک جمیع لذایذ نفسانی وعدم توجه به طاعات و عبادات و حتی به مکاشفات، اولین مرتبہ از مراتب سیر و سلوک مرید عارف صادق است، زیرا مرید در نزد عرفا کسی است کہ اصلاً از خود ارادۃ نداشته باشد.

هر کس کہ بهنگام وقت یعنی بهنگام واردات قلبی (۱) از خدای خویش طلب حظوظ نفسانی ظاہری و یا باطنی خویش را بنماید اوتحت تأثیر وقت قرار گرفته و وقت برای او حجابی است کہ وی را از صاحب وقت محجوب خواهد نمود، اما کسیکہ در رویدادهای قلبی و حالات مکتسبہ خویش حق را طلب کند او خود حجاب وقت بوده و هیچگاه وقت او را غافل و محجوب از خدا نمی کند، و اندیشہ چنین عارفی برتر از حال و مقام بوده و حال را براو تسلطی نیست زیرا او در جمیع حالات متعلق به خداوند است و چنین شخصی کہ دارای چنان خصوصیات باشد بمنزلۃ امام است کہ به هیچ چیز توجه و التفات ندارد، و بعضی از عرفا گفته اند: «کسی کہ هیچ چیز و جهة (مورد توجه) او نباشد او خود و جهة همه چیز خواهد بود». کسیکہ تلخی های مرگ ارادی را نچشد یعنی قطع الفت و علاقه از مألوفات دنیوی خود ننماید و از عوائد طبع و شهوات خارج نشود هرگز در اعماق قلب خود روح حیات ابدی و جاویدانی را نخواهد یافت، چنانچہ پیغمبر اکرم (ص) فرموده: «پیش از مرگ طبعی بمیرید» یعنی به موت ارادی کہ عبارت از قطع علاقه نمودن از همه چیز است بمیرید.

هر کس را کہ خدای با خواسته های خود او جمع کند، بدین معنی کہ سالك توجه به خواسته ها و حظوظ نفسانی خود داشته باشد این درخواست نفسانی عارف ویرا از نیل به حقیقت حق و درک حظوظ ربانی باز میدارد؛ و برای چنین شخصی ادعای وصل و اجتماع در عین فصل و افتراق صحیح نمی باشد.

تکلف در سیر و سلوک عبارت از حرکتی است بدون حقیقت و وجود (مانند حرکت نمازگزار بدون حضور قلب) و عارف حقیقی کسی است کہ ارادہ و حرکتی اصلاً از خود نداشته باشد، چون موجودیت او بتمامہ از طرف خداست و بکلی از خود مفقود می باشد.

کسیکہ از کدورات نفوس و از تیرگی خاک بشریت و طینت آدمیت گذشته و به آب صاف یعنی به علم (۲) دست یابد او به زندگی جاوید رسیده و حیات ابدی نصیب او خواهد شد، چنانکہ خداوند تبارک و تعالی میفرماید: «زندگی و حیات هر موجود زنده را از آب قرار دادیم،

انبیاء، ۲۱ : ۳۰» و این آیه دلالت بر عموم دارد چون لفظ شیء نکره است، و نکره دلالت بر عموم میکند پس حیات همه چیز بستگی به آب دارد، و لکن مقصود در اینجا عموم نیست بلکه خصوص حیات ابدی انسان میباشد؛ و اگر گفته شود که آیه عام است و دلالت بر مقصود ندارد، گوئیم آیه شریفه با اینکه جنبه عموم دارد مع ذلک دلالت بر مقصود ما میکند، زیرا اطلاق آیه میرساند که حیات تمام موجودات از آب پیدا شده، و آدمی نیز یکی از موجودات است که حیات او هم از آب حاصل شده، این از لحاظ دلالت لفظی آیه، و اما مفهوم التزامی آیه شریفه نسبت به انسان آنست که خداوند متعال جمیع افراد بشر را بر مبنای فطرت خداشناسی و توجه به حق آفریده است، پس در اولین نشأه که عبارت از فطرت اولی است انسان دارای هدایت گردید و این خصوصیت قبل از طینت وی محقق شده و سپس او را به عالم عناصر تنزل داده، و بعد از رسیدن باین عالم خاکی، از عالم ملکوت مستور و محجوب گشته و آن عالم را فراموش نموده و باطایع این عالم انس گرفته، و اگر چنانچه در این عالم شقاوت و گمراهی دامن گیر او شد، وی از عالم فطرت محجوب میشود و آن عالم را دشمن خود می پندارد، و برعکس اگر سعادت و هدایت رفیق او گردید و جنبه روحانی و ملکوتی او غلبه یافت از این عالم عناصر بر او می کند و به آشیانه اصلی خود که از آن به آب صاف و زلال تعبیر شد ملحق میشود، استاد محقق بزرگ در این مورد گوید: «آب مطلق آبی است که اوصاف آن از تغییرات مصون باشد و آن نورایمان به خدا و پیامبران و ملائکه ها است که از شوائب و آلودگیهای طبیعت پاک بوده و از خواسته های گوناگون نفوس شهوانی و اوهام و شکوک عقلانی مصون و محفوظ می باشد» پس رسیدن به خدا و وصول به حق تعالی عبارت از علم پیدا کردن به اتصال است و الاهیج موجودی منفصل از حق نیست؛ و کسی که وارد دریامیشود (دریای معرفت) تا خود را بخدا رساند مسلماً خویش را در معرض خطرات تلف و هلاکت قرار میدهد و باید دائماً امید بخدا داشته باشد چنانچه ایزد متعال فرماید: «هنگامیکه در دریای ضرر و خطر شما را تهدید میکند همه چیز را فراموش میکنید مگر خدای قادر متعال را که او را یاری خود میخوانید، بنی اسرائیل، ۱۷ : ۶۶» زیرا خداوند پناه طالین و مقصد قاصدین و کنز اهل عرفان است، و اما کسیکه به علت شدت وجد بدریا فرو رفت اوقطاً غرق و تلف خود را مشاهده میکند زیرا این دریا دریای لایتناهی است که کرانه ندارد و خداوند متعال فرماید: «هرگاه براو (حضرت موسی) ترسیدی او را بدریا بیا نواز، قصص، ۷: ۲۸» پس وقتی که مادر حضرت موسی از مکر و کید گمراهان ترسید او را بدریای انوار الهی افکند و بدینجهت هم از آفت دشمنان محفوظ ماند، و از چنگ اهل آتش نجات پیدا کرد. مراد مصنف از آب علمی است که موجب هدایت انسان است و حیات همه مردم هم از آن می باشد چنانچه خداوند متعال میفرماید: «آیا آن کسی که مرده بود و ما او را زنده کردیم و نورایمان را در قلب او روشن ساختیم... مثل کسی است که در ظلمات و تاریکی ها بصری برد، انعام، ۱۲۲: ۶» یعنی قلب آنچنان کس مرده بود که خدا او را با نورایمان و معرفت زنده کرد.

(۱) تفسیر وقت به واردات قلبی قبل در شرح کلمه ۱۲۴ و ۲۰۸ در صفحات (۴۴۵ و ۵۲۸)

گذشت .

(۲) با باطاهر در اواخر کلمه ۱۹۳ نسخه ابوالبقاء گوید، «فالما العلم...»

والإيمان والبرم الإشارة إلى الحق عند غلبة الوجود في التلطف للمعوسر والتملكة للوهم والخيال
الواقع في البحر حقيقة الوجود الناشئ عن الوجود وهو غرق الحياة الطيبة التي ليس للبعد
فيها وجود ادبذل المحمود في الطلب بغير حسبة أي بغير حسب ما يقتضيه مقامه اذ كمال مقام
له مقال وحال يتشاع حسبة والا فهو خسران وحقيقته المحاسبة فلا لاستاذ المنفق
الكبير صلى الله عليه رفع العقل المعيشي ميزان الشرع لا اعتبار بالقصر والرحمان ومن كان في جهرة
وطلبه راغبيا للبراد فيه أي مراد بمحمد مراده لا محض العبودية كان جهده الناشئ عن اجتهاده
على حسبه وهذا من باب قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى
الحديث ونظيره من كلام سادسنا صلى الله عليه عنهم من شهدك بالنيك روح مددك وهذا ما خوذ
ايضا من قوله عليه الصلاة والسلام انما هي اعمالكم ترد عليكم ومن لم يبرح امره اريد أي مراد الحق
تعالى ومراد رسوله ومراد الحق ان يكون له عبدا صرفا فتكون هولات وغاية مراد الشارع
عليه الصلاة والسلام ملك ان تعبد الله موافقا لامره كاتك نراه ومحال على من يراه او يعلم انه
يراه ان يكون له ارادة واختيار معه او يشهد سواه ومن لم يراف مراد الله ورسوله فيه فقد خسر
الدارين لار الدنيا ووجرت للعمل والتحصيل والاخرة وحدث الخمر والمصنوع فكل شيء لم يتحصل
في هذه الدار لم يحصل في تلك الدار لقوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى وانزل سبيلا
ومن لم يصبر على الطاعة لوجود المرادات لفته بصدق الوعد لم يذق للطاعة التي
هي من لوازم العبد حقائق الخلاوات لان العباد والطاعة لاحلا وان يشهد بها السالكون
بقلوبهم ويدقونها باوراخهم فتعشهم وتجبهم عن الشهوات وتؤنسهم في غورتهم عن الاهل والمجا
زات اذ الوقوف مع الشهوات والرخس بمسك سيرة القلب في عالم الملكوت وتجبهم الا زيدا من المقامات
والخالات ليس للبراد الصادق وقوف مع شبهة ولا اركان الى رخصة لان الله تعالى يقول والذين جاءوا
فينا لنهدينهم سبيلا الاية والنبى صلى الله عليه ولم يقول من اتى الشهوات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن
تورع بالحقيقة لان التورع الحقيقي لا يكون الا لحقيقة نشأت عن حق وجد الدنيا حرام اعلم من طلب
الاخرة ووجد الاخرة شبهة لانها ليست مطلوبة العارفين وحقيقة الورع توقي طاعة ربه من جملة
ما يحذر منه طلب غير الله لان ذلك يصدك عن وجود الطلب لله لان من طلب الله وجد الدنيا والاخرة
دون مطلبه ووجد الله مفردا في طلبه عن الدارين ولهذا لم يفيض مع الحرام مرضا عن طلبه ولم يقف
مع الشهوات اكتفا بها عن سيده وترك الدنيا بالعباد الكسبي ضوفا لان فيه تكلفا ومسقة
وبالوجود الحقيقي قوة لانه حل بلا تحمل وكلف بلا تكلف والوجود ليس بساكن الى حالات من
الحالات ولا بحركة تتشاعن ارادة فالسكون مع الوجود للوجود قوة للسالك والحركة معه
ضعف ولا وجود لعارف وحقيقة الوجود لا يوصف لعبارة لانه يغيب القلب عن مهوده وهو
بورخ بين الحكمة والتحقيق والموصوف من حقايقه بلسان العارفة والإشارة انما هو اشتراط
اي علاماته وموارثه الحاصلة من حقيقته عند العمود وهو الرجوع الى الاحساس وعلمه المستفاد
عند مبادي تجلله وذاتية الوجود اي حقيقة ما هيته لا ينطق بوصفه علم لانه وراء القصورات الذكورية

الحمد

... والبحر الاشارة الى الحق وفيها التلف والتهلكة، والوقوع في البحر حقيقة الوجد وهو غرق في الحياة . وقال بذل المجهود بغير حصة خسران . و قال من كان في جهده راعياً المراد فيه كان جهده على حسبه [حسبته] ومن لم يرع المراد فيه فقد خسر الدارين. وقال من لم يصبر على الطاعة بوجود المرارات لم يذق للطاعة حقايق الحلاوات . و قال الوقوف مع الشبهات يمسك سير القلب ويحبس الازدياد. وقال من تورع بالحقيقة وجد الدنيا حراماً و وجد الاخرة شبهة و وجد الحق مفرداً لم يمض مع الحرام و لم يقف مع الشبهات . و قال ترك الدنيا با لعلم ضعف و بالوجد قوة . وقال الوجد ليس بسكون و لا بحركة فالكسوف مع الوجود قوة و الحركة ضعف و حقيقة الوجد لا يوصف بعبارة و الموصوف من حقايقه اشراطه و موارثه و علمه [حكمه] و ذاتية الوجد لا ينطق بوصفه علم . (بقية كلمه ١٩٣ تا كلمه ٢٠٠)

كلمه دريا در عبارت مصنف كه فرمود: «هر كس وارد دريا شود خود را در معرض تلف و هلاكت قرار داده» اشاره به دريای معرفت حق است كه در موقع غلبه و جذبي راى سالك حاصل مى شود و چه بساهم موجب تلف نفوس و هلاكت و گمراهى آنان در او هام و تخیلات مى گردد، و نيز مراد مصنف از وقوع فى البحر حقيقت و جدی است كه ناشى از اصل وجود بوده و آن غرق شدن در حیات طیبه جاويد است كه ابدأ براى عبد وجودى متصور نمى گردد.

بذل كوشش و جدیت در طلب حق و حقیقت در غیر مورد مقتضى يعنى بدون توجه به جلب رضای حق، موجب خسران عارف است زیرا هر مقام مقتضى حال و مقالى است كه باید با آن مقام، مناسبت و مطابقت داشته باشد، استاد محقق بزرگ (رض) در این مورد گوید: «حقیقت محاسبه و معنی حسب آنست كه انسان عقل معیشی خود را میزان و ترازوى شرع قرار دهد و سنگینی و سبکی اعمال را با او بسنجد» .

كسیكه در كوشش و طلب خود جانب مراد را رعایت نماید، یعنی توجه به عبادت محض نداشته بلکه اطاعت او مر خدا را فقط برای جلب رضایت معبود باشد، جهد چنین سالكی با ارزش و قدر بوده و دارای اجر خواهد بود، چنانچه پیغمبر اکرم (ص) فرموده: «نتیجه اعمال همانا تابع نیت است و هر كس مطابق نیت خود نتیجه گیری و بهره برداری میکند» و بزرگان عرفا نیز گفته اند: «برای انسان در هر حال مددی از عالم علوی و غیب میرسد» و این مضمون، گویا متخذ از روایت شریفه پیغمبر خاتم (ص) است كه فرمود: «هر چه بشما میرسد نتیجه اعمال شما است» و هر كس كه رعایت مراد حق تعالی و مراد رسول خدا را نسبت به خودش نكند زیانكار هر دو جهان خواهد بود، و مراد حق تعالی نسبت به بنده آنست كه انسان بنده صرف و خالص خدا باشد و فانی در خدا گردد بطوریکه همه چیز او باشد و عبد چیزی نباشد، و مراد شارع و رسول خدا آنست كه انسان طوری عبادت خدا را كند بمثل اینکه خدا را می بیند، و بدیهی است كسیكه خدا را می بیند و او را حاضر و ناظر در همه جا میداند از خود اراده و اختیاری نداشته و به دیگر كس اصلاً توجهی ننموده و كسی را غیر خدا نمی بیند؛ و هر كه مراقب مقاصد خدا و رسول خدا نسبت بخود نگردد به سعادت ابدی نخواهد رسید زیرا دنیا مزرعه آخرت و جای عمل و كسب آخرت است، و آخرت هم نتیجه عمل و جزای اعمال دنیوی است پس هر كمالی كه در دنیا تحصیل عارف نشود در آخرت هم حاصل او نخواهد شد چنانچه خداوند متعال فرماید:

«هر که در دنیا کور باشد در آخرت هم کور خواهد بود و در گمراهی خواهد ماند، اسراء، ۱۷ : ۸۲»

کسی که صبر بر اطاعت خدا که دارای سختیها و تلخیهایست نکند (صبری که ناشی از اعتماد به صدق وعده‌های الهی است) شیرینی عبادت و بندگی را نخواهد چشید چون برای عبادت و بندگی خدا لذتی است که سالکان راه حق آن لذت را در قلوب خود می‌یابند و با ارواح خود حلاوت آنرا می‌چشند و این شیرین‌ها است که آنها را با نشاط میکند و آنان را از ارتکاب شبهات باز میدارد و بهنگام دوری از نزدیکان مونس آنها میگردد.

زیرا ارتکاب شبهات قلب سالک را از سیر به عوالم ملکوت باز میدارد و او را از نیل بمقامات عالی و حالات مختلفه محروم مینماید، پس برای سالک صادق و مرید حقیقی شایسته نیست که مرتکب شبهات و رخصت‌ها گردد، و چنین شخصی را خداوند دستگیری نموده چنانچه میفرماید: «آنها که در راه ما جدیت میکنند ما آنها را براه خود هدایت می‌کنیم، عنکبوت، ۶۹ : ۲۹» و پیغمبر اکرم (ص) در این مورد فرموده: «هر کس که از مشبهات خودداری کند دین خود را حفظ نموده است».

هر که ورع حقیقی یعنی پارسائی را شیوه خود قرار دهد دنیا را بر خود حرام می‌یابد (بدیهی است که دنیا برای طالبان آخرت حرام می‌باشد) و نیز آخرت را هم بر خود مشته و شبهه ناک می‌بیند چون آخرت هم مطلوب عارفان نیست، پس ورع حقیقی عبارت از خودداری کردن از هر چیزیست که ضرر و محذوری دارد و از جمله محذورات دوستی غیر خداست، زیرا غیر خدا هر چه که باشد انسان را از خدا دور میکند، هر کس طالب خدا باشد دنیا و آخرت را دون مقصد عالی خود پنداشته و بدانها توجه ندارد؛ و همچنین شخص پارسا حق تعالی را منحصر در طلب خود دانسته و او را ممتاز از دنیا و آخرت می‌پندارد، و لذا سالک متورع با حرام که دنیا باشد کاری ندارد و نیز از مشتهیات که آخرت باشد می‌پرهیزد و بدان اعتنائی نداشته و فقط به مولای خود که حضرت رب الارباب باشد می‌اندیشد.

ترك نمودن دنیا با کسب علم به مضرات آن دلیل بر ضعف سالک است چون چنین ترکی از روی مشقت و تکلف خواهد بود و اما پرهیز از دنیا بسبب وجد حقیقی و عشق واقعی به مولا، موجب قدرت روح و قوه قلب سالک می‌باشد، و ترك دنیا برای اینگونه اشخاص مستلزم تحمل و تکلف و مشقتی نخواهد بود.

وجد حالی است که مستلزم حرکت و سکون نیست، بلکه با هر دو سازگار می‌باشد، اما اگر توأم با سکون باشد دلیلی بر قوت قلب سالک است، و هرگاه با حرکت همراه باشد نشانه ضعف حال و بی‌وجودی عارف خواهد بود، و لکن حقیقت وجد را با هیچ لفظ و عبارتی نمیتوان تعریف و توصیف نمود زیرا قلب از درك حقیقت وجد و شهود آن عاجز است و تقریباً بر زحی است بین حکمت و حقیقت (حکمت از منازل و مقامات اهل سلوک است) و آنچه که از وجد به تعریف آید و در کشور ذهن می‌گنجد: یکی علامات و شرایط او است و دیگر آثار و لوازم آنست که به وقت صحو: (خروج سالک از حالت وجد و برگشت به حال عادی) معلوم میگردد، و سوم علمی است که بهنگام ظهور وجد و تجلی آن به قلب سالک، حاصل می‌شود و چنانچه گفته شد ذاتیات و حقایق وجد را با هیچ زبانی نمیتوان بیان نمود، چون از دایره الفاظ و تصور و تفکر و تعقل خارج است.

والمدارك العقلية والتوحيدي الواحد حركته الواحد للتواجد بعلم الوجود منع انقاع الحركة اذ لو استعدا
 الوجود على انقضاء القول المتعلق بالعبارة والصوت فتفسير المعنى من تلك الى سماع القلب بمراتب
 انقاع الاول المتعلق بالعبارة لا يقع الثاني المتعلق بالمعنى فيكون مع انقاع الاول يقع الثاني
 الواحد وهو اظهار حالة الوجود من غير وجود بالطبيعة وهو سماع الحق لان العبارة يسرها الاذن
 وكلام الحق يسرها القلب والسمع رسول للقلب غالب بالوجود والرسوم حاذب له حتى سال
 الاولات حاذب ما خفي من الاحوال في طوايا الاسرار لان الاسماع يحرك لما اكنه القلوب والاسرار
 لا يرى له اثر يشعل من الشطح لا ينشأ الا عن رعوته المبعث في لسان بعض العارفين حضرة سالما فلم
 يتحرك فقليل لهم لا يتحرك فقال وتري الببال تحسها جامدة وفي تمرد السحاب منع الله ويظهر
 دميات اسرار لم تنصود لقلبه الوجود بالمعنى ولا يظهر من ذاته غير علم لانه لو ظهر به انه لا فرق
 لانه نور والنور اشده احر اقام النار ومن اسره العلم الموقوف بالاحكام والتكليف انقل من الوجود
 الى عالم المتعلق بالمعرفة والكشف ومن اسره الحقيقة الثابتة انقل من اسرها سرها سرها طائفة
 ومن جملة ذلك الفنا في ما من النظر لها والوقوف معها ومن اسره الحق انقل اذا ما بعد الله شي واخره
 مطلب قال فقال وان الى ربك فنسبي ومن يظن الحق لم يحا وحده العلم لان الحق منوط بالعلم لا
 ينفك عنه والمراد بالحق هنا ما وجب على العبد من جانب الحق وما وجه الحق على نفسه ومن انطقت
 الحق بالحق كان جميعه علمه من وحد نشأ عن وحدان قام القلب اغناه عن النظر والخبر
 وحد انشاع كشف من حقيقة لا يتجمل وحقيقته من ظهرت في سائر القلوب فافتت غلس
 الرسوم ولكواكب الموارس قلت وحق وحد من حق لا هل الفضل والمن بالحق الذي وجب على العبد
 من جانب الحق الحق حقه هذا بالضرورة لان ما من الله شي الا بهما الحق منه وبه واليه حقيقة
 الحقيقة ويدل على بعدنا الخلق والحق الذي ما سواه باطل وعدم هو الحق قال عليه الصلاة
 والسلام اصدق كلمة قالها شاعر الاسلام الا كل شي ما ظلي الله باطل والباطل هو العدم الذي لا
 حقيقة له ولا قيمة له كبر من وقف معها لان الحق واذك كله وهو انك الحقيقة لم تزل تنادي
 السالك عند نرجها القلوب لا تنف الذي يطلبه امامك وحقه من العلم بغيره طلال الله
 حين اذ لا وصول الى حقيقته الا في العلومات وجهل المرسومات قال الاستاذ المحقق الكبير سيدي
 الحاج الدين بن عطاء الله قدس سره العزيز في بعض مناجاته الي انا الجاهل في علي فكيف لا اكون هولا
 في جهلي وحقيقة المدونة العجز عن المحرف لان العجز عن الادراك ادراك والحنينة المرتبة
 في لوح الادراك العمومية بالخبر لان من شهد التصوف ليس بصوفي ومن عبره ليس بصوفي
 ومن في عنده فهو الصوفي لان الصوفي المحقق من مجرد عن الرسم والصور ولا عنه خبر والرسم الذي
 رسمه الحسي سمى لا حقيقة لان الحقيقة تطرد طالها بالطلال الممتدة عن علمها لا عن غيرها حتى لا
 يتألم الامن اعلمه لها وهو طرد العلم عن باطله بالادب ومعرفة والرب كان في حرمان
 فاذا رجع بعد الانابة لم يجد ما بعد ان انشأه والانابة الخروج عن القيود الخيرية والحدود النظرية
 الى الشهود والوجود والوقوف على الباب بالنفوس المجبوبة عن روية الغيب بحجاب العين الموقوفة

و قال التواجد حركة الواجد بعلم الوجد يقع ايقاع الحركة على انقطاع القول فيوافق الايقاع فيكون من موافقة الايقاعين التواجد بالطيبة . و قال السماع رسول غالب والرسوم جاذب خفي سالب جاء عجز ماخفي ولا يرى له اثر ويظهر خفيات اسرار المقصود و لا يظهر من ذاته غير علم . وقال من اسره العلم انك بالعلم، و من اسره الحقيقة انك بشرايط الحقيقة، و من اسره الحق لا ينك . وقال من نطق بالحق لم يجاوز حد العلم و من انطقه الحق كان جميع نطقه علما من وجد، و وجداً من حقيقة، و حقيقة من حق ، و حق من حق، فالحق للحق حقيقة، والحقيقة وجد الحق والحق هو الحق. الحقيقة مكر. حقيقة العلم جهل. وقال حقيقة المعرفة العجز عن المعرفة. وقال الحقيقة رسم والرسم للرسم رسم. وقال من طرده الحق عن بابه لجهله لم يحرمه بعد انابته ... (از كلمه ۲۰۱ تا ميانه كلمه ۲۰۹)

مصنف (ره) پس از بحث وجد مبحث تواجدا بیان داشته و چنین گوید: تواجدا حرکت و سیر سالک در مراحل وجد است جهت بکمال رسانیدن آن بنحویکه از محیط الفاظ و عبارات بیرون باشد مانند حرکتی که با خود حرکت ایجاد می شود، و چنین حالتی از حیطه الفاظ و عبارات خارج است و فقط با سماع قلب درک میگردد و لکن در اثر سیر تکاملی، معانی با الفاظ توافقی یافته و همین موافقت و مطابقت در اصطلاح مصنف تواجدا نامیده می شود، ولی شارح (ره) تواجدا به: «اظهار و نمایانیدن وجد بدون داشتن وجد حقیقی» معنی نموده است، و چون تواجدا بنا بر تعریف مصنف از اشراقات خداوندی است با ضمیر باطن و قلب درک می گردد.

سماع رسولی است از جانب حق بسوی قلب سالک مستمع که او را به جانب خود میطلبد، و در اثر کثرت وجدی که از سماع در قلب عارف ایجاد می شود، جمیع تعلقات و عادات و رسوم ظاهری بشریت از او سلب میشود و آلات حسی را نیز از کار میاندازد، و ارادی است (از واردات قلب) که اسرار نهانی و مافی الضمیر عارف را به هیجان درمی آورد و مکنونات قلب سالک را از عرصه کمون به منصفه ظهور میرساند بدون اینکه موجب شطح و طامات گردد (۱) زیرا که شطحیات از کدورت نفس و طبع ناشی می شود، آورده اند: که یکی از عرفا روزی در مجلس سماعی حاضر شد، و بسبب سماع هیچگونه حرکات بدنی در او ظاهر نگشت، بدو گفتند چرا حرکتی نمی نمائی؟ او در جواب گفت، «وتری الجبال تحسبها جامدة... النحل، ۲۷: ۸۸» یعنی تو کوهها را می نگری و می پنداری که آنها ساکنند در صورتیکه آنها حرکت میکنند مانند حرکت ابرها و اینها بسبب صنع الهی و قدرت حق تعالی است که همه چیز را محکم و متقن آفرید؛ و همچنین سماع بواسطه وجدی که در قلب سالک ایجاد مینماید اسرار مخفی مقصود حقیقی و محبوب واقعی را ظاهر و هویدا می سازد، و این ظهور بنحو ظهور علمی است نه ظهور حقیقی، زیرا که اگر بطور حقیقی ظاهر شود سالک را محترق نموده و می سوزاند، و این احتراق بالاتر از احتراق به آتش است بجهت اینکه بسبب نور است و احتراق با نور بالاتر از احتراق با آتش است.

هر که را علم متعلق به احکام شرعی مقید و اسیر سازد و احکام و تکالیف شرعی را رعایت

کند قهراً به موجب چنین علمی که دارای کشف و معرفت است، از اوهام و خیالات ایمن می‌گردد، و لکن هر که را حقیقت و حقایق که از انظار غایب است اسیر نماید، او از اسارت علوم ظاهری مستخلص می‌شود بشرط اینکه واقعاً مقید به حقیقت شود و علامت این واقعیت یکی فناگشتن در حقیقت و اصلاً توجه نداشتن بدان است، و دیگر رفتار بر طبق آن نمودن است؛ ولی آنکس را که حق تعالی اسیر و بنده خود نماید دیگر برای او جدائی و انفکاک از حق وجود ندارد، زیرا بعد از حق و غیر حق چیزی وجود ندارد که اسیر آن گردد، چنانچه در آیه شریفه خداوند فرماید: «غایت و انتهای هر چیز بسوی پروردگار است یعنی بالاخره روزی بشر به خدای خود واصل خواهد شد، سورة النجم، ۵۳: ۴۲» .

هر کس که ناطق بحق باشد از حدود علوم ظاهری تجاوز نمی‌کند، زیرا حق همیشه با علم توأم است و از اوجدا نیست (و مراد از حق در اینجا چیزهائی است که از ناحیه حق به انسان واجب و لازم می‌شود، و نیز چیزهائیست که خود حق تعالی بر خودش لازم و واجب گردانیده است). ولی آنکس را که حق تعالی گویای به حق کند همه گفته‌های او علم است، علمی که حاصل از وجد است، و جدی که کاشف از حقیقت است (اگر آن وجد قائم بر قلب صاحب آن باشد او را از نظر کردن بر غیر و از خبر دادن اسرار نهانی بی‌نیاز می‌کند) و نیز حقیقت مذکور آنچنان حقی است که بر آسمان قلوب سالکین ظاهر می‌شود و تاریکی‌های رسومات ظاهری دل را فانی می‌سازد و ستارگان حواس ظاهری را خاموش مینماید، و این حقوق و تکالیف مر، اهل فضل و منت را از آن حقی است که حق تعالی به خود واجب کرده است، پس آنچه که از جانب حق به عبد می‌رسد و بر او واجب می‌شود حقایق حق هستند و این مطلب قابل تردید نیست زیرا هر آنچه از ناحیه حق به بنده می‌رسد قائم به حق و بازگشت باو مینماید، پس مسلم است که حقایق همه امور از او و بواسطه او و بسوی او جل و علا می‌باشد، و بنا بر این حقیقت حقه، یافتن حق است پس از فانی از جمیع مخلوقات، و آن حقی که ما سوای او باطل و عدم محض است او حق تعالی عز و سما می‌باشد چنانچه پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «بهترین و راست‌ترین گفته‌ها شعری است که شاعر اسلام حسان بن ثابت انصاری (۲) سروده است: «آگاه باش که غیر خدا هر چه هست باطل است» و مراد از کلمه باطل عدم محض است که اصلاً حقیقتی ندارد.

و هر حقیقتی که موجب توقف سالک شود و گمان کند که بالاتر از آن حقیقتی نیست، باعث فریب خوردن او خواهد گردید، زیرا بالاتر از هر حقیقت، حقیقت دیگری وجود دارد، و منادیان حقیقت همیشه سالک را ندان می‌کنند که مبدا متوقف شوی و خیال کنی که به حقیقت واصل گشته‌ای و بالاتر از آن حقیقتی نیست.

و اگر کسی گمان کند که علم به خداوند متعال دارد و خدا را از روی علم شناخته است ادعای او باطل و از روی نادانی است، زیرا کسی بحق تعالی عالم و واقف نمی‌شود مگر بعد از

فناگشتن، و مستغرق و مستهلك شدن وی در ذات حق تعالی؛ و این مرتبه برای همه کس مقدور نیست، استاد بزرگ و محقق تاج الدین بن عطاءالله قدس سره العزیز (۳) در این مورد در مناجات خود گوید: «الهی انا الجاهل فی علمی فكیف لاکون جهولاً فی جهلی» (۴) یعنی خدا یا من در عین دانائی نادان هستم و چگونه نادان باشم در چیزیکه به او جاهل هستم و به عبارت دیگر علم من جهل است پس چگونه جهل من جهل نخواهد بود.

حقیقت معرفت یا معرفت حقیقی عاجز بودن از درك ذات خداوندی است زیرا که بزرگان از اهل معرفت گفته‌اند: «عجز از درك معرفت كنه‌الهی عین معرفت است».

حقیقت ناقصه‌ای که به نحو صور مرتسمه در ذهن مصورگشته و منشأ خبرگر گردد، در اصطلاح اهل عرفان رسم نامیده میشود زیرا هرکسی که ادعای تصوف کند و با ظاهراً در کسوت صوفیان در آید صوفی نیست، بلکه صوفی حقیقی و با صفا (۵) کسی است که در اثر تخلق به اخلاق و آداب صوفیه فانی از خود گذشته و بی خبر از خویش شدن گردد، و نیز کسی است که مجرد از ظواهر و رسومات شده و خود را منسلخ از اوهام و خودنگری بنماید، و هرگاه انجام رسوم معنوی یعنی اقامه وظائف بندگی و اطاعت از خدا، برای رسوم حسی یعنی برای نیل به ثواب و متنعم بودن از نعمتهای بهشتی باشد آنهم رسم است و حقیقت نخواهد بود، زیرا حقیقت چیزی است که انسان را از خود بی خود نموده و از توجه به غیر خدا منع کند تا اینکه کسی جز آنهایی که اهل حقیقت هستند به گرد آن نگردند.

هر که را حق تعالی از درگاه خود براند و این راندن بسبب جهل سالک نسبت به آداب سلوک و مراتب آن باشد، او در حرمان و جدائی از حق است؛ ولی هرگاه توبه کرد و بازگشت بسوی خدا نمود، خداوند توبه او را پذیرفته و او را مورد رحمت قرار خواهد داد، انا به عبارت از خارج شدن از پای بندهای خبری و حدود نظری و رسیدن به مرتبه شهود و تحقق وجود است؛ و بازماندن کسانی از درگاه حق بسبب داشتن نفوسی که محجوب از رؤیت غیب به حجاب تعین هستند، و نیز داشتن نفوسی که مانع از سیر سالک به مقامات عالیه باشد، طرد و حجاب است.

(۱) معنی شطح و طامات در پاورقی صفحه ۸۵۲ گذشت؛

(۲) شرح حال مختصر حسان بن ثابت انصاری در پاورقی ص ۷۸۲ ذکر شده.

(۳) مختصر احوال تاج الدین بن عطاءالله در پاورقی اول ص ۷۵۵ نوشته شده.

(۴) این مناجات از تاج الدین ... نیست به پاورقی سوم ص ۷۵۵ رجوع شود.

(۵) بعضی از معانی تصوف در پاورقی ص ۶۹۸ ذکر گردید.

عن التفرود طرد و محاب ومن طرده عن بابه لعلمه الوقوف على النظر والخبر الثاني عن حدود العلم
والعبر حرمه الرجوع الي بابه لان الوقوف على الباب يلاجه الاقامع الخضوع والتسليم لانه مع ربه
في هذه الحالة والعالم مع نفسه لانه محبوب بقياس الغيوب على شواهد الحس لكن الشيخ رضي الله عنه
اخذ ينهك على هذا المقام بتيقنه حسن واستدراك لطيف فقال رضي الله عنه وكان وجود العلم
المنبئ عليه انما في وقته الحالي ثوابه في وقته الحالي فاخذ ينهك على الاحوال من غير تعطيل
لما هو اخص من هذا واعلي واتم بقوله ومن طرده من بابه له حرمه جميع ثوابه الكسبي المتعلق
بالجزا وكان له جنة الواجب التي لا تنال بكسب ولا عمل لان الهبة منح من الله تعالى ليست من طريق
الجزا ولا العمل لان الوقوف مع الكسب والعمل وطلب الجزا عليه بعد والخروج عن ذلك له عين الغيب
وليس له جزا غير النظر الي وجهه الكريم قال تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزي الا ابتغاء وجه ربه الاعلى
والسوف يرضى ومن طرده عن الاحوال ومجبه عن روية الاعمال وطلب الثواب كان في غاية الكمال ولم
يعبأ بشي من ذلك ولا بابا به اي ولا يروعه الي شي من ذلك لان اصحاب المقامين المذكورين انما لهم
جدة المكاسب والثواب وهو لا لهم جنة المواب كما تقدم ففهم مع الغنم من من الاكوان والاحور والنفات
كلها الاكوان والكون محاب والقلب الذي هو مطلوب من الانسان واقف بين امرين امر فضل وامر
وصل لان القلب له الاقبال وله الادبار ويتحول القلب بالاستعداد والطلب لما هو موجود السعادة
والكمال واما الوجود الغوايب والنقص من الامرين المنبئ عليهما انقا وكمال امر من هذين الامرين
دليل يدل على حقيقة فالعلم دليل الوصول لان العلم يستعبدك ويحكمك والودل عدم ادراك
الغايب الاسم الحاكم على حال الجدة الوقت من الاسامي الالهية والمجهول دليل الفصل لانه يبي ادراك
وتعجبك وليس المراد بالجهل هنا الا الجهل الذي هو ضد المعرفة لا الجهل في العلم بالمعرفة لان الجهل
في العلم بالمعرفة يدل على كمال المعرفة والفصل عن المفسر احواله التحقيق معرفتها موكل بالوصول لان من
وصل الي العلم بالله عرف نفسه وانفصل عنها وفزحها رايها العبدنا سرعان الله تعالى به من النظر
شاهد لحاله راو المقام فان زعم ان العلم المتعلق بالهداية بنفسه اي باوصافه المنسوبة اليه عار
على جهلا اد من لوازم النفس الجعل والظلم قال تعالى وحلما الانسان انه كان غلو ما جهولا وان ينظر
بالعلم الي الواجب لتنته الي الجمل الذي هو ضد المعرفة اراد على هذا الجمل عقله جهلا يتعقل به
في وقته عن الوصول وتلقى المدد ثم ان نظرا الي الفصل وهو الفتوت خاف ورهب لتحقيق الوعيد
او لقلب العلم قال بعض العارفين رضي الله عنه الفصل فتوت ما تزجده من محبوبك وهو عندنا تنزك
عنه بعد حال الاتحاد وان نظرا الي الوصول رجاوا غيب في الحقيقة فمن شهد الوصول بالعلم هذا
لانه يتصور به ويرى نفسه كما وقع لبعض الاشقياء راس الغواية ومن شهد الفصل بالعلم نجا لان العلم
في هذا الوطن يدل على حقيقة ذاته وهي الفقر والفاقة والعجز انه لم يكن شيئا وبذلك على وجود
احسان سيده وفضله وكرمه حين لم يكن شيئا وانه اوجده بفضله وكرمه وانه بعنايته ولطفه
وهذا له سبب النجاة من شهد الفصل بالحق قسط لا يدري فوت رجا به من محبوبه محبوبه والقنوط

... و من طرده عن بابہ لعلمہ حرمة الرجوع الی بابہ و کان جود العلم فی وقته ثوابه و من طرده من بابہ له حرمة جمیع ثوابه ولم یعبأ بایابه . وقال القلب واقف بین امرین امر فصل و امر وصل و یتحرك القلب من الامرین ، فالعلم دلیل الوصل ، والجهل دلیل الفصل ، والفصل موکل بالوصل ، والعبد ناظر شاهد راء فان نظر الی العلم بنفسه عاد علمه جهلاً ، وان نظر بالجهل الی الجهل ازداد علی الجهل عقله (غفلة) جهلاً ، ثم ان نظر الی الفصل خاف و رهب وان نظر الی الوصل رجا و رغب ، فمن شهد الوصل بالعلم هلك ، ومن شهد الفصل بالعلم نجا و من شهد الفصل بالحق قنط [و خاف] ... (بقیه کلمه ۲۰۹ تا و آخر کلمه ۲۱۰)

هر که را خداوند بواسطه علم او (علمی که از راه دیدن و شنیدن بدست میآید و ناشی از فکر قاصر است) از درگاه خود براند او را نیز از بازگشت بسوی خود محروم خواهد نمود ، زیرا و قوف بر درگاه حق مستلزم سلب جمیع علائق مادی و معنوی سالك از خویشتن می باشد و باید که رهرو طریق حق ، دارای خضوع تام و تمام بوده و تسلیم محض بوده باشد ، بدیهی است که چنین سالکی قهراً با خدا بوده و جدای از او نیست ، ولی آن کس که ادعای علم و فضل و دانشی در برابر خدا می کند و متکی به نفس است و برای قیاس عالم غیب به عالم محسوس از وصول بحق محجوب خواهد بود .

شیخ بزرگوار (باباطاهر) در اینجا تعبیر لطیفی نموده و میفرماید : پاداش علمی که شخص عالم آن را تحصیل کرده و می پندارد که خدا را با علم مکسب خویش شناخته و به واقع هم رسیده است ، ثواب و مقامی است که در آخرت باو داده می شود ، و این دلیلی است که خداوند عادل و کامل ، جزای هر گونه اعمال و رفتاری را خواهد داد ، و اعطای چنین جزائی خرد ، به سالکی که متکی به علم خود گشته بمصادق « حنات الابرار سیئات المقربین » است یعنی اعمال خوب نیکوکاران نسبت به مقربان درگاه حق تعالی ناپسند است و مقربان درگاه الهی باید اعمالی شایسته تر از افراد معمولی انجام دهند .

سپس مصنف (باباطاهر) به نکته دقیق تری که اخص و اتم و اعلی از مرتبه قبل است اشاره نموده و میفرماید (۱) : هر که را خداوند برای خود از درگاه خویش طرد کند او را از جمیع ثواب های مکسبه صوری که به عنوان پاداش به صاحب آن داده می شود محروم خواهد نمود ، و بهشت مواهب را بر آنان ارزانی میدارد ، و چنین بهشتی هرگز با کسب و عمل و عبادت و اطاعت صوری بدست نخواهد آمد ، زیرا هبه و بخشش خداوند متعال نعمتی است ، که از جانب او عزاسمه به سالکین لایق داده می شود و هیچگاه به عنوان جزا و عمل نیست ، چون اتکاء عبد بر اعمال و علوم مکسبه و انتظار پاداش بر آن موجب دوری عبد از پروردگار خواهد بود (چنانچه گفته اند : تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است) و برعکس عدم اتکاء بر اعمال و عبادات صوری عین قرب و نزدیکی به حق تعالی است و جزای چنین سالکی نظر کردن بروجه کریم و جمال احسن خداوند است چنانچه در قرآن فرماید : « و نیست مرا حدی را نزد خدای نعمتی که پاداش داده شود ، مگر طلب نظر بروجه و جمال پروردگاری که برتر از همه چیز است ، و زود است که بدان خوشنود و راضی گردد ، سورة اللیل ۹۲ : ۲۰-۲۲ » پس هر که را خداوند از توجه به احوال دور کند و او را از رؤیت اعمال و مطالبه ثواب منع ننماید آن شخص در غایت کمال خواهد بود و بهیچ يك از اعمال خود اعتناء و توجهی نخواهد داشت و هرگز هم به آنها رجوع نخواهد کرد ؛ و برای دسته اول و دوم بهشت اعمال و ثواب است ولی دسته سوم را خداوند بهشت مواهب نصیب خواهد نمود ، و این دسته از اکوان و لذا ید

جسمانی و ثواب اعمال و جزای کردار بر حذر هستند زیرا که همه‌ی اینها برای سالک الی الله حجاب و مانع است. باید دانست که قلب انسان دائماً در بین دو چیز یعنی فصل و وصل، و اقبال و ادبار در گردش است، گاه به حسب استعداد بسوی سعادت و کمال می‌گراید و گاه هم راه ضلالت و گمراهی را می‌پوید، و برای هر یک از این دو راه نشانه‌ای است که حقیقت آنرا آشکار می‌نماید: علم و دانش دلیل بر وصل است زیرا که علم، انسان را به هدایت و رستگاری میکشاند، و وصل نزد اهل تصوف عبارت از درک کردن آن اسمی از اسماء الهی است که حاکم به حال عبداست، و جهل دلیل بر فصل می‌باشد زیرا جهالت موجب اسائه ادب و محجوبیت از حق است، و مراد از جهل در این مقام جهل بمعنی ضد معرفت است نه آن جهلی که نسبت به معرفت حق باشد زیرا علم به عدم معرفت الهی خود، معرفت است چنانچه گذشت، و جدائی از نفس و مشتهیات آن ملازم با وصل است چون هر که علم بخدا پیدا کرد و اصل به حق گشته و در اینحال نفس اماره خود را شناخته و قهراً از آن دوری گزیده و فرار از آن هم مینماید، و بنده خدا همیشه ناظر به غایت آن چیزی است که حق تعالی آنرا برای او خواسته، و نیز شاهد بر حال خویش بوده، مقام خود را درک مینماید، پس هرگاه عبد علم به وصل را که موجب هدایت اوست منتسب به نفس خویش بداند یعنی آنرا از اوصاف خویش فرض کند علم او مبدل به جهل خواهد گردید زیرا که لازمه نفس پرستی ظلم و جهل است چنانچه خداوند متعال در قرآن فرماید: «... حمل امانت را انسان پذیرفت زیرا که او ظالم و جاهل است، احزاب ۳۳: ۲۷» و اگر عبد با جهل ذاتی خویش بر جهل به معرفت کنه الهی نظر کند این گونه جهل، جهل مرکب بوده و موجب مزید جهالت او و نیز نومیدی از دریافت مدد از مبدء المبادی خواهد بود، و هرگاه عبد توجه و نظر به فصل کند یعنی فوت مقامات خود را تصور کند دچار خوف و وحشت خواهد گردید، زیرا دوری از رحمت حق سبب ترس و تألم سالک خواهد بود، یکی از عرفا فصل را چنین تعریف کرده: «فصل عبارت از فوت شدن چیزی است که تو آنرا از محبوب خود انتظار داشته‌ای» و بعقد مافصل دوری بعد از نزدیکی و انفضال بعد از اتحاد است، ولی اگر عبد نظریه وصل کند امیدوار گشته و رغبت او به سلوک افزون می‌گردد پس کسیکه «وصل» را بادید علم محض مشاهده کند (و با پندار و ظن، خود را متحد و متصل به مبدء بداند) هلاک خواهد شد، زیرا چنین کسی تکیه بر علم خویش نموده و در واقع نفس پرستی می‌نماید چنانچه بعضی از اشقیاء و سران گمراهان چنین طغیان‌هایی را نموده‌اند و اما کسیکه «فصل» را با دید علمی مشاهده کند او نجات خواهد یافت زیرا علم در این مورد او را به حقیقت ذات‌وی که سراپا فقر و فلاکت و عجز است راهبری می‌نماید و نیز او را به احسان خداوند و کرم و فضل او دلالت میکند و می‌فهمد که فقط حق تعالی است که با فضل و کرم ذاتی خود، او را از نیستی محض لباس هستی و وجود پوشانیده و میداند که خدا همیشه با عنايات و لطف خویش سالک را دستگیری مینماید، و این اعتماد بر فضل و کرم الهی موجب نجات او خواهد بود، و هر کس که «فصل» یعنی جدائی خود را از طرف خداوند بداند او مأیوس و ناامید خواهد شد زیرا چنین کسی قطع امید خود را از حق تعالی بخلط، به اراده و خواست پروردگار (محبوب واقعی) دانسته و می‌پندارد که او چنین خواسته.

قنوط قطع امید کردن از خدا و نومیدی از رحمت اوست «پناه بر خدا از ناامیدی»

(۱) این کلمه در شرح قبل به صفحه ۷۲۰ و ۷۲۱ به نحوه دیگری ترجمه شده.

نظم الرجا والعايا ذالعه تعالى ومن شهد الوحد وهو ادراك ما يوجوه بالحق لا شيء ما ينسب اليه
 وجد ما يوجوه ورجاع عدم الفت وفتح بالحال الممتن عليه ولحرب بالوجد الحاصل منه اليه لا بالعلم
 ولا بالدليل ولا بالبرهان اذا العلم يدل عليه والمستدل عليه بالعلم لوجود بعده لانه تعالى من غاب
 حتى يستدل عليه او ليس هو حاضر لا يغيب ثريب غير بعيد والوحيد يدل له لتحقيق صاحب الوجد
 بالحق في حال الوجد والدليل عليه يجذب الى قربه من بعد وسط عليه المزار لان الحق ظاهر لا يغيب
 قريب ولكن لشدة قربه ضعف ابصار الادراكات عنه ولشدة ظهوره اختفى والدليل له بجذب اليه
 واين القريب من الدار من حصل قرب الدار في الدار ولم يحجب الدار وهذا من استدلال به عليه اذا القرب
 حال والحال مقرون بالنفس لانه بغير الاوصاف على العبد ومعه موجود لان من شرطه ان يزول وتعبه
 المثل الى ان يصف من اوصاف القسرا فترانه بها والعلم ثبات الحال لان العالم بنفسه كما تقدم والوجد
 فنا الحال لانه يقطع علوم الشواهد في صحة مكانة الحق اياك والحال وجد الواجد الاحوال الواجد
 على القلب من غير نقد واختلاب ورفع الحال موجوده وهو وجدان الحق في الوجدان مثل المتعاقب
 وهي جمع حقيقة يتقلبون في وقوات ثلاثة وهذا من باب الترتي في باب السلوك والتحصي فناره مع
 نفسه وتارة مع ربه الى ان يفتي المعية ويسقط منه بالكلية وهذه الاوقات الثلاثة وقت نفس لعلم
 وصاحب هذا الوقت مع الدليل والبرهان ووقت علم الحقيقة وهذا بربه لانه عارف ومقام المعرفه
 محل ارتقا بالكشف ووقت حقيقة الحق وصاحب هذا الوقت ليس معه بقية من نفسه ولا حركه من
 رسمه لان المحقق ليس الا الله والوقت الذي هو حاله في زمن الحاد حجاب الوقت الفرد الذي لا يتعلق بزمان
 واخوه الاول غير الوقت الثنائي وانما يجلبك عن شهود ذلك غير وجودك وحالك والوقت الفرد الالهي
 زيا دة الوقت الحالي ومن تغفل وقد اي حاله المنسوب اليه ووقته الممتن عليه فاته ووقته هذا لان
 الغفلة في عدم اليقظة وانباء النفس من سنة الغفلة عن ما يرد على القلب من الاحوال اما لو لم يعونه وقته
 لان المتعاقب والاحوال يرد على القلوب فان وجدت لها استعدادا فاليه لتلقيها ونقطة سكنت وان لم يجد
 ذلك ارتحلت من حيث نزلت فان وجد وقت اي حاله في غير وقته قبل تحقيقه بحاله كان دلال الوجد
 رجاء الغير لا الحقيقة المطلوبة من الوقت وان كان هذا الغير الذي وجد وقتا اي حاله ينسب له وقت
 الغير بعد فوت الوقت المطلوب مكر واستدراج قال تعالى سفسد رجهم من حيث لا يعلمون
 الغير وهي الكرامات والحالات وقت رويته العالاب وقت رقت لطلبه الحالات ومن استعمل التي
 قبل اوانه عوف بحرمانه فحذر الوقت الحقيقي غير الوقت وهو الوهم الذي من شرطه شهود الغير
 وصار الوقت حجة الوقت المتعلق بالعلم الالهي الذي من شرطه نفي الوهم وشهود الغير فصار الوقت
 الفرد ومن نظري وقته اي في حاله الى وقته بعين المحبة والميل فاته ووقته الحقيقي فالقطنه حفظ
 الوقت من شوايب الالتفات وبغير الحالات والكياسة معرفة الوقت ليلالشرح عن الوقت بجملة به
 فيذكره الوقت لان من وقف مع حاله من الحالات حجب به عن حاله هي انهم منها واعلي اذ الوقت طرف
 الجزاء هو الحكم الغالب الذي لا يستطيع دفعه بوجهه وهو نتيجة العمل الصالح الخالص من غاب عن نفسه
 الحيوانية في وقته عند تحقق النفس الانسانية بالزمن الفرد فوقه الذي يمنع من الاستهلاك في الحضرات

... و من شهد الوصل بالحق وجد ورجا وفرح و طرب . وقال العلم يدل عليه ،
والوجد يدل له، والدليل عليه يجذب الى قر به، والدليل له يجذب اليه. وقال القرب حال والحال
مقرون بالنفس ومعهم موجود، والعلم ثبات الحال والوجد فناه الحال فالحال وجد والوجد ورفع الحال
موجودة . وقال اهل الحقائق يتقلبون في اوقات ثلثة : وقت نفس لعلم ووقت علم لحقيقة
و وقت حقيقة لحق. وقال الوقت حجاب الوقت ، والوقت عين الوقت، والوقت زيادة الوقت.
وقال من غفل وقته في وقته فاته وقته، فان وجد وقته في غير وقته كان ذلك وجدا لغير، وان كان
الوقت غير آفوق لغير بعد فوت الوقت مكر، والغير وقت رد فيه وقت وقت، فجرد [تجرد] الوقت
غير الوقت وصار الوقت حجة الوقت فما عزا الوقت. وقال من نظرفي وقته الى وقته فانه وقته.
وقال الفطنة حفظ الوقت والكياسة معرفة الوقت . وقال الوقت ظرف الجزى . وقال من غاب
عن نفسه في وقته فوقته ... (بقية كلمه ٢١٠ تا ميانه كلمه ٢١٩)

هر کس «وصل» خود را که عبارت از ادراك محبوب و مطلوب است به حق مشاهده
کند يعنى آنرا به اراده حق بداند، آنچه را که ميخواهد مي يابد و هيچگاه اميد او از خداي
قطع نميشود و به حال و مقام موجود خویش خوشحال ميشود و همچنين به وجدی که حاصل
از حال دريافتي است طربناك می گردد و حصول اين حالات با دليل و برهان نمی ثابت شود
(حالی است يعنى و مقالی نیست) بلکه هر چه که با علم و استدلال ثابت شود دوری شیء را
میرساند ، و خدای متعال کی و کجا غایب بوده تا نیازی به استدلال وجود او باشد،
(کی بوده ای نهفته که پیدا کنیم تو را) بلکه او همیشه حاضر و ناظر و از همه چیز نزدیک تر به آدمی
است (١) و لكن وجد، سالک را به حق تعالی میرساند زیرا که صاحب وجد در چنین حالی
تعلق به حق دارد ؛ و به عبارت دیگر مصنف فرماید : اقامه برهان و دليل بر اثبات وجود
حق، سالک را به قرب الهی می کشاند و بعد از دوری وی، او را به خدا نزدیک می کند؛ زیرا حق همیشه
ظاهر و هرگز غایب و دور نبوده ، و لكن از شدت قرب و غلبه انوار ، دیده از دیدار او عاجز
است، و نیز بسبب شدت ظهورش مخفی از انظار می باشد (یا من هواختنی لفرط نوره)
اما راهنمایی حق و دستگیری او، مر سالک را موجب جذب و کشش سالک است به خود حق
تعالی و لكن نزدیکی با دليل کجا و فانی شدن در حق کجا ؟ و اين بمانند آنست : که
شخصی بدون واسطه و حجابی از قبیل دیوار و ... در کنار صاحب خانه نشسته ، و دیگری
داخل خانه نگشته ولی نزدیک به خانه است . و این ها که گفته شد متعلق به کسی است که در
غير مقام وجد و جذبه بوده و بخواهد محبوب خود را با استدلال و دليل بفهمد زیرا که
قرب به حق حال است، و حال هم همواره توأم با نفسانیات بوده و با نفس موجود می شود
و نیز از خصوصیات حال آنست که زایل می شود و حال دیگر جای او را میگیرد «کل حال يزول»
تا اینکه سالک راه حق ، از نفسانیت خود پاک و خالص گشته و به مرتبه مقام برسد ؛ و همچنين
علم سبب تحقق حال است و چنین عالمی مبهج به علم خود است چنانچه گذشت ، و اما وجد فانی
شدن از حال است و سالک را از علوم مکاشفه و مشاهده مستغنی میکند ؛ پس حال قرب ، عبارت
از بعض واردات قلبی است که شخص واجد در ایجاد و بچنگ آوردن آن مدخلیتی ندارد
لكن حصول آن متوقف بر شخص واجد است چون با نبودن واجد، اصلاً وجدی متحقق نمیشود،
ولكن رفع حالات مذکور (در قرب) مستلزم پیوستن واجد به اصل موجود است که در این
حال واجد از خودیت خود، فنا گشته و وجد وی او را به حق تعالی میرساند .

اهل حقایق (حقایق جمع حقیقت است) جهت طی مدارج کمال و ارتقاء به مراتب عالیہ سلوک دارای سه وقت (حال) هستند چون گاه مشغول به خود و با نفس خویش بوده، و گاه با پروردگار خود میباشند بنحویکه محبت بکلی منتفی گشته و فناء صرف حاصل میشود، و از این سه وقت: یکی آن است که هر نفسی از انقاس سالک اهل حق برای کسب علم تازه باشد، و صاحب این وقت کارش دلیل و برهان است؛ و دیگری وقتی است که سالک علم را به حقیقت تبدیل می کند یعنی به مقام معرفت میرسد، و صاحب این حال در جمیع احوال با خدای خود میباشد زیرا که بمقام معرفت و کشف نائل شده است؛ و سوم وقتی است که عارف حقیقت را به حق تبدیل مینماید و صاحب این حال از خود، خودیت و نام و نشانی ندارد زیرا که او بحق پیوسته است.

وقت حجاب وقت است، یعنی کسیکه خود را مقید به يك حال نماید، آن حال نسبت به حالات دیگری که فعلاً آنرا ندارد، حجاب است؛ و اگر عبد مقید به حال واحدی نشد و در صدد کسب حالات دیگری برآمد هر يك از حالات مکتسبه او، از لحاظ ارتقاء به درجات عالیہ بمانند حال قبل است زیرا که در واقع، اوقات، متعدد نیست و جملگی حالات یکی است، و این خود سالک است که نمیتواند حالات مختلفه را با هم داشته باشد؛ و اما حالی که از ناحیه الهی نصیب سالک می شود، آن حال اضافه بر حالی است که خود شخص آن را کسب کرده است.

هر کس از حال خود غافل گردد و رعایت آنرا ننماید آن حال از او زایل می شود، چون غفلت عبارت از بیدار نبودن سالک، و عدم توجه او به حالاتی است که به قلب او وارد میشود، و اما اینکه چرا آن حال از سالک فوت می گردد بجهت آن است که حقایق و حالات گاه به قلب مؤمن وارد می شوند پس اگر در آن قلوب قابلیت و استعدادی یافتند و آنجا مسکن گزیده و میمانند والا از همانجا که آمده برگشته و زایل از قلوب می گردند، و اگر مجدداً حالی به سالک دست داد، این حال باز یافته ثانوی، غیر آن حال اذ دست داده قبلی است، و وجد حاصل از آن هم مربوط به حال دوم است، و اگر صاحب حال پندارد که حال باز یافته دوم همان حال اول قبلی است، این پندار اشتباه بوده و به لحاظ اینکه شباهت به حال اول دارد موجب مکرو استدراج (۲) سالک میگردد، زیرا که او گمان میکند حال از دست رفته قبلی را دوباره باز یافته است، در صورتیکه چنین تصویری صحیح نیست، و خداوند می فرماید: «آنانکه آیتهای ما را تکذیب کردند ما آنان را فریب میدهم بنحوی که نمیفهمند و خیال میکنند که بواقع رسیده اند، اعراف، ۷: ۱۸۲»؟ و نیز زمان حالات بعدی مسلماً غیر زمان حالات از دست رفته قبلی است؛ (بدیهی است که هر کس چیزی را در غیر مورد خاص خود بکار ببرد موجب حرمان و محرومیت او خواهد بود) و بنابر آنچه که گفته شد: پیدایش هر حال پس از حال فوت شده، حالات پیشین را نیز مجرد از قیود زمان و مکان نموده، و فقط آنها را هنما و دلیلی بیش برای نیل به علوم الهی نیستند که شرایط آن نفی موهومات و نفی شهود غیر است، پس وقت (حال) چقدر عزیز و گرامی است. (بقیه در صفحه ۸۸۱)

(۱) یا من هو اقرب الی من حبل الورد،

(۲) معنی استدراج در صفحه ۷۲۰ گذشت

المطلق بالتجريد من كل وصف يوجب الحضرة^{٤٣} ومن نظري في ذاته اي في حاله في زمن الخلال من
 وقته الموصوف به الى نفسه اي نظري في حاله من حاله الى حاله فوقيه عليه لانه من حصل
 له رب الوقت حصل له كل شي ومن فاته لو قوفه مع نفسه ونظيره في حاله فاته كل شي والعلم موصوف
 بالكلام لانه لسان كثره وبيان والوجود موكل بالخرس لان الوجود لا يشاء الا عن معرفة والمعرفة
 لسان واحد لا كثرة قاد عليه الصلاة والسلام من عرف الله كل لسانه وقال بعض المحققين ومن الله عز
 وجل سمع شتى من العلماء ينتفع بطولهم ولا تنجب الاعراف واحد انتهى ومن علم عند المشائخ
 كفراي ستر وحجب لان المشاهد للتوحيد والاهل والذوول منافي حصول العلم ومعرفة المعلم
 فاذا علم استتر عنه انوار النجلى وحجب عن المشاهدة ومن وجد نفسه عند المعرفة اشترى
 لانه راي نفسه مع معرفته فمراي الانفسه ولا سبيل الى حصول المعرفة الا بخروجك عنك
 وعن المعرفة ومن عرف عند المراقبة الحد لان المعرفة تتعلق بالكشف والمراقبة تتعلق
 بالعلم والمعرفة ليست من معلومات العلم ومن هنا وقع الالتئام لان المعرفة طريقها الهداية
 ولهذا قيل العالم بنفسه والعارف بربه لا بالمراقبة ولا بالحال فمن وجد نفسه اي اوصافه
 في معرفته المتعاقبة بشهود الحروف عاد وجوده المنسوب اليه من علم ومعرفة في وقته هي
 في معرفته لان المعرفة ودية الحروف من غير وجود العارف ولا إيجاد والخروج من العلم الذي
 هو طريق المعرفة الى موطن الدليل والقياس جهل بالمعرفة لان العارف بين عالمين بين عالم بالادراك
 وبين عالم بالله لانه انتقل من الخبر الى موطن النظر بالله فهو ناظر اليه بما امر به من النظر اليه
 وليس معه بقية من البقايا باصلا والتمسك مع العلم باحكام المعرفة تنعكس الى العارف لان المعرفة
 الاستشراق على الكل بعينه فيكون عالماني جملة جاملا في علمه ولهذا قيل والمعرفة بالعلم الالهي
 النافي للشرك مطلقا توحيد لان من وحده به فما وحده فلا بد للعارف من العلم والمراد به التجريد
 اذا العلم بالمعرفة معرفة بمعرفة والمراد بالعلم هنا ما كان ضروريا مستغنيا في تعلقه عن نصب
 الادله وقيام المحجة وبذات المعروف كفر اي ستر عن الاسباب التي بها اكتسب المعرفة وانما تعلق
 الاسباب بالوجه الذي منه نسبت اليك المعرفة فمن تعرف اليها الحق بذاته انحقت المعارف والحروف
 والمعرفة وكلما يتعرف به وثبت بلاضافة كما تقدم في غيره اموضع اذا الدخول في الحقيقة المحقة
 بالحق بالخروج من الحقيقة بحيث لا يرى للوجود اولا حقيقة والخروج من الحقيقة السليبه
 بالدخول في الحقيقة الاضافية الى الحضرة الالهية وصاحب هذه الحضرة الالهية وصاحب هذه
 الحضرة السنية هو الذي خرج عن نفسه وهو بالكلية اذا الهوى وهو الميل زنا النفس
 المتعلقة بالاوصاف البشرية والنفس العلومة من هذه الاوصاف زنا والقلب تنجبه عن الغيب
 وتلقي المدد فالنفس انعقد بالهوى اي مجبها الهوى عن تلقي المدد وسلوك طريق الاخوة لان من
 طلب الاخوة بالهوى ضل قال عليه الصلاة والسلام ابغض اليه عبد يوم القيمة الهوى والغالب
 بالنفس تنجبه عن الحق لان ما تم حجاب اعظم من النفس للقلب فقطع زنا الهوى بالشوق المقلق
 او الخوف المزعج وقطع زنا النفس بالمحاسبة وخرق العوايد فاذا انقطع علايق النفس الحيوانية من

... له و من نظرفی وقته من وقته الی نفسه فوقته علیه . وقال العلم موکل بالکلام والوجد موکل بالخرس . وقال من علم عندالمشاهدة کفر ، ومن وجد عندالمعرفة اشرك ومن عرف عندالمراقبة الحد . وقال من وجد نفسه فی معرفته عاد وجوده فی وقته جهلا فی معرفته . وقال الخروج من العلم جهل والثبات مع العلم ضعف والمعرفة بالعلم توحید . وقال العلم بالمعرفة معرفة وبذات المعروف کفر . وقال الدخول فی الحقيقة بالخروج من الحقيقة والخروج من الحقيقة بالدخول فی الحقيقة . وقال الهوی زنا النفس والنفس زنا القلب ، فالنفس انعقد بالهوی والقلب انعقد بالنفس . (بقیه کلمه ۲۱۹ تا آخر کلمه ۲۲۶)

وبالعکس آن کس که بهنگام حال، متوجه خود و نفس خود باشد، چنین حالی به ضرر او تمام خواهد شد، زیرا هر کس که در هر حال اگر به صاحب وقت و حال، یعنی به خدا و ندست یافت همه چیز برای او حاصل گشته و به نفع او هم خواهد بود، اما کسی که مشغول به خود گشته و توجه به حالات خویش داشته باشد همه چیز او از دست خواهد رفت .

علم معمولاً توأم با کلام و بیان است زیرا که کلام (سخن گفتن از خدای) متعلق به اهل کثرت است و اما وجد توأم با گنگی و خودداری از سخن گفتن میباشد زیرا منشاء وجد معرفت است و معرفت هم مستلزم گرایش به وحدت و فرار از کثرت است چنانکه پیغمبر اکرم (ص) فرموده است . « آنکس که خدای را شناخت زبان اولال خواهد بود » و یکی از بزرگان عرفا گفته: « با هر کس از علماء که خواستی مصاحبت و معاشرت کن چون از علوم آنان بهره مند خواهی شد، و لکن از اهل معرفت و عرفان فقط با یک نفر از آنان آمیزش نما » و این گفته دال بر گرایش به وحدت و فرار از کثرت است .

هر کس که بهنگام مشاهده توجه به علم خود هم پیدا کند، این توجه سبب محجوبیت و مستوریت او خواهد بود زیرا که موحدین از همه چیز غیر از خدا بکلی ذاهل و غافلند و غفلت از هر شیء منافی با حصول علم به آن شیء و شناسائی آنست، پس هر گاه سالک توجه به علم خود کند تجلیات انوار الهی از او سلب شده و از مشاهده جمال محبوب محجوب خواهد ماند؛ و هر کس که در حال معرفت توجه به خود پیدا کند موجب شرك او خواهد بود زیرا که خود بینی با خدایینی سازگار نیست و معرفت حقیقی آنگاه پیدا می شود که سالک از خود و معرفت خویش دور گشته و خویشتن بینی را از خود سلب کند؛ و هر کس که در حال مراقبه به معرفت خویش هم توجه داشته باشد موجب الحاد و انکار او خواهد بود زیرا که معرفت، متعلق به کشف و توجه به باطن است، ولی مراقبه متعلق به علم میباشد، و چون معرفت از معلومات و مصادیق علم نیست لذا با مراقبه هم سازگار نیست و جمع بین آن دو موجب الحاد خواهد بود چرا که راه معرفت هدایت است نه علم و بهمین جهت است که گفته شده عالم با نفس خود مشغول بوده ولی عارف با خدای خود سروکار دارد، پس راه معرفت هدایت است نه مراقبه و نه حال .

(پس) هر کس که در مقام معرفت و شهود، توجه به خود پیدا کند علم و معرفت او مبطل و جهل خواهد شد زیرا که معرفت حقیقی توجه نمودن به معروف، و صرف نظر کردن از خود و اوصاف خود می باشد. خارج شدن عالم از علم خود یعنی کنار گذاشتن او را و تمسک به قیاس و دلیل که هیچیک مفید علم نیست موجب جهل در معرفت است (مراد از علم در اینجا حاضریات و بدیهیاتی است که جنبه طریقت برای معرفت واقعی دارند) چونکه عارف بین دو عالم است: یکی عالم به احکام الهی و دیگری عالم بحق تعالی و باید که از علم به ظواهر احکام الهی معرفت به پروردگار

پیدا کند و در این صورت است که عارف بهمه چیز دست یافته و هیچ چیز برای او مجهول نخواهد ماند؛ و همچنین اکتفا نمودن به علم به ظواهر احکام الهی بدون توجه به معرفت واقعی دلیل بر ضعف و بی بصیرتی عارف است، زیرا که معرفت مستلزم جمیع احکام بوده و اشراف بر همه چیز خواهد داشت و هرگاه برای عارف چنین معرفتی حصول یافت، او عالم بر همه مجهولات گشته ولی از علم بخود جاهل است، بدین معنی که نباید توجهی به علم خود داشته باشد؛ ولیکن آنگاه که عارف معرفت به علم با احکام الهی پیدا نمود یعنی معرفت او بحق تعالی توأم با علم گردید در اینجا است که توحید کامل برای او پیدا شده و نافی مطلق شرک خواهد بود زیرا که وحدانیت مطلقه حق، از معرفت توأم با علم حاصل میگردد، و مراد از علم در این مقام علمی است که عارف بتواند با آن، علم بخود و حق تعالی را از جمیع امور مادی تجزید کند. (زیرا) علمی که سبب شناخت صفات خداوندی و از توجه به اوصاف جلال و جمال معبود حاصل شود، این چنین علم به مثابه معرفتی است که عارف با آن به شناسائی حق تعالی میرسد، و نیز مراد از «علم» در اینجا علم ضروری و بدیهی است که محتاج به اقامه دلیل و برهان نباشد، و اما علم به کنه ذات معروف و غفلت از کثرات و عدم توجه به طاعات و عبادات کفر است، یعنی صرف نظر کردن و چشم پوشی از اسبابی است که به وسیله آن، کسب معرفت واقعی می شود، و بدیهی است که محتاج بودن به دلائل و اسباب معرفت گاهی است که خود معرفت امکان نداشته باشد ولی هرگاه حق تعالی خود را به شخص عارف معرفی نمود در چنین صورتی اسباب معرفت بکلی زائل گشته و دیگر نه عارفی و نه معروفي و نه معرفتی و نه چیزی بکسب معرفت است باقی خواهد ماند چنانچه قبلا هم در موارد مختلفی ذکر گردید. (زیرا) داخل شدن به حقیقت کامله الهیه (یعنی تحقق پیدا کردن به حقایق و وصول بحق) با خارج شدن از حقیقت ناقصه است بنحوی که عارف برای خود، خودیتی و انانیتی نپندارد، و خارج شدن از حقیقت سلبيه نفسانیه با داخل شدن (اکتساب) به حقایقی است که منتسب به حضرت اله باشد (۱) و کسی دارای او صاف الهیه و این مقام رفیع خواهد بود که بکلی از هوای نفس و خویشتن بینی رسته باشد. (زیرا) هوای نفس، یعنی توجه به مشتهیات نفسانی و اوصاف بشری، بمنزله زنا و کمر بندی است که سالک آنرا به کمر بسته باشد، و داشتن چنین نفسی زنا و قلب است که عارف را از مشاهدات عالم غیب محجوب و از توفیقات ربانی محروم میسازد، پس نفس بسبب هوای از سیر کمالی و قبول تأییدات ربانی و سلوک راه آخرت، باز میماند زیرا کسیکه آخرت را با هوای نفس طلب کند او گمراه خواهد بود چنانچه پیغمبر اکرم (ص) فرموده: «مبغوض ترین معبود بنده، در روز قیامت هوای او است» (۲)؛ و قلب هم بسبب چنین نفسی از رسیدن بحق باز میماند زیرا هیچ حجابی برای قلب بدتر و بزرگتر از نفس نیست؛ و بنا بر این قطع زنا و هوای با شوق حرکت را، و یا با خوف تکان دهنده (که از این تعبیر به مقام خشیت نموده اند) می باشد، و نیز طریقه پاره کردن زنا و نفس به محاسبه و مراقبه و ترك علائق و عوائد دنیوی است، پس وقتی که علائق نفس حیوانی از قلب عارف قطع گردید ...

(۱) در این کلمه مصنف، ایهام دوری است که با مراجعه به صفحه (۴۱۳) کتاب، ایهام مذکور برطرف خواهد شد.

(۲) مضمون آیه: افرایت من اتخذ الله هویه و اضله الله علی علم... (البجائه ۲۳: ۴۵) می باشد

القلب وحدث عنه نادر الشهوة وانتك من قيود العوايد التي سمعه وشهد حضرة ربه وصار حضرة الالهام
 لان الالهام وحى بقلبه خاطر الحق لكل قلب التي السمع وهو شهيد والرسوسة ضد الوحي وهو
 حدث بقلبه الشيطان في القلب الغافل من غير حرف له اذنة النفس على عوايدها وشهواتها
 وذلك مما يصف سلطان القلب وهو الايمان ويقوى سلطان الهوى والشيطان قال تعالى
 ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الاية الثمة الناشئة عن تلك الموانع التي لم تنق الوسوسة
 والشك والاهوام التي هي من صفات النفس المجنونة والالهام الناشئ عن الوحي الالهي لموانع فقط
 الحق لمواده تحبب منك وعن مرادك لتكون بمواده وذلك اعلى المقامات كما تقدم والعلم
 المتعلق بحضرة النفوس شقائق من الله تعالى على الصفا لان فيه تأليفاً للعالم البشري والوجود
 المتعلق بحضرة الالهام الذي هو القلب احراق لان فيه تقديساً من اوصاف الطبع وظلمة النفس والعلم
 للقاء والوجد للفقر ومحبة الذي لربه مفرجة بالعطية وصاحب هذا الوطن والعباد بالله تعالى
 يخاف عليه عند الملح ان يكون من بعد الله على حرف لان من بسطة العطا وقبضه المنع كان ذلك دليلاً
 على طفوليته في الطريق وحجابه عن الله تعالى لان محبته بالعطا غير طالعة ومحبة التقدير لربه خالصة
 للوحي لانه لم يشغله ظاهر متعة العطية ولا باطن منبتها فهو عبد للمعطي والمنعم لا عبد للعطية والنعمة
 فحقيقة الغنى في وجود العطية لان وصف القنا اسم محازي مكتسب ابتته وجود العطا وحقيقة
 التفرع من ابي عدم تلك النسبة لان الفقر اسم خفي موضوع للذات الالهية فمن لم تحبه العطا عن
 المعطي كان له الايمان لانه لم يتجاوز حده ولم يتعد طوره لان من ادبه القدرة الربانية اجرت عليه
 مقدوراته في السر والعلانية والقدرة لا يزاها غير الادمغة واعلمته وجسده الحرمة على استمرار
 النفس في شهواتها وعوايدها تحزن بحقايق الخدمة لانفسه وحقايق الخدمة الاتصاف باوصاف القرب
 وزهد في وجوده واحواله ونزكه بالكلية اذ الزهد حقيقة يتبعها ترك بل هو عين الترك لكل ما يشغل
 عن ما لا بد منه ولهذا استدرك هذا المعنى بقوله والزهد ترك يتبعه حقيقة لانه لما ترك ما لا
 يعبه حصل له ما يعبه ولا بد له منه وهي الحقيقة التي هي مطلوب الحق من الحق ومن استغل بما لا يعبه
 ضيع من احواله ما يعبه ولا بد له منه ولهذا قيل غاية الزهد التفتي عن كل ما يجوز هلاكه وليس للفرايد
 المزبونة عند تجليات الاسرار الالهية بماية يفتني العارف اليها الا برفع العناية الالهية عند شعور
 التفتن بالوجود واللاقه من القيود والحدود حتى من الاطلاق وغايط السكر في حال الوصول للبلد
 عزمك من بقية لوجودك كدرك لصحو لان الصحو الرجوع الى الاحساس والرجوع بعد الوصول
 على نوعين ان رجوع بالنور الذي دخل به فهو محفوظ صديق وان لم يرجع به فهو واحد وجلب اما سكران
 شامخ لغلبة الوجد والحال واما زندق والعباد بالله تعالى لوهم حصل له وتلبس لانه لم يتصل
 من بقايا به قبل الوصول لان من احبه من العباد للفرار انا احبه لاجل وعداءه على العمل والمزا
 والثواب ولذلك حجب عن حقيقة الوصال لان هذه الحقيقة تتحاشى ان يشهد معها حكم المعية
 فاما لك بالاكوان وهي الاجور ومن هنا حصل المحاب وحرر الوصال لان غاية الوصال بالاتصال
 فقد القدر وانتظام حكم القطعية ولهذا قال من احبه للرسال لم يرد بعده نوا لان ما يطلب

وقال الوسوسة لموافقة النفس واللممة لموافقة العلم و الالهام لموافقة الحق . وقال العلم اشفاق والوجد احراق . وقال محبة الغنى لربه ممزوجة بالعطية و محبة الفقير لربه خالصة للمعطي ، فحقيقة الغنى وجود العطية و حقيقة الفقر عدمها . وقال من ادبه القدرة و حبسه الحرمة تحرك بحقايق الخدمة . وقال الزهد حقيقة يتبعها ترك ، والزهد [والتزهد] (١) ترك يتبعه حقيقة. وقال ليس للفوائد نهاية الا برفع العناية. وقال غاط السكر من بقية كدرك بصحو . وقال من احبه للنوافل حجب [للتوال حجه] (٢) عن حقيقة الوصال و من احبه للوصال لم يرد بعده نوالا (از كلمه ٢٢٧ تا آخر كلمه ٢٣٤)

... و آتش شهوت او خاموش گشت و بکلی از قيود علائق مادی آزاد شد ، در این حال ، عوالم غیبی را مشاهده نموده و نیز الهاماتی از حضرت ربیبی دریافت خواهند نمود زیرا الهام نوعی از وحی است که صاحبان قلوب پاک آنرا از حق تعالی میگیرند . (٣) و سوسه شیطانی ضد وحی است و آن چیزیست که شیطان به قلب غافل القاء می کند بدون آنکه شخص غافل صدائی و یا حرفی را بشنود و لذا مصنف فرماید : و سوسه موافقت نفس است با علائق دنیوی و شهوات نفسانی ، و این وسوس موجب تضعیف ایمان که سلطان قلب است می گردد و بالعکس سلطان هوی و جنود شیطان را تقویت میکند چنانکه خداوند متعال خطاب به شیطان نموده و میفرماید : «توبرندگان مؤمن من مسلط نخواهی شد مگر بر گمراهانی که از تو پیروی کنند ، الحجر ١٥ : ٤٢ » و لمه (در مقابل و سوسه و آن خاطراتی است که از جانب ملائکه به قلب سالک القاء می گردد) موافق با علم است ، و سوسه و شك و اوهام را که از اوصاف نفوس محجوبه است از قلب عارف بیرون میکند ، و الهام که ناشی از وحی الهی است ، موافق با مراد حق است ، بنحوی که تورا از تو و هر چه که غیر حق و مقصود توست غافل کند تا آنکه تویی به دلخواه خود ساخته و بسوی خویش جلبت نماید ، و این بالاترین مقام اهل سلوك است.

علمی که از ناحیه حق تعالی به نفوس بشری افاضه می شود لطف و مهربانی خداوندگار است بر بندگان ضعیف خود، تا در عالم بشریت مأنوس باشند، و لکن وجدی که بسبب الهام بر قلب عارف وارد می شود سوزاننده اوصاف طبیعت سالک است تا او را از ظلمت نفس پاک کند ، (علم سبب بی نیازی ، و وجد موجب فقر و نیازمندی است ١)

محبت شخص غنی به خدای خالص نیست بلکه بسبب نعمتهائی است که حق تعالی بوی عطا کرده است ، و این گونه اشخاص بهنگام قطع نعمت آنان ، خدای نا کرده ممکن است از کسانی باشند که قرآن کریم در باره آنان فرموده : «بعض از مردم کسانی هستند که خدا رابه ظاهر می پرستند ، الحج ، ٢٢ : ١٢ » زیرا خوشحالی در حال نعمت و غمگینی در نبود آن، دلیل بر طفولیت سالک در راه سلوك حق میباشد و چنین محبتی غیر خالص ، موجب مستوریت

١- چنانچه زهد دوم در کلام مصنف بنا بر بعضی نسخ «تزهد» بوده باشد برای معنی آن به صفحه ٥٨٨ همین کتاب مراجعه شود .

(٢) نوافل جمع نافله و بمعنی عطایاهم آمد، است، لکن بقرینه آخر این کلمه و نیز ابتدای کلمه بعد «النوال» خوانده شود صحیح تر بنظر میرسد .
(٣) اشاره است به آیه ، ان في ذلك لمن كان له قلب او لم يسمع و هو شهيد، سوره ق ٣٧:٥٠

وحجاب از باری تعالی می‌گردد، لکن محبت اشخاص فقیر (نهی دست) به خدا خالص است چون نعمت‌های ظاهری خدا و یا آرزوی باطنی آنان بر عطایای الهی سبب محبت آنها به حق تعالی نگردیده تا در صورت فقدان آن متألم و یا متأثر گردند، بلکه او بنده خالص خدا است نه بنده عطایا و نعمتهای وی، و چون صفت غناء از اوصاف مختصه الهی است لذا اطلاق غنی بر آدمی مجازاً و بقرینه عطایائی است که از غنی مطلق و فیاض ابد باو میرسد، لکن اطلاق فقر بر فقیر حقیقی است از برای که آدمی ذاتاً محتاج و دائماً نیازمند فیض غنی علی الاطلاق می‌باشد، و کسیکه نعمتهای ظاهریه الهی او را از خود منعم و معطی حقیقی محجوب نکند او در امن و امان است و از حقیقت خود مقام و اندازه خویش خارج نخواهد شد.

(چون) کسی را که پروردگار عالم تربیت و تأدیب نماید و جمیع مقدرات خود را در ظاهر و باطن بر او آشکار کند (قدرت الهی چنانست که با هیچ چیز در نمی‌افتد مگر اینکه او را سرکوب و نابود میکند) و نیز حرمت الهی وی را از پیروی شهوات و لذات نفسانی منع فرماید، چنین عارفی تمام حرکات و سکنات او خدمت حقیقی یعنی عبودیت محض بوده و در جمیع احوال و حالات زهد حقیقی را که بمعنای ترك ماسوی الله است اختیار خواهد نمود. (زیرا) زهد مملکه است که نتیجه آن ترك هر آنچه‌یست که انسان را از خدای باز میدارد و شاید هم مطلق الترك باشد و لذا مصنف نیز استدرک نموده و میفرماید: زهد، مطلق ترك است که نتیجه و ثمره آن پیدایش حقیقت است زیرا که انسان هرگاه ترك امور بی فایده را نمود چیزهای با فایده که لازم و مفید است، برای او حاصل می‌شود و آن امر لازم همان حقیقتی است که مطلوب حق تعالی از بندگان خود می‌باشد، و اما کسیکه مشغول امور بی فایده شود حالات مفید و لازم خود را ضایع گردانیده و بهمین جهت هم بعضی‌ها گفته‌اند. «غایت زهد فانی شدن از هر چیزیست که باید آنها را نابود ساخت».

حقایقی که از تجلیات اسرار الهی عاید سالک می‌گردد برای آن نهایی متصور نیست تا عارف بدان دست یابد، مگر اینکه عنایت حق تعالی متوقف گردد، و این تجلیات موقعی است که سالک طریق سلوک از جمیع حدود و قیود حتی قید اطلاق و شهود هم خارج گشته و بهستی مطلق پیوندد.

خطایای سالک در حال سکر و وصول، بدان سبب است که در حال صحو (هشیاری قبل از سکر) ناپاکی‌های اخلاقی و مقداری از رذائل نفسانی در وی باقی مانده و نتوانسته است خود را تصفیه کامل بنماید، حالت صحو برگشتن از سکر و مستی به حالت احساس و استشعار است، و این رجوع بعد از وصول و نحو است: یکی رجوع بعد از نورانیت واقعی که صاحب آن در امن و امان و حفظ الهی است، و دیگری رجوعی است که بدون اخذ نورانیت تام باشد و این نحو رجوع هم بر دو قسم است: یکی سکرانی که در اثر غلبه و جدو حال شطحیانی (۱) از دهان او خارج می‌شود، و دیگر العیاذ بالله زندیقی (کافر، بی‌دین) است که در اثر عدم تصفیه باطن از کدورات نفسانی، دچار اشتباه شده و معبود خویش را باقوة و اهمه خود شناخته است (چنانچه در روایت هم وارد شده: من عبدالله بالتوهم فقد کفر). (بقیه در صفحه ۸۸۱)

(۱) معنی شطح در پاورقی صفحه ۸۵۲ گذشت.

النوال الامن راي له عملا ومن احبه له بالتي غيره ^م يرد بعد ويجابا اذ ليس بعد الله شي بدلا والنوال
 من العبد من الحق اذا كان العبد مع نفسه في موطن المحاب والوصول الذي هو موطا بالكشف
 وعدم المحاب مراد الحق من العبد لان مراد الحق من العبد موافقة الامر على الكشف والعيان حتى يكون
 ولا تكون تلك مادمات انت فانت مرید حتى اذا انفك عنك مرتب الواسلة والتحقق مراد اما
 توام الابد فناهم في المحبة فراحبه لحظه وهو الخيال زالت المحبة مع عده الحظ وهذا اليا
 بالله تعالى تخاف عليه ان يكون ممن يعبد الله على حرف ومن احبه لو ساد زادت المحبة عند
 وسال لان حقيقة الوصال الحاصل غيبوبة الواصل عن روية الوصال للزهد الوصال وهذه علته
 عدم زوال المحبة وزايد تعلق عند المحب الواصل والموجب لارضا المستشهد وهذه الاكوان الانويه
 والاموال الدنيه وكلما يدنو من القلب من هذه الاحوال كان سبب التذلل وارضا المحاب وجعل الله
 الدنيا الدنيه على اثبات البعد لتألق بها كتاب الله وسنة رسوله ^ص ما ابد عليه ولم في حقيقة
 القرب لمعرفة الله تعالى لمن كان له قلب سليم ينظر به ويعتبر قال الله تعالى قل انظروا ماذا في
 السموات والارض فتح لك باب الفهم في هذه الدار لتصل الكمال اذ كل سر لم يظهر فيها لم يظهر في الاخرى
 فاقسم وتحمل ان المراد بالقرب هنا ما يكون للنفس المحبوبة بشهواتها وطلب ما لو فاتها لان النفس
 من شأنها حب العاجل ولهذا باغت السعادة الوجلة بالعاطة ولهذا قال وجعل في خيرة على اشارة
 القرب كما ثبت ذلك نقلا وعقلا في حقيقة البعد وهذا من باب حفت الجنة بالمكاره وانما وانتم ان
 وتحمل ان مراده بقوله عن الاخرة في حقيقة لمن رضيه الله تعالى لان المحقق ليس من عذاب غير
 البعد وارضا المحاب وجعل الله الدنيا قنطرة لاخرة وموطا استعداد ودار بلا واختبار محتاج
 الى العبر والذي يبينك عليه مجانبية النفس وماتدعو الله لان من كان محبة نفسه القيسد
 لصدا الدنيه لم يدن من الله بهر في شئ لان العبد كمال الاسناد المحقق الكبير رضى الله عنه هو تحمل
 المشقة بانتظار الفرج وثقة بصدق الوعد ومن كان محبة نفسه النفيسة لغيره اي للجنة اولواه
 كان باقيا بصبر في هذه الدار لان الدنيا ميدان الاخرة اذ هي موطن الكسب والاستعداد والجنة
 محل المزايا والمزايا ميدان الحق يجمع فيها العباد لتجزي كل نفس بما كسبت من الاعمال واهل التجريد
 والكمال طوا الكونين وذهبوا الى الابن ثم قد رفعوا الهمة بشهود النعمة من عين الجنة ومن شهد
 السعة قبل النعمة كان عبد النعمة فاحب الله لثما له لفعله عنه والمجاهد بها من شهد لا يرقى
 النعمة صار عبد النعمة ولم يحبه النعمة عن النعمة واجب الله ما شاء اي اذاته الشريفة تنبيه اعلم
 ان سر الوهبة والمضاهاة الرحمانية داعمال ملك به كثير من العباد لان من فعل عن استعجال
 دوا هذا الداء العصال المنبه عليه في القرآن العظيم غير مأمرة ادبي وصف الربوبية وهو الكبريا
 والعظمة والحول والقوة والارادة وصار كله شركا خفيا اذ مخالفة الحق وهي سلب هذه الاوصاف
 منك في الحقيقة لا في المجاز ووحيد لان التوحيد غير العلم وما بين توحيدك الانحروجك
 عنك وفي الامر الذي من لوازم العبد امثاله والحمل به كقول من العبد لا مثال امرسك لا
 الاتصاف باوصافه واحواله لا شترال في الاسلوب والمضاهات في الاوصاف ما جعله اللطعن

وقال النوال حظ العبد من الحق والوصال مراد الحق من العبد ، فمن احبه لحظه زالت المحبة مع عدم الحظ ، ومن احبه لوصاله زادت المحبة عند وصاله . وقال جعل الله الدنيا على اشارة البعد في حقيقة القرب ، وجعل الاخرة على اشارة القرب في حقيقة البعد . وقال الدنيا قنطرة الاخرة . وقال من كان محبة نفسه لنفسه لم يكن من الصبر في شيء ومن كان محبة نفسه لغيره كان باقياً بصبره . وقال الدنيا ميدان الاخرة والاخرة ميدان الحق . وقال من شهد النعمة قبل المنعم احب الله النعمة قبل المنعم قبل النعمة احب الله للمعناه . وقال مخالفة الحق في الحقيقة توحيد وفي الامر كفر . (از كلمه ۲۳۵ تا آخر كلمه ۲۴۱)

نوال حظوظ نفسانی و بهره مندی عبد است از خدای خود ، و ایمن وقتی است که عباد اعمال و طاعات خود را برای حفظ نفسانی خویش انجام دهد ، و محبوب از درك حقایق باشد ، لكن وصال که منوط به كشف عارف وعدم محجوبیت اوست ، عبارت از مراد الهی است از بنده خود ، زیرا خواست خدای از بنده ، اطاعت و موافقت او است مرخداى را به طریق كشف و شهود ، تا آنجا که انانیت عبد بکلی از بین رفته و از خودیت خویش بی خود گشته و فانی در وجود حق گردد ، چون مادام که خودیتی باقی است اراده هم باقی است ، و اما وقتی که عبد فانی از خود شد ، واصل به حق گشته ، و به حقیقت می پیوندد ، و در محبت خدای تعالی نابود می شود ؛ پس هر کس پروردگار را برای حظ خویش یعنی بجهت عطایا و بخشش های او دوست بدارد ، بدیهی است که بهنگام فقدان نعمت ، محبت او هم زایل خواهد شد ، و العیاذ بالله ممکن است از کسانی باشد که آیه شریفه : «ومن الناس من یعبدا الله علی حرف ، الحج ، ۲۲ : ۱۲ ؛ یعنی بعض از مردم کسانی هستند که خدای را فقط به ظاهر می پرستند» در باره او صدق کند ؛ و برعکس چنانچه کسی خدای را برای وصال به خود حق تعالی بخواهد ، محبت او بهنگام وصال بیشتر خواهد گشت ، زیرا وصل حقیقی فانی شدن واصل است در محبوب ، بنحوی که از توجه به وصال خود هم غافل باشد ، و چنین فنای محض ، سبب عدم زوال محبت سالک به خدا ، بلکه افزونی آن نیز هست ؛ پس شکی نیست که در خواست نعمتهای دنیوی و داشتن حالات پست روحی موجب محجوبیت سالک و دوری او از حضرت حق خواهد بود ، و هر چه که قلب بیشتر متمایل بدانها گردد دوری او هم فزونی خواهد یافت .

خداوند متعال دنیای دنیه را موجب بعد از حق قرار داده چنانکه کتاب خدا و سنت پیغمبر اکرم (ص) بر آن دلالت دارد ، باینکه دنیایی تواند سبب قرب به حق و معرفت به او باشد ، البته برای کسانی که قلب سلیمی داشته و به دنیا به چشم عبرت مینگرند ، چنانچه خداوند فرماید : «بگو بمردم که به آسمانها و زمین ها نگاه کنند که در آنها چیست ، یونس ، ۱۰ : ۱۰۱» تا خدای را بشناسند ؛ و حق تعالی نیز راه فهم و درك را در این دنیا به روی انسان باز کرده تا تحصیل کمال کند ، و بدیهی است که اگر کسی در دنیا پی به اسرار الهی نبرد ، در آخرت هم همینطور خواهد بود چنانچه قبلاً هم گفته شد ؛ و محتمل است مراد از لفظ «قرب» در عبارت مصنف که فرمود : «فی حقيقة القرب» چنین باشد : یعنی دنیانسیبت به تنوسی که بسبب شهوات محجوب از حق گشته اند نزدیک تر است تا آخرت ، بدینجهت که نفس با دنیا انس و الفت بیشتری داشته و خواهان چیزهائی است که به ظاهر نزدیک به او هستند ، ولذا سعادت ابدی را به دنیای بظاهر نقد فروخته و با آن عوض کرده اند ؛ و اما آخرت باینکه انسان آنرا بسیار دور

می‌پندارد ، خیلی نزدیک است چنانکه نقلاً و عقلاً ثابت شده، و این دوری آخرت از باب : « حفت الجنة بالنار » می‌باشد یعنی بهشت پیچیده به سختی ها و عذاب جهنم پیچیده به شهوات و لذات دنیوی است » و محتمل است مراد مصنف از اینکه فرمود: آخرت اشارت قریبی است در حقیقت بعد ، این باشد: که آخرت برای کسیکه بجای خدادل بدان بسته، این دلبستگی واقعاً و حقیقتاً عامل بعد از خدا است ، و اما برای انسان عارف به حق رسیده همین آخرتی که انسان آخرت طلب دل به آن بسته عامل بعد و حجاب است، پس در حقیقت همان ثواب و جزای آخرت از نظر محقق عذاب است، عذابی که غیر محقق به او دچار بوده ولی توجهی بآن ندارد. خداوند متعال دنیا را بمنزلۀ پل و گذرگاهی برای آخرت قرار داده، و دنیا سبب شکوفا نمودن استعدادات عارف و مهیا شدن برای آخرت است ، و نیز جای بلا و امتحان میباشد، و بدین جهت هم احتیاج به صبر و شکیبائی دارد ، و آنچه که صابر را معاونت بر صبر مینماید همانا احتراز نمودن از نفس اماره بالسوء و شهوات و لذات دنیوی است .

(زیرا) کسیکه نفس نفیس خود را فدای نفس خبیث خویش نماید هرگز نمیتواند در مکاره و سختیها پردباری کند ، چنانچه استاد محقق بزرگ (رض) فرموده است : « صبر تحمل بر سختیها است برای رسیدن به مطلوب، و نیز اعتماد داشتن بر وعده های حق تعالی میباشد » و اما کسیکه نفس خود را برای غیر خود یعنی برای حق تعالی و یا بهشت او دوست بدارد ، قهراً او در این دنیا صبر را پیشه خود قرار خواهد داد .

(زیرا) که دنیا میدان یعنی محل کسب آخرت و بروز استعداد های نهفته است ولی آخرت میدان و محل کيفرا اعمال و پاداش میباشد ، و بدین جهت از آخرت تعبیر به میدان حق شده که خداوند متعال بندگان خود را در آنجا جمع نموده تا آنها را به کيفر اعمال و جزای کردارشان برساند، و لکن اهل تجرید و کمال از هر دو جهان گذشته و تا بدانجا رسیده اند که اصلاً نام و نشانی از خود ندارند، و نیز همت خویش را بسبب مشاهدات نعم حق تعالی از سرچشمۀ لطف ، آنچنان و الا نموده اند که هرگز به نعمتهای دنیوی توجهی نداشته و نخواهند داشت .

هر آنکس که نعمتهای الهی را قبل از وجود منعم مشاهده کند او بنده نعمت است و دوستی او هم به خدای بواسطه نعمتهای او است و لذا نعم دنیوی او را محبوب از مشاهده پروردگار نموده و او غافل از حق می‌باشد؛ و اما کسیکه توجه او به منعم، قبل از عطایای او بوده باشد ، نعمتهای الهی هیچگاه موجب حجاب وی از معرفت و مشاهده منعم نبوده ، و محبت چنین کسی به خدای ذاتی و برای خود خدای خواهد بود . شارح در اینجا اشاره به نکته و تنبیهی نموده و میفرماید : « بدان که پی بردن به اسرار الهی و تشبه به روحانیات درد مهلکی است که بسیاری از بندگان الهی را از پای در آورده ، و هر کس در معالجه آن بطوریکه در قرآن عظیم مکرر به آن اشاره شده غفلت و رزد گرفتار ادعای اوصافی بمانند : کبریا و عظمت و قوه و اراده می‌شود که اینها از اوصاف مختصه ربوبی بوده و ادعای آن موجب شرك خفی (۱) برای عبد خواهد بود »

(۱) ديب الشرك في امتي اخفي من ديب نملة السوداء على الصخرة السماء في ليلة الظلماء (المجلد ۵۳۴ صفحه ۵۳۴)

(زیرا) توحید حقیقی آنست که عبد حقیقتاً اوصاف مختصه الهی را از خود سلب کند و برای خویش اصلاً موضوعیتی قائل نباشد چون توحید حقیقی عینی است نه علمی؛ و اما مخالفت عبد مرحق تعالی را در امور که امثال و اطاعت آن بر عبد واجبت است کفر است، زیرا که از لوازم حتمی بندگی عبد امثال او امر الهی و متحلی شدن به عبادات و طاعات او است، و بنده واقعی باید که فرمان بردار او امر مولای خود باشد نه اینکه خود را متصف به اوصاف او بنماید، و اشتراك عبد در خصوصیات حق، و تشبه او به اوصاف خداوندی فقط برای وابستگی او است به خدا، نه اینکه عبد متخلق به صفات مزبور بوده و در سرشت او اوصاف مختصه ربوبی چون کبر یا نیت و ... نهفته باشد.

بقیه صفحه ۸۷۱ هر کس که بهنگام یافتن حال متوجه به خود حال بوده و میل و رغبتی به اصل حال داشته، و از دهنده حال غافل باشد مسلماً حال حقیقی او از دست خواهد رفت.

پس عارف هوشمند کسی است که حال باز یافته خود را بارعایت آداب و شرایط آن از آلودگیها حفظ کند، و اما عارف زیرک آنست که حال را از غیر حال باز شناسد تا مبادا در اثر جهل، ناامید و مأیوس گشته و از رسیدن به حالاتی که اتم و اعلی است بازماند. (زیرا) وقت (حال) بمنزله ظرف جزا میباشد و آن عبارت از حکم غالبی است که هیچگاه دفع آن نشاید، و چنین حکمی نتیجه عمل صالح و خالص است.

هر کس که بهنگام یافتن حال و تحقق نفس انسانی، نفس حیوانی خویش را فراموش کند و از مظاهر مادی آن غافل گردد، این چنین حال به نفع او خواهد بود، زیرا آن کس که با دشمن نفس همخانه باشد، نمیتواند خود را مجرد از مادیات ساخته و در عوالم ملکوتی مستغرق گردد ...

بقیه از صفحه ۸۷۷ (چون) هر که خدای را بواسطه عطا یا نعمتهای او دوست بدارد، این محبت همانا باعث افعال ایزدی، یعنی عطا یا و دهش های او است و بدین جهت هم از وصال حقیقی حق محروم خواهد شد، زیرا محبت ذاتی که منتج به وصال حقیقی حضرت باری است ذاتاً ممتنع است که چیز دیگر، حتی هستی مطلق با او همراه بوده باشد تا چه رسد به اجر و پاداش که از متعلقات عالم کون و فساد است، و همین امر هم سبب محجوبیت عبد و محرومیت او از وصال حقیقی حق که اتصال محض و فنای از جمیع ماسوی الله است خواهد بود؛ و در جهت عکس مصنف فرماید: «هر کس که خدای را برای وصال به او دوست بدارد چیزی از او نمیخواهد» و هرگز به عطایای وی هم توجهی نداشته و نخواهد داشت، زیرا کسی جزا می طلبد که عملی از او انجام یافته باشد، و فرض این است که سالک در چنین حال، اصلاً توجهی به عمل و پاداش آن نداشته و فقط طالب وصال به حق است و بس.

في الخلق ولهذا قال الأستاذ المحقق الكبير سيدي تاج الدين بن عطاء الله سره العزيز كن باوصاً
 ربوبيته متعلقاً بابوصاف عبوديتك متخلقاً بمنحك ان تدعي ما ليس لك من المخلوقين فكيف
 تدعي وصفهم وهو رب العالمين انتهى ثم اعلم ان محبة الله متعلقة بالبلوي ومحبة رسوله عليه
 الصلاة والسلام متعلقة بالفقر فمحبة الله ورسوله لا يفارقان الفقر والبلوي ومن اخذته البلوي
 عن حاله وهو محبته لله فان ضعفها في حاله وضعف الحال لعدم الصدق فيه ومن اراد ان يجاهد
 اي صدقه عند ورود البلوي فهو في حاله فانظر الى هذا المعيار الذي اعطاه لك هذا الاستاذ ولزم
 به احوالك في دعوان الصدق في هذا المقام فالعارف الذي جمع بين المقامات والحالات كلها مع الكنف
 الالهي والسر الرباني والخلق السماوي من اخذ الحمار من بلواد لقمه عن الله تعالى فيه اذا اخلطت نسيان
 الملاحظات اذ حقيقته تتدبر من محبة من محبة الشريك الخفي والشرك الخفي ان تشهد لك وجود الله
 اوجالة من الحالات ومن ظن انه يصل بالاجتهاد فالاجتهاد اذ لا يميل الى الوصول اليه الا به
 ومن ظن انه يصل بغير الاجتهاد فالنهي حجاب اذ من علاما الوصول الفاني للعل والاجتهاد للمزيد الاجتهاد
 يكون ممن في العمل عن روية العمل فالاجتهاد مع الفناء فيه علامة المحبة والوصول لان طريق اصل الله محبة
 العمل وفناء لا يبقا ومن كان لنفسه مجابياً مستملاً فهو قد فسد فام اي باوصافه ومحجوب بانفاله
 ومن كانت النفس له متفاداة مطبوعة فهو بغيره قائم لا يخرجه عن نفسه وصفه وصار قائماً بغيره لان
 من نفي بالحق عن هواه واختيار موارادته قام مقام فناء حقيقة الحق لمساومة العبودية وخرجه
 عن نفسه بالكلية محرراً الرضا بغير الحق الى العمل بما يقتضي المزيد من النعم ومن افناه الحق بقلبه
 وارادته حركة مراد الحق في جميع حركاته وسكناته لانه صار لا يكون بشاعته هو في ارادة فهو في حركة
 بموافقة الحق لموارده في جميع عيونه ووافاته فاذا تحرك فيه واذا آفسته اذ السماع من ثلاثة اوجه اولها
 سماع للطبع وهو الذي يتولد منه الحصر عند الرجوع الى الاحساس بواسطة ميله الى المألوفات وسماع للروح
 وهو الذي ينشأ عنه الوجد والحركة والاستقال وسماع للقلب كلام الحق ونشأ عن المشاهدة لان فيه
 حقيقة يقين من غير شك فسماع الطبع العنصري يحسن الى الدنيا وزهرتها والمعاني ان العواطف
 والسقاوة تلايم هذا الطبع وسماع الروح الروحاني يحسن الى الآخرة ونعيمها وحياتها لان الهداية والسقا
 تلايم الحقيقة الانسانية ايضا وانما يجيها عنه جهما عاجل فباعث السعادة الموجهة بالسقاوة الجملة
 فاذا اخلصت الروح من سواها الطبع حتم للآخر ونعيمها وسعت في تكميل حقيقته وسماع القلب
 الصافي من صدي الاعيار والمنقطعة منه علائق الاكوان يحسن الى تلف النفوس وموتها لان فيه
 حياتها وطلب الحقيقة لئلا لها بعد موت النفس وجود الحركة والنفس الحيوانية طيبة والروح
 الروحانية الزكية طيبة والمقلب السليم طيبة والنفس من الدوى لان فيه حياتها وطيبة
 الروح من العلم لان به حياتها وطيبة القلب من الحقيقة لان الحقيقة بغير الاوصاف وثبت
 الاسرار وما يكمل القلب وحدة حقيقة النفس لا تدرك العلم لان ما فيه كل شيء لا يعرفها على ما هي حقيقة
 الاخالقها وانما يعرف آثارها ووصفاتها ولهذا قيل قل لمن يفهم عنى ما اتول به قصر القول فدا
 شرح بطولك انت لا تعرف اياك ولا تدرك كيف انت ولا كيف الوصول ولا تعرف بالوجد لان في الوجد

قال من اخذته البلوى عن حاله كان ضعيفاً في حاله ومن ازدادت حاله عند ورود البلوى فهو قوى في حاله والعارف من اخذ الحال من بلواه . وقال الاخلاص نبيان الملاحظات . وقال من ظن انه يصل بالاجتهاد فالاجتهاد حجاب و من ظن انه يصل بغير الاجتهاد فالتمنى حجاب . وقال من كان لنفسه فهو بنفسه قائم ومن كانت النفس له فهو بغيره قائم . وقال من فنى بالحق اقام مقام فنائه حقيقة الحق فحرکه بمراد الحق ومن افناه الحق حرکه مراد الحق بموافقة الحق . وقال السماع من ثلثة اوجه سماع للطبع و سماع للروح و سماع للقلب ، فسماع الطبع يحن الى الدنيا و زهرتها والمعاصي ، و سماع الروح يحن الى الآخرة و نعيمها و حيوتها ، و سماع القلب يحن الى تلف النفوس و طلب الحقيقة . وقال للنفس طيبة و للروح طيبة و للقلب طيبة فطيبة النفس من الهوى و طيبة الروح من العلم و طيبة القلب من الحقيقة . وقال حقيقة النفس لا تدرك بالعلم ولا يعرف بالوجد ... (از کلمه ۲۴۲ تا اواسط ۲۴۹)

... و بهمين جهت هم استاد محقق بزرگ تاج الدين بن عطاء الله ميفرمايد: «به اوصاف مختصه ربوبى تشبث و تعلق بنما ، لكن به اوصاف عبوديت خود متصف و متخلق باش و بدان که خداوند تورا از اتصاف به صفاتي از مخلوقين که تو متصف بآنها نيستی قدغن و منعت نموده تا چه رسد به صفات خدائي که او پروردگار عالمان است» و سپس شارح ميفرمايد: «بدانکه محبت خدا توأم با گرفتاري و محبت رسول خدا (ص) ملازم با فقر و فلاکت است و هر کس که خدا و رسول را دوست بدارد فقر و بلا هرگز از او جدا نخواهد شد» (چنانچه در روايات وارد شده و به تجربه هم رسيده است)

هر کس بسبب گرفتاريهاي دنيوي دست از حال خود بدارد، او شخص ضعيف الحالي است و در ادعای محبت خود برخدا صادق نیست، و برعکس هر که بسبب فقر و گرفتاري محبت او برخدا زيادتر و ارادت و بندگی وی قوي تر گردد او دارای ايماني استوار و رويحي بس بزرگ است؛ و اين فرمايش مصنف معياري است که تو صدق ادعای محبت خود را نسبت به خدا با آن بسنجی، پس عارف حقيقي که جمع بين حالات و مقامات را بسبب کشف اسرار الهی و اخلاق آسمانی نموده کسی است که از گرفتاريهاي دنيوي خود کسب حال کند و يا ترايد حال بنمايد و درک کند که همی بلایا از ناحیه حق جل و علا مياشد .

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد ای عجب من عاشق این هر دوضد (زیرا) اخلاص در بندگی آنست که عبد جميع ملاحظات را فراموش کند چون اخلاص حقيقي منزّه نمودن محبت خداوند است از پلیدی شرک خفی، و شرک خفی آن است که تو در مقابل حق برای خود وجودی و يا حالي قائل شوی .

کسی که گمان برد بسبب کوشش و جدیت خویش بمقصد ميرسد ، همين اجتهاد حجاب او خواهد بوه چون راهی برای وصول بحق نیست مگر از طريق خود حق ، و اگر کسی خيال کند که بدون اجتهاد به مقصد خواهد رسيد ، اينگونه تصور که در واقع بصورت تمنی و آرزو است برای او حجاب است بجهت اينکه علامت وصول به حق فانی شدن در عمل و هيچ انگاشتن اجتهاد برای مزيد اجتهاد است تا بدانجا برسد که از رؤيت عمل خود فنا گشته و از اين عمل هم نیز فانی گردد ، پس کوشش و اجتهاد با فنای در عمل از علائم محبت و وصول بحق است چون شیوة سالکين الى الله محبت است و فنا ، نی عمل است و بقاء .

هر که نفس خود را دوست بدارد و تسليم بآن گردد ، او به اوصاف نفس قائم است يعنی بايد پيروی از نفس کند و همين متابعت از نفس سبب محجوبيت او از خدا خواهد بود ،

و برعکس کسیکه نفس خود را مطیع و منقاد خویش ساخته اوقائم به غیر یعنی قائم به پروردگار می باشد و همه ی کرده های او برای حق تعالی خواهد بود .

(زیرا) کسیکه اراده و اختیار و هوای خود را در راه حق نابود سازد ، حقیقت حق جای گزین آن خواهد گشت ، چون چنین کسی توجه تام بمقام عبودیت خود داشته و بکلی از پرستش نفس خارج شده است ، و در این حال خداوند او را موفق به انجام اعمالی میکند که موجب مزید نعمت و توفیقات او خواهد بود ، ولی هر که را حق تعالی به اراده و علم خود فانی در خویش سازد ، خود حق جل و علا او را در حرکات و سکنات یاری میکند ، و او دارای وجودی نیست تا هوی و اراده ای از خود داشته باشد بلکه وی در همه حال بروفق مراد حق و اراده او رفتار میکند ، پس اگر حرکت کند به اراده او است و اگر بشنود از طرف او خواهد بود .

(چونکه) سماع بر سه قسم است : اول سماع طبیعی و آن منشاء همت و توجه به مألوفات و مأنوسات محوسه است و در حقیقت سماعی است که طبیعت شنونده را تحریک به لذائذ و شهوات دنیوی میکند ، دوم سماع روحی است که موجب وجد شنونده و اشتیاق و توجه او به عوالم آخرت میگردد ، سوم سماع قلبی است که از شنیدن کلام حق بسبب مشاهده انوار قدسیه الهی حاصل میشود ؛ پس سماع طبع عنصری موجب توجه به دنیا و زینت های آن و معاصی الهی میشود چون طبیعت مزبور بیشتر موافق با ضلالت و شقاوت است ، و سماع روحانی سبب توجه بعالم آخرت و نعمتهای آن و زندگانی جاوید است زیرا که حقیقت انسانیت یعنی روح علوی گرایش به هدایت و سعادت دارد ، و این محبت دنیا است که باعث محجوبیت و محرومیت روح از آنها شده و سعادت ابدی را به شقاوت و لذائذ دنیوی می فروشد ، ولیکن هرگاه روح انتهاز فرصتی پیدا نمود و از آلودگیهای طبیعت خارج گردید باز به جانب عالم آخرت روی می آورد و در تکمیل حقیقت آن می کوشد ، و اما سماع قلبی که انسان را از زنگ کدورات مادیات تصفیه نموده و از علائق لذات و شهوات دنیوی منقطع می سازد ، انسان را به سوی ابدیت سوق میدهد و او را وادار به سرکوب نمودن نفس حیوانی و تحصیل عوالم روحانی مینماید زیرا که کشتن نفس حیوانی در این عالم موجب بقاء و حیات روحانی گشته و او را به حقیقت ابدی بعد از موت ظاهری میرساند .

برای هر یک از نفس حیوانی و روح روحانی و قلب سلیم لذت و خوش آیندی است که از آن تعبیر به «طیب» شده ، بنابراین لذت نفس در متابعت از هوی است زیرا که حیات نفس در پیروی از هوسها است ، و لذت روح در علم است چون علم سبب حیات روح میباشد و لذت قلب در حقیقت است برای آنکه حقیقت ، اوصاف نفسانی را نابود ساخته و موجب نیل به اسرار و کمالات قلبی میگردد .

حقیقت نفس با علم درک نمیشود زیرا حقیقت و ماهیت هر چیز را جز خالق آن کسی دیگر نمیتواند بفهمد ، و آنچه که از نفس شناخته میشود همانا اوصاف و خواص و آثار اوست و بدین جهت شاعر گفته :

به آن کسی که قول مرا میفهمد بگو: سخن کوتاه کن هر چند اینمطلب شرحی طولانی دارد
تو خودت را نمی شناسی و نمیدانی که چگونه هستی ، و چطور باید به حق واصل شوی
و همچنین نفس را با وجد هم نمیتوان شناخت زیرا مقام وجد بعد از فنا و نابودی

نفس است ...

٤٧
 فقول ان النفس لم يحرف منها لاجل ولا اسم وهذا المعروف ايضا لو لم يقع التعريف بشيء
 والا حاشا ان ثلاثة احاديث العلم لا يستعمل لان من عمل بما علم او ربه علم ما لم يعلم واحاديث
 الحقيقة لا يستعمل بالله تعالى عن كل ما سواه واحاديث من لا يرفضه والافتصال هو كقوله
 الاساذ المحقق الكبير رضي الله عنه جسد مادة الاوهام المعترضة الكايبه بالولادات الطبيعية من
 الحق وحقيقته والسر وسريته ولا عذبة ثلاث لان العالم الجامعة لخفايق الانسان ثلاثة وقد وقع
 التنبية عليها في غير هذا الكتاب وهي غذا النفس الحيوانية وهو الطعام وعد الروح وهو السماع
 لان فيه اكتساب سرور وروح لانه يشوقها الى موطئها وينسجها الى طلب حقيقتها ويذكرها عهدها غذا
 القلب وهو الذكر اذا كان مع المذكور لان من انقطع الحق بالحق كان ناطقا بلا سمع ينساع عن العقل
 ولان يقطع موافقا للعلم الحقني المستغنى عن تعلقه عن نصب الادلة وقيام المحبة بالواجب الكشف
 الالهية وقبول المدح من الخلق بالنفس شرك لانك ترى وصفها وحوالها الممازاة فيجبك عن يهود
 الاوصاف الحقيقة وقبول المدح بالحق من غير يهود للحق توحيد ومن بالحق خطه الذنوب
 او الاخرى وجده لحظه مجسما قريبا لان من طلب منه شيئا له وجب به ومن طلبه خسر الذي
 يعود عليه وحده محمد وكان له كل شيء ومن فاته فانه كل شيء وكان له الحزن الطويل اذ الحزن
 لم يحصل سرور في الحقيقة لما ورد ان الله يحبك كل قلب حزين وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
 متواصلا بالحزن دايما للتفكر وقال الاساذ المحقق الكبير رضي الله عنه الحزن هو المرقوم
 بالنفس لوجود اراده وقدر المراد وعدم القدرة على تحصيله وهذا مخرج عموم لعدم القطع بتحصيل
 المراد والحزن محمود من كل وجه ما لم يكن الحزن على نوات معصية لان من لم يصحبه في الله بانته
 اي في اصل طريقه لان الاصل في هذه الطريقة الدايمة وفي سره اما لانه لان الامانة لا يجد الا عنداين
 وفي دفعه صانده عن الغياري وقطع اسباب ومن لم يتحقق بهذه الاوصاف المذكورة لم يتحقق بالحق
 لان الفقر عزيز لا ياله الا الخواص القايون بالله على موافقة اراده وصدق الوعد مع الله
 وفضل الله المجاهدين اهل الطريق بعضهم على بعض فمنهم من اتقى الله على حسب استطاعه ومنهم
 من اتقى الله حق تقواه وحق المجاهدة المتبعة على حسب استطاعه والامكان وحق السعي
 للمباركة اعلاما وبالفقوي السالكين طريق الحق مع ترك الدعوى وخوف المعاصي
 لانه العارف في وقته ابن وقته والوقت حال يمنع الموصوف به من التلغ لما مضى والاستمرار في المستقبل
 فالعارف مراعى لانفاسه وخطراته خوف التسعوط والمفان لان المعاصي في عاجل وفهمه حاسر
 فالهم من المراتب لانفاسه الزكية وخواطرم الالهية والسماء والقدسه ما شغلهم عن
 خوف السوء ومحذوف الغفلة ووقته بان هذا والمقرب في الله عز وجل انواع فالنقيب اليه
 جبرل الانبياء فعلى انما الحين الراغب في الثواب ولا يجوز فذللم الدنيا لطلب العوض والقرب اليها
 بدل النفس فعلى المريد في طريق المحبة في بدا امره لان الروح ايسر في مجوده المريد في المقرب
 الى الله بالله فعلى العارفين ان العارف لا صفة له ولا نفع ولا حول ولا قوة الا بالله ومن ذكر الله
 بلسانه دون قلبه فرحى بذلك فذكره رضى يستلزم العقلة وعدم الحضور ومن ذكر الله بقلبه

... بل يعرف منها الاخلاق والاسم. وقال الاجابات ثلاث : اجابة العلم بالاستعمال و اجابة الحقيقة بالاستشغال و اجابة الحق بالانفصال. وقال الاغذية ثلاثة: غذاء النفس وهو الطعام و غذاء الروح وهو السماع و غذاء القلب وهو الذكر. وقال من انطقه الحق كان ناطقاً بالتميز و كان نطقه موافقاً للعلم . وقال قبول المدح بالنفس شرك و قبول المدح بالحق توحيد. و قال من طلب الحق لحظه وجده لحظه و من طلبه لوجه وجده بوجه. وقال الحزن سرور مزج هموم [بهوم] . و قال من لم يصحبه في اصابه ديانة و فسى فقره صيانة و في سره امانة لم يتحقق بالفقر. و قال خوف الخاتمة للمتمقين و خوف السبق للبالغين و خوف الوقت للعارفين. و قال للعارفين في عاجل وقتهم و حاضر حالهم من المراقبات و المشاهدات ما شغلهم عن خوف السبق و عن خوف الخاتمة . و قال التقرب الى الله ببذل الدنيا فعل الصالحين ، و التقرب الى الله ببذل النفس فعل المریدین ، و التقرب الى الله بالله فعل العارفين . و قال من ذكر الله فرضي بذلك فذكره رسمي و من ذكر الله ... (مابقی کلمه ۲۲۹ تا اواسط کلمه ۲۶۰)

... پس آنچه که از نفس شناخته می شود چنانچه گفته شد: همانا اوصاف و آثار او است که از آن تعبیر به شرح الاسم میگردد و این مقدار شناسائی هم مفید نیست .

اجابت ها بر سه قسم است. اجابت علم، اجابت حقیقت و اجابت حق؛ اجابت علم به استعمال آن است زیرا هر کس به علمی که دارد عمل کند خداوند علم چیزهائی را هم که نمیداند به او میدهد؛ اجابت حقیقت مشغول بودن به حق تعالی و نسیان از ما سوی الله است و اجابت حق: به انفصال از نفس است، و مراد از انفصال بنا بر گفته استاد محقق کبیر (رض) عبارت از : «قطع ماده تمام او هائی است که در عالم طبیعت بین حق و حقیقت و سر و سریرت (خصلت های درونی) حاصل میگردد .

غذاهای انسانی بر سه نوع است: (زیرا که عوالم کلی انسان بر سه گونه است چنانچه در جای خود در غیر این کتاب مفصلاً ذکر شده) اول غذای نفس حیوانی که طعام های این عالم است؛ دوم غذای روح و آن سماع و تغنی است که موجب کسب سرور و فرح قلب است و انسان را به عالم اصلی خود ترغیب و تشویق نموده و بر تحصیل حقیقت و به یادآوری از عوالم ملکوت و روحانیت سوق میدهد؛ سوم غذای قلب و آن ذکر است، و ذکر در صورتی صحیح است که توأم با مذکور بوده و صرف لقلقه زبان نباشد .

(زیرا) هر که را خداوند بر ذکر خود گویا کند او گوینده بدون تمیزی است که منشأ گفتار او عقل و یا شعور ظاهری نیست، بلکه ذکر او از ناحیه حق بوده و مطابق با علم حقیقی است و نیازی هم به اقامه دلیل و برهان ندارد چرا که او خود کاشف هر سری است .

پذیرفتن مدح دیگران و قبول آن برای خوش آیند نفس خویش شرك است، زیرا که لازمه آن توجه به اوصاف و احوال مجازی نفسانی است که آن نیز مستلزم محجوبیت اذشهود اوصاف حق خواهد بود، و لکن قبول آن به اعتبار اینکه از ناحیه حق است توحید می باشد . هر کس خدا را برای دنیا و یا آخرت خود بخواهد البته به مقصود خود میرسد و خدای متعال خواسته های او را با او میدهد و لکن از درك جمال حق محجوب خواهد ماند ، ولی آنکه خدا را برای خود بخواهد خداوند هم او را دوست خواهد داشت و در این صورت همه چیز هم به او خواهد داد، و در عکس این صورت همه چیز از دست او خواهد رفت - و نتیجه محبت عبد بر خدا حزن طویل خواهد بود -

(چون) حزن در حقیقت و باطن، سرور است چنانچه در روایت آمده که: «خداوند هر قلب محزونی را دوست میدارد» و باز در روایتی دیگر وارد شده که: «پیغمبر اکرم (ص) همیشه محزون و غمین و دائماً در فکر بودند» و استاد محقق بزرگ (رض) در تعریف حزن گوید: «حزن دردی است که عارض بر نفس میشود و منشأ آن درخواست چیزی است که موجود نبوده و قدرت بر تحصیل آن هم نیست» و بهمین جهت هم مصنف فرموده: «حزن سروری است که مزوج با غم و اندوه باشد» چون هیچگاه جمیع خواسته‌های شخص بطور قطع حاصل نمی‌شود؛ و حزن مدوح است در صورتی که برای فوت معصیت و یا عدم قدرت بر ارتکاب گناهی نباشد. (زیرا) سالکی که در طینت و ذات او دیانتی نیست و در باطن و سر او امانتی نبوده و در فقر اوصیاتی (حفظ اسرار از اغیار) موجود نباشد، فقر حقیقی برای او تحقق نمی‌یابد، چون فقر واقعی کیمیای گرانبهایی است که متصف به آن نمی‌شود مگر خواص از اولیاء خدا یعنی آنانکه او امر او را برپا میدارند و نسبت به حق تعالی صادق الوعد هستند، و خداوند مجاهدین راه حقیقت را بحسب شدت و ضعف در مجاهدت یکدیگر تفضیل داده است چون بعض از آنها به حد امکان و استطاعت خویش تقوی را پیشه ساخته و برخی دیگر آنرا به حد کمال رسانیده‌اند. خوف از سوء خاتمه متعلق به متقین است زیرا که آنها بقدر طاقت و استطاعت تقوی را پیشه ساخته‌اند؛ و نگرانی از عقب ماندن، مخصوص سالکین است که به اعلی مراتب تقوی رسیده و راه حق را پیموده‌اند و نیز ادعا و دعوی را از خود کنار گذارده‌اند، و خوف از دست دادن وقت، مختص به اهل معرفت است زیرا که عارف حقیقی ابن الوقت میباشد. چنانچه ملای روی گوید:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق—
و مقصود از «وقت» در کلام مصنف «حال» است، حالی که صاحب آن را از فوت احوال گذشته نگهداری میکند و او را برای حال‌های آینده آماده و مهیا میدارد، پس شخص عارف همیشه مواظب بر انقباس خود بوده و مراقب بر خطرات سقوط و مطرودیت از درگاه حق میباشد.
(زیرا که) عارفان حقیقی در احوال مختلف خود بجهت مراقبت در نفس و رعایت خاطرات غیبی الهی و مشاهدات عوالم قدسی، دارای ملکه‌ای هستند که آنان را از خوف سبق و خوف خاتمه بی‌نیاز میدارد چنانچه گذشت.

تقرب به پروردگار بر سه قسم است: ۱- تقرب به بذل مال دنیا که متعلق به صالحین است و اینان برای نیل به ثواب اخروی بخشش مال دنیا میکنند تا در آخرت به اجر و پاداش خود برسند ۲- تقرب به بذل نفس و جان که مخصوص به روندگان راه طریقت است زیرا که در پیش مریدان راه عشق و محبت، آسان‌ترین چیزها بذل جان و از خود گذشتگی است ۳- تقرب به خدا با خود خداوند، و این نوع تقرب مختص به عارفان و شیوۀ آنها است زیرا که عارف بالله از خود موجودیت و قوه و اراده‌ای ندارد تا بواسیلۀ بذل آنها تقرب بحق حاصل کند، بلکه همه چیز او از خدا است لذا باید توسط خود حق، به حق تعالی تقرب پیدا کند. هر که ذکر خدا را با زبان تنها وبدون توجه قلبی بنماید و راضی به آن هم باشد ذکر او رسمی است و مستلزم غفلت ذاکر و عدم حضور مذکور است ...

ولسانه يدرك ان شاعن حضور لمذكور حاضر بذكره حقي اذ الذكر وصف السرد فلا بد له من
 متجه تحال القرب وهي مشاهد المذكور فمن ذكره بقلبه متشاهداً له بقلبه عاد ذكره هذا
 مشاهداً اي حقيقة يقين من غير شك لقربه وفنايه عن نفسه فوصف القرب في ذكره الغيب
 للذكر عن صفاته لان الذكر على ثلاثة مراتب ذكر باللسان وفائدة الحضور وذكر القلب وفائدة
 القرب وذكر هو المذكور وصاحب هذه الحضرة هو الذي فني عن الذكر بالمذكور وصار ذكره مدحاً
 في مسامحة غايه المشاهده روية الصديق عن خير الصالح في صورة كونه هكذا قاله الاساذ
 الكبير فاذا احاطت المشاهده بسقط الذكر باللسان والقلب وصار الذكر من المذكور وفي معناه انتدوا
 ذكرتك لا في ذاتك غايه ولا انت ممن ذكره عين ذاته لانك ذكر الذاكرين وعينهم اذ المراد
 فان عن جميع صفاته فمن ذكره بالعلم اي بطريق العلم الكسبي المتعلق بالليل والقياس فذكره
 بغيره الي شهود المعنى للقائم بالمذكور ومن ذكره بالحدس الناشئ عن العجز بعد المعرفة بالعلم فذكره
 نشأت عن الفتح المبين لان الذكر بداية وتوسطا ونهايه فبدايته توجهه سادق بالعلم والاحتياط وتوسطه
 نور طارق القلب يستند به المذكور ونهايته حال خارق للاوهام والخيال مع وجود الذاكر ويبقى المذكور
 منزها مقدساً عن الاوهام وتحركات الطنون ويقال ان للذاكر اصلاً وفرعاً وشرطاً وبساطاً وخاصيته
 فاصله الصفا وفرعه الوفا وشرطه الحضور وبساطه العدل والصالح وخاصيته الفتح المبين وعند
 الفتح المبين يجمع الالهام وينبغي الاوهام لان من عرف الالهام من الوسوسة وقد تقدم تقريرها
 والحمد الواحد من الالهام وفيه قال سعيد بن المسيب هو عالم على القلب اي خلو في حديثه وسعد
 ابن ادم لثان لمه من الملك ومله من الشيطان فيحمل ان يكون الله في كلام الشيخ حاله الملك كما
 سبق فيكون الحاجس لما طرقت في كفا فسر به بعضهم ويحتمل ان يكون له الشيطان فيكون الحاجس
 ما فسرنا به فمن عرف ذلك من الحاجس ويعبرون به عن الحاضر الاول وهو الحاضر الرباني وهو
 لا يخلو ابداع له الفراسة فجعل معرفته ما تقدم سبب الصحة الفراسة وقال الاساذ المحقق الكبير
 عناء حقيقها صحة في القلب من الشبهات يحصل معها صدق الخواطر فيما يغريه غالباً انتهى لانه اذا
 صح القلب صدقت فيه خواطره والفراسة حطرات محطراته بالجلال وناره بالجمال الي ان يحصل
 له الاستشراق على الكمال فثبت ان السالك في الجلال يستعد وفي الجمال يستمد وفي الكمال يستبد
 والاشراق على الكمال ثابت بعينه والفراسة ابراز السر من الغيب الي الشهادة ما ذوات
 السر المودع في سويد القلب من خزائنه الوهم والخيال الي موطن الكشف والعيان والقلب له القلب
 في الاحوال ومعرفته تذيب القلب في الاسرار الربانية والاحوال الالهية مع صحة العجز عن
 تعريف كل ما لان كل مخلوق محله العجز عن ادراك نيل هذا الكثر لكن رعاية الحقيقة المؤبد
 ورعايتها سلب الاوصاف والاحوال وعامة العقدة عن هذا الموطن بالرياء ايضا ورعايتها
 الحقيقة المطلوبة من الحق بالنسب تخير لان الحقيقة الغائبة لا يدل عليها غير ما ولا تسمع اخارها
 الامتها والعلم صفة لان طريقها عدم طلب الدليل لان التي ماني به ماني ماني ايمانه وبالوجد
 الحاصل بها قوة في معرفتها والحق امانة لمعرفة والتخلي بحلها اذ لا يعرف الحق الا بالحق والعقل

... بتذکار المذکور فذکره حقیقی. وقال الذکر وصف البعد، فمن ذکره بمشاهدته عاذ ذکره مشاهدة، فوصف القرب فی ذکره وصار ذکره مدرجاً [مندرجاً] فی مشاهدته. وقال اذا جاء المشاهدة سقط الذکر. وقال مر ذکره بالعلم فذکره رسم، و من ذکره بالجهل فذکره حقيقة. وقال من عرف الالهام من الوسوسة واللمة من الهاجس صح له الفراسة: وقال الفراسة خطرات والاشراف ثابت. وقال الفراسة ابراز السر باخراج السر. وقال معرفة تقلب القلب مع صحة - العجز عن تعريف كلها. وقال رعاية الحقيقة للمريدين ورعاية الغفلة للمريدين [للمرادين]. وقال رعاية الحقيقة بالنفس تحير وبالعلم ضعف وبالوجد قوة وبالحق اصابة. وقال العقل... (ما بقی کلمه ۲۶۰ تا اوایل کلمه ۲۷۰)

... واما کسیکه خدا را با زبان و قلب ذکر نموده و ذکر خود را هم از ناحیه مذکور (حق تعالی) بداند ذکر او در اینحال ذکر حقیقی است.

(چون) ذکر اصولاً برای توصیف شیء دور بکار میرود لذا برای اینکه در اینجا قرب و نزدیکی را برساند باید از آن چنین تعبیر نمود: کسی که خدا را با قلب خود ذکر میکند مثل این است که خدای متعال را می بیند و همین فرض مشاهده پروردگار موجب قرب حق تعالی به ذاکر میشود و به ناچار ذکر او تبدیل به مشاهده گشته و یقیناً خدای را نزدیک به خود و خویش را فانی در حق تعالی می بیند، پس در حقیقت خدائی را ذکر میکند که نزدیک به او است (و اذا سئلتك عبادي عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع ... بقره، ۲: ۱۸۶) در صورتیکه همین خدای نزدیک، برای اشخاصی که او را به اوصاف والقب ذکر میکنند غایب و دور است زیرا که ذکر دارای سه مرتبه است: ۱- ذکر با زبان، و فایده آن حضور مذکور در قلب است ۲- ذکر با قلب، و فایده آن تقرب و نزدیکی به مذکور است ۳- ذکرى که آن ذکر، خود مذکور است که صاحب این مرتبه به خود مذکور پیوسته و ذکر او مندرج در مشاهده او است، و غایت این مشاهده رؤیت مذکور است بهمان نحوی که بوده و هست چنانچه استاد بزرگ (باباطاهر) فرموده:

و قتیکه مقام مشاهده فرا رسد دیگر ذکر با زبان و قلب از بین میرود و ذاکر عین مذکور میگردد - یعنی تمام توجه ذاکر به خدا میشود و اصلاً از خود، خودیتی نمی بیند چنانکه خود او گوید:

بهرجا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم -

و در این مضمون نیز شعری سروده شده:

به ذکر تو، می پردازم نه از آن جهت که تو غایب هستی

و نه از جهتی که ذکر تو عین ذات تو است

بلکه برای آنکه تو، ورد زبان همه و وجود همگی هستی

چون ذکر کننده تو از جمیع صفات خود فانی است

(پس) هر که خدای را از طریق علوم کسبی که با دلیل و برهان ثابت میشود، ذکر نماید، ذکر او رسمی بوده و حقیقی نیست و محتاج به تصور معنی «مذکور» است، و اما هر آن کس که او را ذکر کند بدانجهت که عجز و جهل به معرفت کامل او دارد، ذکر او حقیقی و ناشی از فتح مبین است، چون برای ذکر ابتدائی و وسطی و نهایتی است: ابتدای آن توجه واقعی به علم و اجتهاد است؛ و مرحله وسط ذکر، نوری است که بر قلب می تابد و به وسیله آن مذکور مشاهده میگردد؛ و اما نهایت آن، حالی است که پاره کننده اوهام و خیالات و نابود نماینده وجود خرد ذاکر است، و در این حال فقط وجود مذکور باقی میماند که منزّه از اوهام و تحکیمات ظنون است و گفته اند که: ذکر دارای اصل و فرع و شرط و بساط و

خاصیتی است: صفا اصل آن، وفا فرع آن، حضور شرط آن، بساط عمل صالح و خاصیت آن فتح کامل عالم غیب است، و در این حال (فتح مبین) الهام صحیح است و اوهام منتفی .

(زیرا) کسیکه الهام را از وسوسه و لَمَه را از هاجس بشناسد بمقام فراست رسیده است تعریف الهام و وسوسه گذشت (ص ۸۷۶) و اما لَمَه که مفرد المام است سعید بن مسیب در معنی آن گفته: «لَمَه آن چیزی است که به قلب خطور میکند» و در حدیث ابن مسعود آمده: «برای آدمیان دو نوع لَمَه است: یکی از ناحیه فرشته و دیگری از طرف شیطان رجیم، و محتمل است که مراد شیخ «باباطاهر» در اینجا لَمَه‌ای باشد که از ناحیه فرشته است و در این صورت مراد از «هاجس» خاطرات نفسانی است چنانچه بعضی هم گفته‌اند؛ و ممکن است که معنی دیگر آن: یعنی لَمَه شیطان منظور مصنف بوده و در این حال «هاجس» بدان معنی است که ما تفسیر نمودیم (?) پس کسیکه لَمَه را از هاجس بشناسد و فرق میان آنها را بفهمد و منظور از لَمَه هم خاطرات ربانی باشد این چنین شخص دارای فراست بوده و هیچگاه خطا نخواهد نمود، و نتیجه اینکه: مصنف شناسائی الهام را از وسوسه و لَمَه را از هاجس سبب صحت فراست قرار داده است؛ و استاد بزرگ (رض) فرموده: «حقیقت فراست، سلامت و صحتی است در قلب که صاحب آن را از امراض شبهات باز میدارد و بوسیله آن صدق خاطرات و واردات قلبی غالباً تشخیص داده میشود» و بنابراین هرگاه قلب صحیح و سالم باشد خاطرات آن هم مطابق با واقع است .

فراست خطراتی است که گاه از اوصاف جلال و گاهی از اوصاف کمال بر قلب آدمی ظاهر میشود تا اینکه اشراف به کمال پیدا کند زیرا شخص سالك در خطرات جلالی مستعد و مهیا میشود و در خطرات جمالی مدد اخذ میکند و در اوصاف کمالی برقرار میشود و اما وقتی که اشراف بر همه آنها حاصل کرد ثابت میماند .

فراست آشکار نمودن اسرار عالم غیب به عالم شهادت است یا خارج نمودن سری که در سوادای قلب بودیعه نهاده شده از خزانه وهم و خیال به مقام کشف و عیان. قلب انسان دائماً در گردش و سیر در حالات است :

شناختن کیفیت و نحوه گردش قلب در اسرار و احوال الهیه و تمیز دادن آنها با خود قلب است و نمیتوان آنها را تعریف نمود و زبان از توصیف آن عاجز است زیرا جمیع مخلوقات الهی از نازل به ادراک کنوز ربانی عاجز هستند .

(لکن) رعایت (حفظ) حقیقت مخصوص مریدان است، و آن عبارت از سلب اوصاف و احوال است ، و رعایت غفلت - یعنی غافل نبودن - در این موطن مخصوص مراد است (۱) رعایت (درك) حقیقت حقانیه با نفس موجب تحجیر است زیرا حقیقت غایب حق، خود دلیل خودش می باشد و اخبار آن را جز از طریق خود او نمیتوان فهمید، و نیز رعایت حقیقت به وسیله علم هم ضعف است ، زیرا راه علم طریق استدلال و اقامه دلیل است و راه حقایق را با دلیل و برهان نتوان پیمود، و اگر انسان آنچه را که در دست دارد رها نکند چیزی را که در باطن است درك نخواهد نمود، و رعایت حقیقت با وجد موجب قوت معرفت است، و اما رعایت حقیقت با خود حق، حقیقی و واقعی است و سبب اصابه به واقع و مزین گشتن به زینت های الهی است چون حق را با غیر حق نتوان شناخت .

۱- در نسخه های دیگر مرادین ضبط شده و صحیح تر بنظر میرسد .

الذنوب والتميز في المعرفة تكلف والنصوف ترك التكلف والتكلف للمعرفة اكتساب
 والاكتساب يدل على الجحاح وكل شيء لله ملك وانت محبوب ليس هو عين المطلوب ولهذا قال والمعرفة
 بالاكتمال حيرة للتعقل وجحاح على العرف ولا يعرف الله تعالى الا بالله وسيل بعضهم في شهيد
 العلوي الحق قل اذا بدا الشاهد وفي الشواهد وذهب الخواص واصحل الاحساس وحفظ القلب
 وجعين لان له وجهين وجهه الى نفسه ووجهه الى ربها فالقلب السليم مع ربه حافظ لما يريد عليه من الافا
 والالهم ومع نفسه محفوظ في احواله بالانابة والوفيق فالخافذ راع الحقيقة اذ ليس له ملجأ في غيره
 واحفظ راع الغفلة لئلا تنصده عن الحفظ والاستقامة وحفظ السر العلم غفلة عن السر لا بد ورا
 تصور الفكر البشري وبالحقيقة تكلفه المتكلف عاجز متخلف وبالحق نحو لانه موطن جمع والجمع
 ما اذهب التفرقة وقطع الاشراق غاب في شاهدة التوحيد من ما حصل العجز عن بلوغ درجة الكمال
 لان الكمال فرق لا شرك فيه وجمع لا شطح فيه لان الوقوف مع الجملات مجوزية محضه والتفرقات من التجليات
 الى العليات وجهه ومن اشار الى الله من الغفلة عن الادراكات والصورات نجما من الملكات ومن
 اشار اليه من الحقيقة ملك لان مقام الحقيقة لا يستدعي المشيئة ولا شهيد فيه حكمه المعية لان
 ذلك يستدعي الغفلة عن الحق في الحقيقة ومن عقل عن الله بعد النقطة والمشاورة ساعة تميله الى
 المألوفات وطلبه الشهوات وقد عصاه لان مراده تعالى ملك المرافقة في العبودية على الدوام لان شهود
 الحق في كل شيء مراد الله المستقيم ومن غفل عن نفسه اى عن سياستها وعبادتها وحفظها فقد
 فتلد الحق بالبعد والطرود وباب العرف اذ محبة النفس بالحقيقة موافقة الحق ومعنى محبة النفس
 بالحقيقة هو ترك التدبير وعدم الاختيار مع السكون تحت جري المقادير فمن اوقف نفسه في هذا
 المقام فقد اجابها الله بالله لكونها ملكه وموافقته لادته ولهذا قال وذلك ان الله تعالى يحب انبياءه
 فانتلهم فمن حب نفسه ابلاها بانظاره لحقيقة المواقفة فكان مخلقا باخلاق الله وهو اعلى
 المقامات لانه مراده ومن رآى لنفسه تنكلا او تواضعا لمسلم من الكبر لان ذلك لا يكون الا
 عن شهوة رقة وذلك عين الكبر ومن لا يرى لنفسه تنكلا فهو متواضع اذ حقيقة التواضع ان يكون
 العبد خاضعا خاشعا للغة الربوبية قايما باداب الجود به مع استقاط دعواه بالكلية والمرافقة علم
 اليقين وهو ما اعطاه الدليل وامشاهد عين اليقين وعين اليقين ما اعطاه المشاهدة من الكشف
 والعيان والمشاهدة علم كسفي من غير شك بلا اخبار لان الخبر لا يقع التصديق به الا عن تقليد
 الخبر وعلم المشاهدة لا يتوقف على خبر ولا نظر بل بالوجد وهو الحال الذي يقوم بالنفس بمعها من تأثير
 العقل فيها شهود القبح والحسن كما تقدم ثم الموجد الحقيقى مصادقة الغيب بالغيب اى مصادقة
 احوال المكنونات المتعلقة بالتجليات بالذوات المكنونة والوجود وحضور القلب عند كشف غطا
 الغم عن اللوارى الرباني الالهي والرحماني والتواجد حركة الواجد لان فيها استمداد الوجد
 بمشاهدة الوجود والواجد الموجد للواجد هو الذيل يتبع عليه في حاله طالع بطله
 لغير ربه ولا يقين من رسمه والسكر غفلة اهل الوصل عن المحاضرة لانه غيبة بوار وقوى والسكر
 الحقيقى بعد رفع الغشا العيشى وحقيقته انكسار الحسي عند ظهور شواهد العظمة اذ انها بالمتن

... آله التميز والتميز في العرفة تكلف ، والتكلف للمعرفة اكتساب ، والمعرفة بالاكساب حيرة ، ولا يعرف الله تعالى الى بالله . وقال حفظ القلب من وجهين حافظ و محفوظ فالحافظ راع للحقيقة والمحفوظ راع للغفلة . و قال حفظ السر بالعلم غفلة وبالحقيقة تكلف وبالحق عجز . و قال من اشار الى الله من الغفلة نجا ومن اشار اليه من الحقيقة هلك . وقال من غفل عن الله ساعة فقد عصاه ، من غفل عن نفسه فقد قتلته . وقال محبة النفس بالحقيقة موافقة الحق و ذلك ان الله تعالى احب اوليائه فابتلاهم ، فمن احب نفسه ابتلاها بالمكاره لحقيقة الموافقة . وقال من رأى نفسه متكلاما لم يسلم من الكبر . وقال (١) من لا يرى لنفسه متكلا فهو متواضع . وقال المراقبة علم اليقين والمشاهدة عين اليقين . و قال المشاهدة علم بالاخبار [لا بالاخبار] . وقال الوجد مصادقة الغيب بالغيب والوجود حضور القلب الوارد والتواجد حركة الوجد بمشاهدة الوجود . وقال الوجد الذي لم يبق عليه في وقته طالب . وقال المكر غفلة اهل الوصول وقال السكر بعد رفع العقل . وقال انتهاء العقل ... (بقيه كلمة ٢٧٠ تا اوائل كلمة ٢٨٤)

عقل آلت تمیز است و تمیز در معرفت سبب تکلف است ، و از شرایط تصوف نیز یکی ترك تکلف است ، و تکلف در معرفت ، اكتساب می باشد ، و اكتساب هم دلیل مجبویت شیء است ، و هر چه که با محبویت کسب گردد او مطلوب حقیقی نیست و لذا با باطاهر فرموده : معرفتی که از راه اکتساب حاصل شود موجب تحیر عقل و حجاب عارف از معروف خواهد بود ، و نتیجه اینکه خدای را باغیر خود خدا نتوان شناخت ؛ از بعض بزرگان پرسیدند : عارف چه وقت میتواند حق تعالی را مشاهده نماید؟ فرمود: هنگامی که خود شاهد، آشکار شود و شواهد فانی گردد و حواس از بین برود و احساسات مضمحل گردد، در چنین حالی است که میتوان پروردگار را مشاهده نمود .

حفظ نمودن قلب به دو نحو است: حافظ و محفوظ، چون قلب دارای وجهه نفسانی و وجهه ربانی است، و آن قلبی دائماً با خدا است که قلب سلیم بوده و حافظ چیزهائی باشد که از ناحیه حق به او القاء می شود، و اما قلبی که دارای وجهه نفسانی است با عنایت حق محفوظ است ، پس قلب حافظ وظیفه او رعایت حقیقت است چون نظری جز به حقیقت ندارد ، و اما قلب محفوظ رعایت غفلت را مینماید تا مبادا او را مانع از حفظ و استقامت گردد .

حفظ اسرار بوسیله علم ، سبب غفلت اسرار میباشد ، زیرا اسرار الهی بالاتر از آن است که به فکر بشر بگنجد تا بتواند آنرا با علم حفظ نماید ، و نیز حفظ اسرار بوسیله حقیقت یعنی با داشتن مقام حقیقت تکلف است و تکلف هم مستلزم عجز و تخلف است ؛ و همچنین حفظ اسرار بوسیله خود حق موجب عجز سالک است ، زیرا مقام حق ، وصل است ، و وصل هم مقام جمع است ، و مقام جمع عالم تفریق را از بین می برد و اشارات را قطع میکند و شخص واصل را مستغرق در عالم توحید مینماید ، و لذا سالک از رسیدن به مرحله کمال عاجز است زیرا طی مراتب کمالیه در عالم فرق است نه در مقام جمع ، و در این عالم است که باید تحصیل کمالات نمود و اکتفا نمودن به دلائل مجمل ناتوانی و بی احتیاطی محض است ، لکن استفاده از تجلیات انوار حق موجب رحمت است .

هر کس از روی غفلت از ادراکات ، اشاره به حق کند اونا جی است ، و اما آنکس که اشاره او به خدا از روی حقیقت باشد او هلاک خواهد گردید ، زیرا در مقام حقیقت دوئیتی وجود ندارد و معیتی مشاهده نمیگردد تا اشاره به آن صحیح باشد و چنین اشاره ای در واقع بمنزله غفلت سالک از حق است .

هر کس به قدر ساعتی از خدای غفلت کند ، و این بی خبری پس از بیداری وی و در

اثر میل به مألوفات و مشتهیات نفسانی باشد، هر آینه معصیت خدا را کرده است، زیرا خواست خداوند از بنده مراقبت دائمی او در عبودیت است، چون حق را منظور داشتن در هر چیز، صراط مستقیم خدا است که نباید از آن منحرف گردید؛ و هر که از نفس خود غافل شود یعنی از سیاست و رعایت و حفظ آن غفلت ورزد، حق تعالی صاحب چنین نفسی را از خود دور نموده و باب معرفت را بر او مسدود مینماید و مثل این است که او را کشته است.

(زیرا) دوست داشتن نفس را بطور حقیقت، عبارت از موافقت با حق است، و معنی محبت حقیقی نفس، ترك تدبیر و سلب اختیار و تسلیم شدن در مقابل مقدرات الهی است، و هر کس بطریق مذکور عمل نماید نفس خود را برای خدا و با خدا احیاء کرده است، و نفس چون ملك پروردگار است باید موافق با اراده حق تعالی باشد و لذا مصنف گوید: معنی جمله: «محبّة النفس بالحقیقة...» چنین است: همانطوریکه خداوند منان دوستان خاص خود را به انواع بلا یا مبتلا میکند، کسی هم که دوستدار نفس خویش است باید نفس خود را به انواع ناملازمات و ریاضات مبتلا کند تا موافقت حقیقی با حق حاصل گشته و عارف، متخلق به اخلاق حق گردد، و این بالاترین مقامات نفس و بهترین خواست خدا است. هر کس برای نفس خویش مقام و یا تواضعی را قائل شود از تکبر و غرور سالم نمی ماند زیرا برای نفس خود برتری و رفعتی پنداشته که عین تکبر است و بالعکس هر که برای نفس خود نقطه اتکائی به غیر از خدا معتقد نشود قهراً چنین شخصی متواضع خواهد بود، و حقیقت تواضع آن است که انسان خودش را چیزی نداند و در برابر عظمت خداوند خاضع شود و به آداب بندگی قیام کند و هیچگونه ادعائی هم از خود نداشته باشد. مراقبه عبارت از علم الیقین و مشاهده عین الیقین است (۲) چون مراقبه رعایت آن علمی است که با دلیل تحصیل میشود، و لکن مشاهده از طریق کشف و عیان حاصل میگردد و (بنابراین) مشاهده علمی است که از طریق کشف و شهود پیدا می شود و شك و تردیدی در آن راه نمی یابد و اخبار از آن هم صحیح نیست، زیرا تصدیق به اخبار غیر، مستلزم تقلید از مخبر است و حال اینکه علم حاصل از طریق مشاهده، متوقف به خبر و نظری نیست، بلکه باید آنرا از طریق وجد، درك و پیدانمود و چون وجد حالتی است نفسانی، عقل را که از شئون آن شهود حسن و قبح اشیاء است از تأثیر در آن باز میدارد. وجد حقیقی دریافت احوال ملکوتی است که از تجلیات انوار ملکوت حاصل میشود - یعنی درك نمودن حق با حق است - ؛ وجود عبارت از حضور قلبی است که پس از برطرف شدن پرده های ظلمت و عدم از جلو و ارادت ربانی و رحمانی، حاصل می شود؛ و تواجد عبارت از حرکت و سیر نمودن و اجداست در مراحل وجد، بسبب مشاهده وجود.

واجدی که صفت وجد در او استقرار یافته کسی است که در « حال » او جز طلب پروردگار چیز دیگری نیست و از آثار وجودی او هم چیزی باقی نمانده است. سکر ظاهری که به اهل جذبه دست میدهد سبب غفلت اهل وصل از حضور عندالمحبوب است چون شدت ورود يك حالت فوق العاده، موجب غیبت سالک از حق که مستلزم غفلت او است میگردد [سکر موجب غفلت اهل وصل از ما سوی الله است]. سکر حقیقی بعد از زایل شدن عقل ظاهری است و حقیقت آن مستخلص گشتن از حواس و حسیات است بهنگام مشاهده تجلی عظمت و جبر و تبت حق جل و علا.

۱- این کلمه باید متمم کلمه قبل باشد

۲- تعریف مراتب سه گانه یقین در پاورقی ص ۳۵۳ گذشت.

في مقام المعرفة الى التمجيد وانتمنا التمجيد الى السكر لان فيه رفع الفرق والسرور رفع الرسوم
الحسية ونفى الرسوم المتعلقة بالاحكام الطبيعية اختفاء العلوم بانوار التجليات المعية فالوجد
الم اصل السكر لان فيه غيب عن العلوم والشهود اذا السكر امان من المكر اذا صبحه الوجد
والسكر اذا لم يصبه الوجد ومازجه الحواس كان من المكر اذا سكره بنفسه بل وجوده حقيقة الغربة
الرجوع من الخلق الى الحق بلا طريق يكون للعقل فيه مجال لان بدايتها انصاف بالصفات المقارنة
لعالم الكثرة بلا طريق لا مشكل للعقل ولا المحس غير الاخلاص وهو التخلص حتى من رويدا اخلاص لان
الاخلاص نور يسكنه الله فاب من سامن هذا الاختصاص لا طمع عليه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسد
من انصف به فهو الفقير الخالص المحرور عن الحس والاحاسار ومن صاب ان تقر باقائه الحدود والظهار
عالم الحكمة لا ايمانه في ربه على ما يجب كنهه من الاسرار لان من اعزوه الله بشي من الاشياء
كلها فاذا لم يفسد اما الطمع واما لعدم تربية وقلة ادب سلب منه ذلك العز لان المؤمن لا يذل
نفسه ومن اذل نفسه اجل هواه سلب منه العز وايدل مكانة الذل والصغار لانه عسى الله تعالى
بتركه اعطا هذا القام محقة والمعصية سبب لزول النعم وكنان المعاني عن غير اهلها للعارفين لان من
وضع الحكمة في غير اهلها كتب من الحاشين لان حكمة العارفين في احتمال كتمان اسرار المولى ولا ينبغي
ان يوضع هذا الاسرار الا عند اهلها ومن منع الحكمة اهلها كتب من البخل لان حقيقة الحكمة محل
كل شي على الوجه الذي فيه هو ودفع الشيء في محله معه الحكيم ورد الحكم الي اهل علامة الحكيم وحقيقة
العلم الاستعمال بما علمه لان من ادعى العلم ثم لم يقل نومة بالليل وحرمه بالتهار ولم يزد دخوفه من الملك
البحار فهو كذاب كقال النبي صلى الله عليه وسلم من ازداد علما لم يزد دغلا لم يزد دغلا من ارا ابعدا ومقتضا
وحقيقة الحكمة العناية لمراد الله تعالى وحقيقة المعرفة حفظ المارسة لان العارف معكف بسره
في حصرة الحق لا يبرح والعلم دليل المعرفة اي طريقها والمراد العلم بالمدارية اعلم ان اديان لان
هذا العلم يدل عليها لانه مستعين في تعلقه عن نصب الادلة وقيام الحجة واذا جاء المعرفة الفتنه
سقط رويدا العلم بالحكمة لان المعرفة بالتعريف متوقفة على المطابقة والمعرفة بالهداية لا ينقصر الى
كأنتم ولذا اذا جات نفقت رويدا العلم بلقي بحر كات العلم بالمعرفة لم يحصله ان الروية يفتق والحكم
ماق ان من اراد الحق الحق فارق الخلق بقلبه وطبعه واحواله نفسه من جملة الخلق فيصير غريبا
عن الوطن والاهل في طلب المقصود ومن سقط من قلبه هبة الخلق اتقى عليه الحق اذ رهبة المخلوقين
ينهب بهيمة الله من القلب ومن ذهب من قلبه الهبة والحال من فيه خير كان قلده الاساذ او القاسم
النشيري رحمه الله عن ابن عطار رحمه الله انه قال العلم الاكبر الهبة والحافاد اذهبت الهبة والحال
يق في خبر انتهى فحينئذ تنقضي القلوب بصدي الاعيار ويجب عنها الاثار وجلالة القلب الذكر
لاروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان القلوب لنضرا كالبصا الحديد قبل فما جلادها قال دكواسه وتلاوة
القران وجلاد الروح الجوع لان الروح جوهر نوراني لطيف والجسم كنف وغذاه يقوى شهوته
النيرانه فاذا قل الغدا ضعف الشهوة النيرانية ورق القلب وزالت تلك الظلم فاجتات مرارة الروح
لسرها ودفع الروح الالهية واشترت الانوار من حضرة العيان ووفيت كل نفس بما كسبت من الاحوال

عبد السلام والسلم

... الى التحير وانتهاء التحير الى السكر. وقال السكر رفع الرسوم ونفى المرسوم و اخفاء المعلوم . وقال الوجد علم اهل السكر. وقال السكر امان من المكر. وقال السكر من المكر. وقال حقیقه الغربة الرجوع الى الحق بالطريق ولا تشكّل. وقال من صان الفقر صار امين الله في ارضه . وقال من اعزّه الله بشيء اذال نفسه سلب منه ذلك العز وابدل مكانه الذل والصغار [الصغار] . وقال من وضع الحكمة في غير اهلها كتب من الخائنين ، ومن منع الحكمة اهلها كتب من البخلاء. وقال حقیقه العلم الاستعمال ، و حقیقه الحكمة الرعاية ، و حقیقه المعرفة حفظ الحرمة . و قال العلم دليل المعرفة . يدل عليها و اذا جاء المعرفة سقط رؤبة العلم وبقي حرکات العلم بالمعرفة. وقال من اراد الحق فارق الخلق ونفسه من جملة الخلق . وقال رغبة المخلوقين يذهب بهيبة الله من القاب. وقال جلاء القلب الذكر وجلاء الروح الجوع...
(بقیه کلمه ۲۸۴ تا اواخر کلمه ۲۹۷)

زیرا) نهایت کمال عقل در مقام معرفت بر تحیر است و غایت تحیر منجر به سکر حقیقی میگردد چون در اینحال عالم فرق زائل گشته و سالك به مقام جمع میرسد .
سکر حقیقی از بین بردن رسوم ظاهری (وجودهای مجازی) و منتفی نمودن رسمهای عرفی است که متعلق به احکام طبیعت است، و همچنین سکر حقیقی، مخفی نگاها داشتن اسرار الهی است که بسبب تجلیات انوار حق تعالی برای سالك کشف . میگردد.
و جد برای اهل سکر، علم است یعنی نتیجه و غایت سکر است، زیرا سالك در آن حال اصلاً توجهی به معلوم و مشهود ندارد .

سکر توأم با وجد موجب ایمنی از فریب خوردن است، و چنانچه سکر همراه با وجد نباشد و ممزوج با حواس ظاهری مادی گشت سبب فریب خوردن سالك میگردد ، زیرا که ممکن است اینگونه سکر منبت از نفسانیت باشد نه از وجد.

حقیقت غربت (وحدت) رجوع از عالم خلق بسوی حق است بدون پیمودن راه مخصوصی که عقل را در آن دخالتی باشد ، زیرا ابتدای غربت از اتصاف به صفات مجردات شروع میشود و عقل و حس را بدان مقام راهی نیست ، و فقط اخلاص حقیقی (یعنی اخلاصی که از توجه به خود اخلاص هم عاری باشد) در آن مدخلیت دارد چون اخلاص نوری است که خداوند آن را در قلوب برگزیدگان خود قرار میدهد ، نه ملکی آنرا میفهمد تا بنویسدش و نه شیطانی از آن اطلاع مییابد تا فاسدش کند، پس هر کس متصف به این صفت گردد او فقیر خالصی است که مجرد از عالم محسوسات گشته است.

هر کس فقر را نگهداری کند و از حدود و قیود و شرایط آن خارج نشود چنین شخصی در روی زمین امین خدا است بجهت اینکه اسرار الهی را محفوظ نگاه میدارد .

هر که را خداوند بجهتی عزیز کند و او خود را بسبب طمع نفس و یا عدم رعایت آداب فقر و ترتیب آن و یا بخاطر هوای نفسانی دلیل کند، خداوند نعمت عزت را از او سلب میکند و در عوض، ذلت و خواری جایگزین آن میگردد، زیرا که مؤمن بخدا هیچگاه نفس خود را دلیل نمی کند و اگر چنین کاری را نمود، بسبب مخالفت با آداب فقر ، معصیت خدا را کرده و معاصی حق تعالی موجب زوال نعمت است.

پوشیده نگاها داشتن اسرار الهی از نااهلاق کار عارفان است، و هر که حکمت را به نااهل بیاموزد از خائنان شمرده میشود، چون حکمتی را که خدای بودیعت به عارفان سپرده است مقتضی کتمان اسرار مولی است و هرگز سزاوار نیست که اسرار الهی به غیر اهل سپرده شود؛ و برعکس هر آنکه حکمت را از اهلش دریغ بدارد در زمره بخیلان محسوب میشود، و حقیقت حکمت آن

است که با هر چیز آنچنانچه لایق است عمل کند، و قراردادن هر شیء بجای خود صفت شخص حکیم است، و نیز رد کردن هر چیزی به اهل آن نشانه حکیم است. حقیقت هر علم عمل کردن بمقتضای آن علم است، و هر کس ادعای علمی را بنماید و سپس در عمل بمقتضای آن خواب شب‌های او کم نشود و حرص روزهای وی از بین نرود و همچنین خوف او از خداوند جبار زیاد نشود، او دروغ گفته، و پیغمبر اکرم (ص) در این باره فرموده است: «هر که علم او زیاد شود و لکن عمل وی برتری نیابد چیزی جز دوری از خدا و مبغوضیت از درگاه حق عاید او نمیشود» حقیقت حکمت عبارت از رعایت خواست حق تعالی است؛ و حقیقت معرفت حفظ احترامات خداوندی است چون عارف حقیقی کسی است که در حفظ اسرار الهی معتکف درگاه حق باشد.

علم راهی است بسوی معرفت حق جل و علا و مقصود از علم در این مقام علم هدایت است نه علم احکام و دیانت، زیرا علم بدان معنی است که انسان را به شناسائی پروردگار راهنمایی میکند و اکتساب آنهم محتاج به دلیل و برهان نیست پس وقتی که صاحب علم بمقام معرفت حقیقی رسید از اصل علم بی‌نیاز است و لکن حکمت آن از بین نمیرود، زیرا شناسائی با دلیل متوقف بر مطابقه، و محتاج به خود دلیل است، اما معرفت با هدایت نیاز به هیچگونه دلیلی ندارد و لذا است که بهنگام حصول معرفت دیگر احتیاجی به علم نیست و فقط جنبه انتقالی آن باقی خواهد ماند، حاصل کلام آنکه با پیدایش معرفت، توجه به علم منتفی است و لکن حکمت آن باقی است. هر کس اراده وصول به حق را برای خود حق دارد باید از جمیع مخلوقات قلباً و طبعاً دوری گیرند، و از جمله مخلوقات یکی هم نفس است که باید از آن هم صرف نظر نمود و در نتیجه برای جستجوی حق و طلب مقصود می‌باید از وطن و اهل خود دوری گیرد (این وطن مصر و عراق و شام نیست) و از قلب هر کس ترس مخلوقات از بین برود حق تعالی بر او اقبال میکند، (زیرا) هیئت الهی در قلب هر که جای‌گزین گردد، ترس از مخلوقین از قلب او خارج میشود، و کسی که در قلب او خوف خدا و حیاء نباشد امیدخیری در او نیست چنانچه استاد ابوالقاسم قشیری از ابن عطاء (۱) نقل میکند که او گفته است: «علم اکبر عبارت از هیئت و حیاء است و اگر این دو در کسی نباشد امیدخیری در او نیست» و در این هنگام (نبودن خوف خدا) قلب انسان تیره میشود و زنگ میگیرد و خوف اغیار در دل او جانشین می‌شود و انوار الهی از او محجوب میگردد. جلاء قلب و علاج آن (در این هنگام) با ذکر خدا است چنانچه از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود: (قلبه از زنگ میگیرد مانند زنگار آهن، عرض کردند جلاء زدودن آن چگونه است فرمود: با ذکر خدا و تلاوت قرآن است) و جلاء روح با گرسنگی است زیرا روح جوهری است لطیف و نورانی، ولی جسم انسانی کثیف و غذای جسم موجب تقویت شهوت آتشین جسمانی است پس وقتی که غذا کم شود شهوت فروزاننده هم قهراً کم می‌شود و باعث رقت قلب میگردد و تاریکی‌ها از بین میرود و آئینه روح صفا و جلا پیدا می‌کند و آماده پذیرش اسرار که نفخه روح الهی است می‌شود، و انوار کشف و شهود متجلی می‌گردد و صاحبان نفوس پاک به جزای اعمال و ریاضات نفسانی خود نائل میشوند....

(۱) شرح حال قشیری در صفحه ۸۳۷ و ابن عطاء در صفحه ۷۵۱ گذشت

وجاء النفس السخا لا زبا نيت على السمع والطمع وايرشى بجوده المرید النفس فاذا القاها جادت اليه
 ايضا مجلبة من صلب السمع والاكدار محفوفة بانوار العناية والاسرار بلحمه فيها نصب والاولم لكن
 انوار قاصمان الصوفيه عند التخلق بالاخلاق السنية احتراق المواد الحسية والادوات
 المعكوسة لروبه للافراق من العوالم العلوية والسفلية لان الصوفي من صفات نفسه وامتلاؤه
 والذكر مع عدم المحسوس ولكن جهابك عن الذكر اشتد من جهابك فيه اذ التذكار الحقيقي يأتي في
 اوقات الغفلات بواسطة اناق الصوفى الى حضور نتائج المقدمات الروحانية والذكر الخفي
 الذي يخفى عن القلب من صلب هذا الوطن فان عن جميع صفاته وقد تقدمت الاشارة الى هذا
 اذ الذكر الخفي ينفي لشرك الخفي والشرك الخفي فان شهد مع الله احوالك واقوالك وافعالك
 ولهذا اشياء لا ستاد الاكبر ابو القاسم الجنيد رحمه الله عن لاني بكر الشبلي حين دخل عليه وهو في ولعه
 وهو يقول الله تعالى ان كنت قايلا الله بلحمه فليست القابل وان كنت قايلا الله بنفسك
 فالقبة حرام قالن ذكرنا الثاني عن ذكر المختل حقيقة الذكر بالسوء والذكر بالعلم رسم لانه يتعلق
 بالنفس وبالجود حقيقة لانه يتعلق بالسوء والذكر الخفي بالعلم ولا بالتوحيد لانه عين المذكور كما
 تقدم والذكر الخفي ثواب الذكر الحقيقي والذكر الاول ميراث الذكر الثاني والذكر بالنفس التسلي
 عن الذكورية بالتحذير المذكور ومن ذكره للنوال فضله مثل الحارس ان جهنم في الحراسة
 والعمل وفي له حراسه وعمله كما وعد به من جانا خمسة فله عشر لها لها وان تصر نقص رجاوه
 ووقف عنه المدد ومن ذكره للوصال بروجكم الفرق فمثله مثل القارس بله طامع في غرة
 ما غرس في الاغراس المذكور في رايض العقول استوفى الذكر الثاني عن المتكلم بقصد الوصول الى المذكور
 مع سقطة هذه الاوصاف المراقبة والمخضوجي القلب واتصل بالمحسوب ولهذا قال الذكر
 حياة القلب من موت الغفلة بنسيان المذكور والذكر بذر الطمع في روض الرجال النال المذكور
 ومحمل المقصود فمراد الله تعالى من جميع التعب المذكور ليكون العابد شاهدا لخطاة المذكور
 العبود في كل وقت واوان وهو من صلبه تعالى على لزوم ذكره على غير ما وضع في كتابه العزيز عند قوله
 تعالى ذكر الله ذكرا اكثر الغرور هو مراد الله تعالى منك على الدوام وفي النسيان والعقله فالصلاة
 بذكره تتم ان النسيان والفتاة عن الشيطان والنفس والصحيح عند المحققين في الطهارة الواو د
 النسيان والشيطان يردان على المحقق في حال صلاة الا في السجود فان الشيطان فيه مدخل والله على
 الساجد سبيل ولهذا كان الذكر ينفي النسيان والعقله وكانت الصلاة تكلم به وهو اول التعبد في
 الروحانية والجهانية حسا ومعنى ولا يتم التعبد الا بالذكر في كل حين قال الله تعالى وان الصلاة
 لذكرى فابان مراده في اصل التعبد وفي الصلاة ثم سائر التعبد كذا قال تعالى فاذا قضيت مناسككم
 فاذكروا لله كذا كرم اباكم اواشد ذكرا وقال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم
 وقال تعالى فاذا قضيت الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم قال ابن عباس رضي الله عنه
 اي الليل والنهار وفي الغرور والجزر في السفر والحضر والعناء والفقو والمرض والصحة والسوء والعلابة

الذكر الثاني عن
 المحسوس

والذكر مقصود الحى المذكور في شاعرها القريب

*

... و جلاء النفس السخا. وقال امتحان الصوفية احتراق للافتراق. وقال الذكر حجاب الذكر وقال التذكار الحقيقي يأتي في اوقات الغفلات. وقال الذكر الخفي الذي يخفي عن القلب. وقال الذكر الخفي ينفي الشرك الخفي. وقال التذكار حقيقة الذكر. وقال الذكر بالعلم رسم وبالوجد حقيقة، والذكر الخفي ليس بالعلم ولا بالتوحيد (١). وقال الذكر ثواب الذكر [الذاكر]. وقال الذكر ميراث الذكر. وقال الذكر التسلي. وقال من ذكره للنوال فمثله مثل الحارس ومن ذكره للوصال فمثله مثل الغارس. وقال الذكر حيوة القلب. وقال الذكر مقدمة [تقدمة] الحق. وقال الذكر بذرا الطمع. وقال من اراد الله (٢) تعالى من جميع التعبد بالذكر ونفى النسيان والغفلة فالصلوة بذكره يتم وهو اول التعبد ولا يتم التعبد الا بالذكر قال الله تعالى اقم الصلوة لذكرى فابان مراده في اصل التعبد وهي الصلوة ثم سائر التعبد كذلك (بقية كلمه ٢٩٧ تا آخر كلمه ٣١٢) ... و جلاء نفس باسحاوت است زیرا نفس با بخل و طمع تخمیر شده و ساده ترین بخشش مرید سخاوت نفس است، پس وقتی که مرید نفس خود را نثار حق نمود خداوند هم نفس او را از کدورات و زنگ های بخل و طمع پاک نموده و دل وی را به انوار عنایت خویش روشن ساخته، و آن را محضوف به اسرار خاص خود نموده و به صاحب اصلی آن بر می گرداند، و هیچگونه زشتی و ناپاکی بجهت کثرت انوار الهی در قلب چنین سالکی راه نمی یابد.

صوفیان حقیقی هرگاه در خود اخلاق رذیله مشاهده نمایند با تقلیل غذای جسمانی و احتراق مواد حسی و زایل نمودن اوصاف زشت نفسانی، خود را تصفیه و تحلیه نموده و خویش را برای جدا ساختن از عوالم علوی و سفلی و پیوستن بحق آماده میکنند چون صوفی با صفا کسی است که از اوصاف نفسانی خویش مستخلص گشته و متخلق به اخلاق ربوبی گردد.

(١) این جزء از کلام مصنف در بعضی نسخ «ولا بالتوحید» و در برخی دیگر «ولا بالتوحید»

به شرح زیر نوشته شده :

الف - مآخذی که «...ولا بالتوحید» ضبط نموده عبارتند از:

- ١- متن ابوالقاء احمدی (کلمه ٣٠٤) در صدر همین صفحه .
 - ٢- نسخه ی خطی مأخذ متن قبلی این کتاب (به شماره ١٤٥ در صفحه ٤٨٠) که شارح مجهول آن در تفسیر کلمه مزبور گوید : «واراد بالتوحید التوحید» ؟
 - ٣- کتاب الايضاح (شرح عربی حاج ملاسلطانعلی گنابادی بر کلمات قصار باباطاهر) صفحه ٩٥ که در شرح آن گوید:
- «... واتی بلفظ التوحید للمبالغة فی الشهود او الطرب یعنی لیس فی مقام الشهود...»
- ب- مواردی که «ولا بالتوحید» ذکر شده عبارتند از:
- ١- کتاب توضیح (شرح فارسی حاج ملاسلطانعلی گنابادی بر کلمات قصار باباطاهر) چاپ جدید صفحه ٨٦ که در تفسیر آن گوید : «... و به توحید ادا کرد بجهت اشاره به مبالغه وجد...»
 - ٢- آئینه بینایان (شرح فارسی حاج میرزا محسن عماد الفقراء بر کلمات قصار باباطاهر) صفحه ٦٥ که در سطر دوم صفحه بعد در توضیح آن چنین نویسد: «... پس آن نه رسم است و نه اثر وجد کردن که حقیقت است بلکه اثر حق است.»
- (٢) این جمله مصنف فقط در متن خطی ابوالقاء احمدی به اشتباه «من اراد الله...» کتابت یافته و لکن در سایر نسخه های چاپی و خطی، صحیح آن : «مراد الله...» ضبط گردیده و شارح نیز در اینجا کلمه مزبور را بر مبنای «مراد الله» شرح و تفسیر نموده است

ذکر با عدم حضور قلب ، حجاب ذکر است که از حضور عندالمحبوب حاصل میشود
ولکن محجوبیت از اصل ذکر که خود خدای تعالی باشد براتب بدتر و شدیدتر از محجوبیت از
اذکار و اوراد الهی است .

(زیرا) ذکر حقیقی ذکر است که قلب سالک در همه حال حتی بهنگام غفلت او هم از قبیل
خواب و حال سکرو نظائر آن ، خود بخود متذکر به ذکر خدا باشد (و عرفا از این نوع ذکر ،
تعبیر به : «صوت حدافیر» نموده اند) و ممکن است مراد از «غفلت» در کلام مصنف غفلت سالک
از نفس باشد) .

ذکر خفی آن است که از قلب هم مخفی باشد زیرا صاحب چنین ذکر است از خود صفات
خود فانی است چنانچه قبلاً هم اشاره شد .

ذکر خفی نیز شرك خفی را هم از قلب بیرون میبرد ، و منظور از شرك خفی در اینجا آن است
که افعال و اقوال و احوال خود را در مقابل خدا مشاهده کنی چنانچه روزی استاد کبیر ابو القاسم
جنید (۱) وارد بر ابی بکر شبلی (۲) شد و او را در حال وله (شدت شوق و جذبه) دید که
میگوید : « الله ، الله » بدو گفت اگر این کلمات را از جانب الله میگوئی ، از خودت چیزی
نگفته ای و اگر از طرف خویش میگوئی این گفتار غیبت است ، و غیبت فعلی است حرام .
تذکاری که ناشی از جانب حق باشد ذکر حقیقی است زیرا که قلب ذاکر ، در نهان نیز متذکر به
آن ذکر است .

ذکر است که از روی علم باشد ذکر رسمی و متعلق به نفس است ، و ذکر است که از منشاء وجد باشد
ذکر حقیقی است ، چون ذکر از ناحیه وجد متعلق به سرو باطن میباشد ، (این دو نوع ذکر ، ذکر
جلی است) و اما ذکر خفی نه با علم ممکن است و نه با توحید (۳) - و نه با وجد - چون چنین
ذکر عین مذکور بوده و لازمه آن فنای محض شخص ذاکر است .

ذکر خفی ثواب و پاداش ذکر حقیقی است .

ذکر اول (خفی) نتیجه و میراث ذکر ثانی (حقیقی) است .

ذکر نفسانی (جلی) موجب تسلی خاطر ذاکر است ، چون وصل به محبوب برای وی
مقدور نیست لذا خود را به ذکر معشوق تسلی میبخشد .

هر که خدای را به انتظار ثواب و پاداش ذکر کند مانند نگهبانی است که چیزی را
پاسداری میکند ، و چنین کسی اگر جدیت در حراست و عمل خود نمود البته به نتیجه نیک
اعمال خود میرسد چنانچه خداوند نیز فرموده : « کسیکه کار نیکوئی انجام دهد برای او ده
مقابل عمل خود او پاداش خواهد بود ... انعام ، ۶ : ۱۶۰ » و اگر کوتاهی در وظیفه نمود امیدی هم
برای ثواب نداشته باشد ؛ و اما کسیکه خدا را برای وصال او ذکر کند و این ذکر برای تخلص
از عالم فرق باشد او مانند کسی است که درختی را مینشاند تا به ثمره و میوه آن برسد ، پس هرگاه
ذاکر ، اذکار و اوراد خود را در باغستان عقول به قصد وصول به محبوب بکارد و با آب مراقبه و
حضور قلب آنرا آبیاری کند سبب حیات قلب و اتصال به محبوب خواهد بود و بدین جهت هم
مصنف فرموده :

ذکر خدا سبب زنده بودن قلب از موت غفلتی است که ناشی از فراموشی مذکور است .
ذکر خدای موجب مقدم داشتن حق است . بر هر چیز و نتیجه آن هم تقرب به پروردگار خواهد بود .
ذکر ایزد تعالی بمنزله بذرافکندن تخم امید است در زمین آرزوها تا ذاکر به مذکور خود

رسیده و به مقصود خویش نائل گردد.

مقصود حق تعالی از جمیع عبادات و تعبد بندگان یاد کردن او است تا عابد ذاکر، همیشه و در همه جا، شاهد عظمت معبود مذکور خویش بوده باشد، و خداوند منان نیز در قرآن مجید تحریر و ترغیب بدین معنی نموده و می فرماید: «... خدای را بسیار به یاد آورید: احزاب ۴۱:۳۳» و منظور خداوند از کلام مزبور ذکر نمودن علی الدوام عبادت است، و همچنین مراد پروردگار از ذکر نمودن او بر طرف شدن نسیان و غفلت عباد است؛ و نماز که از مهمترین ارکان اصلی دین و اساس اولیه بندگی است با ذکر خداوند کامل میشود، زیرا که نسیان و غفلت، از جانب شیطان بوده و متعلق به نفس است، و پیش محققین ثابت و مسلم شده که مأمور نفسانی و شیطان، در حالات مختلف نماز، بر نمازگزار برای غافل نمودن او وارد میشوند مگر در حال سجده که افضل حالات ذکر محبوب و معبود بوده، و شیطان را در آن حال بر نمازگزار راهی نیست، و بدین جهت است که ذکر، غفلت و فراموشی عبد را بر طرف نموده و نماز هم با ذکر سجده تکمیل میگردد، پس نماز که اولین مرتبه عبادات روحانی و جسمانی و حسی و معنوی است بدون ذکر الهی تمیم نمیشود چنانچه حق تعالی میفرماید: «نماز را بجهت ذکر من به پای دارید، طه، ۱۴:۲۰» و چون خداوند منان مراد خود را از نماز که اصل تعبد است (در آیه مزبور) بیان نمود بنا بر این سایر عبادات نیز همچنین برای ذکر الهی است کما اینکه خداوند در باره حج میفرماید: «هنگامیکه از عرفات کوچ کردید خداوند را در مشعر الحرام ذکر کنید، و یاد کنید او را، همچنانکه هدایت نمود شما را ... بقره، ۲: ۱۹۸» و باز در خصوص اعمال حج میفرماید: «و تکیه اعمال حج خود را بجا آوردید خدای را ذکر کنید مانند یاد نمودن شما پدران خود را بلکه بر تر از آن ... بقره، ۲: ۲۰۰» و نیز در آیه دیگر فرماید:

«... متقین - کسانی هستند که خدا را در حال ایستاده و نشسته و بر پهلو افتاده یاد میکنند ... (۴) آل عمران، ۱۹۳:۳ و همچنین در آیه دیگر میفرماید: «پس چون نماز را گزاردید، خدا را در حال قیام و قعود و افتاده بر پهلو یاد کنید... (۵) نساء، ۱۰۳:۴» ابن عباس رض (ع) در تفسیر این آیه فرماید: «یعنی خدا را در شب و روز، در صحراء و دریا، در سفر و حضر، در غناء و فقر، در مرض و صحت و در نهانی و آشکارا ذکر کنید»

(۱) شرح حال مختصر جنید بغدادی در پاورقی صفحه ۴۲۰ گذشت.

(۲) مختصر احوال ابوبکر شبلی در پاورقی صفحه ۴۴۹ ذکر گردید.

(۳) شارح این کلمه را بر مبنای نسخه ای ابوالقاء احمدی: «ولا بالتوحید» شرح و

تفسیر نموده.

(۵۲) مراد شارح گویا در اینجا از قیام و قعود و جنوب به قرینه کلمه شماره (۳۰۰)

مصنف که گفته است: «التذکار الحقیقی یاتی فی اوقات الغفلات» که شرح آن هم گذشت،

حالت بیداری و خواب بوده باشد.

(۶) عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب معروف به ابن عباس، پسر عموی رسول خدا وجد

اعلای خلفای بنی العباس بوده است، او در سال سوم قبل از هجرت در مکه متولد گردید و رسول

خدا (ص) برای او به علم فقهت در دین و علم تفسیر قرآن دعا نمود، و بسال ۶۸ هجری در طائف

وفات یافت؛ وی از اکابر صحابه و از شاگردان خاص مکتب امیر المؤمنین و از دوستان آن

حضرت بوده است، و در اثر تعلیمات عالیه حضرت علی (ع) واقف به رموز و دقائق قرآن، و

(بقیه در پاورقی ص ۹۰۴)

معارف بسیاری گردید

فذلك على جميع المواقف بالذكر لان من مائدة العفلة لتراكم الشهوات وغلبة الطبع احياء
الذكر لان منه يتولد نور المعرفة والايمان ومن اتاه الذكر اي املت حواسه الظاهرة والباطنة احياء
المذكور وقال الله تعالى والذكر الله اكبر قال بن عباس له وجعان احدكما ان ذكر الله تعالى لكم اكبر من ذكر
اليوم والآخر ان ذكر الله اكبر من كل عبادة سواه اذ الذكر نور المؤمن ينظر به الى ماله تعالى عليه من النعم
والجود وجلال صدره من هذا الاغيار قل الله تعالى افنئ شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه
فعلبك بلا زعة الذكر في جميع احيائك فانه يحفظك من خطئ نفسك ويثبتك ان كان قدرته تعالى
ونسيان الخطوط من وجهين اما من غلبة حق لان وصف الحق ضد الباطل والباطل هو العدم
الذي لا حقيقة له وخطوط النص باطله لا حقيقة لها واذا جال الحق وهو الباطل او غلبه غفلة
لان الغفلة بمثابة الميت او النائم لا يذكر له حظ ولا حلال فمن نسي خطه لغلبة حقه تعالى رده
حقيقته الحق الى الذكر لان كل ذي حق له حقيقة كما ورد في الحديث الشريف على صلوات الله
والسلام فرجع الى الجداية وهو في النهاية وكان ذلك علامة النعم ومن نسي خطه من غلبة غفلته
رده حقيقة الحق الى الذكر ومن نسي خطه من غلبة غفلته رده حقيقة الغفلة الى نسيان
خطه مع الله وكان ذلك علامة الخذلان والخسران فنسأله العفو والغفران ومن تعلل بالذکر
بهمة وغلبه فقد تعرض للسيرة في مبادئ النفوس بتفصيل الوصول الحضرة جلال الربوبية اولوا
مبادئ النفوس بالتحقق بهر السائرين ومن الف الذكر بنفسه فقد وقف لان النفس لها حظ في
الطاعات كما لها حظ في المعاصي ومن راع بالذكر بقلبه وسواه وصله الى المذكور وكان من احب
شيئا اكثر من ذكره والمؤمن مع من احب والمجبة من شروها متابعة المحبوب قال الله تعالى ان كنتم تحبون
الله فامضوا في حبكم الله الا انه وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يذكر الله في جميع احيائه اذ الذكر
له تعالى خير الذكر واجمل كما ورد في نص الكتاب العزيز والذكر الله اكبر ومن شهد المذكور في حقيقة
الذكر يفتوره منعه حقيقة المشاهدة للذكر عن ذكر بقلبه وعقله لان المشاهدة يقع فيها الفهم
والخيال وذكر الله بالنفس عادة تالفها النفوس العادة مع الصدق في التوجه بقلبه بعباده وبالعلم
زيادة على العادة في الحال والذوق وبالوجد ارادة من الله لك لانك لما قنيت عنك بالوجد معرفت
مراد ما دمت انت ثابت فانت سرير وبالحن قلاده لا ينفك لانها ليست منقاة لالحال لان الحال
لا يكون الا في لحد ووعنا تنبلي الهدى وذهب البين وزالت نقطة الغيب وصار بينا لان من
ذكره الحق استحق ان يكون عاقبا للحق وان ذكره للحق موافقة له في ذكره اشارة الى قوله
عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى اذا ذكرني عبيدي في نفسه ذكرته في نفسي اذا ذكرني في مسلاة
ذكرته في ملاخي من ملاية الحديث المشهور فرضي بذكره له من ذكره اياه ومن تحقق بذكر الله تعالى
له عند ذكره له فالله في كل ما عنده ذكر والعافية ذكر والشدة ذكر والرجاء ذكر ولم تجبه حاله
من هذه الحالات عن ذكر الله تعالى طعاني ذكر الله تعالى له وذكر الله تعالى فرض واجب على اصل
الطريق في عموم اوقاتهم فمن اراد ان يودي فرضه ويقوم بما عليه من الواجب ذكر الله ذكر لواجب
فرضه امتثال الامر تعالى حيث قال اذكروني اذكركم واذكروا الله كثير العلم تعلمون اعلم ايها

وقال من امانته الغفلة احياء الذكر ، ومن امانته الذكر احياء المذكور . وقال الذكر نور المؤمن وجلاء صدره . وقال نسيان الحظوظ من وجهين من غلبة حق او غلبة غفلة . فمن نسي حظه لغلبة حقه رده حقيقة الحق الى الذكر ، ومن نسي حظه من غلبة غفلته رده حقيقة [الحق الى الذكر ، ومن نسي حظه من غلبة غفلته رده حقيقة - ١] الغفلة الى نسيان حظه مع الله . وقال من تعلق بالذكر فقد تعرض للسير ، ومن الف الذكر فقد وقف [بالباب] ، ومن ولع بالذكر اوصله الى المذكور . وقال الذكر خبر [خير] الذكر . وقال من شهد المذكور في حقيقة الذكر منعه حقيقة المشاهدة عن الذكر . وقال ذكر الله بالنفس عادة وبالعلم زيادة ، وبالوجد ارادة وبالحق قلادة وقال من ذكره الحق وان [كان] ذكره للحق موافقة له في ذكره فرضى بذكره [من ذكره] وقال البلوى كلها ذكر ، والاعافية ذكر ، والشدة ذكر ، والرخا ذكر [وحقيقة الذكر نسيان الحظ] وقال ذكر الله تعالى فرض واجب ، فمن اراد ذكر الله لواجب فرضه [فقد تنكر] ، ومن اراد ذكره لحقيقة امره فقد تعذر . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين . (از کلمه ۳۱۳ تا آخر کلمه ۳۲۲)

واين تفسير وتوضيح دلالت ميکند که بايد در همه جا به ياد خدا بود و با ذکر حق تعالى همه چيز را درست نمود.

(چون) هر که را غفلت ناشی از کثرت شهوات و غلبه طبع حیوانی بميراند ذکر خداوند او را زنده می کند زیرا یاد او است که سبب نور ایمان و معرفت الهی می گردد، و هر کسی را که ذکر خدا فانی کرده، و درخواست های شیطانی او را از بین برده باشد خود مذکور او را زنده خواهد کرد و خداوند متعال هم می فرماید: «ذکر خدا از همه چیز بزرگتر است ، عنکبوت ۴۵:۲۹» ابن عباس گوید: در تفسیر این آیه دو وجه است: «یکی آنکه ذکر کردن خدا شما را بزرگتر از ذکر نمودن شما است خدا را ، دوم اینکه ذکر خداوند از همه ی عبادات بزرگتر است» (زیرا) ذکر، نوری برای مؤمن است که بوسیله آن به پند که خداوند چه نعمتهائی به او عنایت فرموده ، و همچنین ذکر خداوند سبب جلا و صفای قلب و موجب از بین رفتن زنگ اغیار است چنانچه در آیه شریفه قرآن آمده: «آیا کسی که خداوند بواسطه اسلام به او شرح صدر داد ، و او دارای نوری از جانب پروردگار خود شد - مانند کسی است که نور ایمان و شرح صدر ندارد؟ - الزمر، ۳۹: ۲۲» پس بر تو است که دائماً و در همه اوقات ذکر خدا را پیشه خود قرار دهی چون ذکر خداوند است که انسان را از پیروی نفس محفوظ نگاه میدارد و قدرت کامله الهی را بر او آشکار می سازد.

فراموش کردن حظوظ نفسانی به دو وجه است: یا بجهت غلبه حق است یعنی چون یکی از اوصاف حق ضد باطل بودن است، و باطل هم عدمی است که اصلاً حقیقتی ندارد و از طرفی نیز حظوظ نفسانی باطل و دارای حقیقتی نیست پس هرگاه که حق آمد و غالب گشت باطل خود بخود از بین میرود (مفاد آیه ۸۱ سوره اسراء، ۱۷)؛ و یا بسبب غلبه غفلت است زیرا شخص غافل بمانند مرده و یا آدم خوابیده است که اصلاً برای او حظی متصور و حالی در نظر نیست ، پس کسیکه نسیان حظوظ نفسانی او بجهت غلبه حق باشد، حقیقت حق او را وادار به ذکر خود مینماید چونکه برای هر صاحب حق حقیقتی است چنانچه در حدیث شریف هم از رسول خدا (ص) وارد شده است (۲) پس چنین سالکی با اینکه به مراحل نهائی سلوک رسیده در عین حال رجوع به مرتبه بدایت کرده و زبان دل او هر دو به ذکر خدا مشغول می گردد و همین عمل نشانه رستگاری او است؛ و اما آنکس که نسیان حظ وی بواسطه غلبه غفلت باشد،

حقیقت غفلت اورا به فراموشی حظ با خدا می کشاند (۳) و این امر ملامت خذلان و زیان او است؛ از خداوند متعال خواستاریم که ما را عفو کند و از خطاهای ما بگذرد.

هر که خدا را با همت و قلب — با توجه کامل — ذکر کند در میدانهای نفوس سیر نموده و به قصد رسیدن به درگاه جلال ربوبی حرکت کرده است زیرا اگر میادین نفوسی برای سالک نبود هرگز سیر سائری تحقق نمی یافت؛ و هر کس که فقط با اصل ذکر انس بگیرد او متوقف است [یعنی متوقف به درگاه الهی است و حق دخول به ساحت قدس پروردگار را ندارد] زیرا نفس ممکن است گاه از طاعات و عبادات آنچنان لذت ببرد که از ارتکاب معاصی محفوظ می گردد؛ و اما آن کس که قلباً و در باطن امر حریص به ذکر خدای باشد یعنی نهایت رغبت را به ذکر حق تعالی داشته باشد اینچنین ذکر او را به مذکور و خدای معبود میرساند چون هر که هر چه را دوست بدارد دائماً به یاد او خواهد بود و بدیهی است که هر شخص با محبوب و معشوق خود بوده و با او هم محشور خواهد گردید، و از شرایط لازم محبت یکی هم پیروی عاشق از محبوب است چنانچه خداوند متعال می فرماید: «بگوای پیغمبر (ص) اگر خدا را دوست دارید از من: (رسول اکرم ص) پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد... آل عمران، ۳: ۳۱» و در باره پیامبر گرام (ص) چنین وارد شده: «که او همیشه و در هر حال خدا را ذکر مینمود».

(زیرا) ذکر خدای تعالی بهترین اذکار و زیاترین ذکرها است چنانکه در قرآن مجید هم تصریح به این معنی شده که می فرماید: «ذکر خداوند بزرگتر از هر چیز است، عنکبوت، ۲۹: ۴۵». هر ذاکری که بهنگام ذکر حقیقی خویش، مذکور خود را در عالم سر و معنی مشاهده نماید، حقیقت مشاهده مانع از ذکر علمی و عقلی او میشود، چونکه مشاهده موجب دهشت و حیرت سالک است.

ذکر کردن خدا برای نفسانیات یعنی برای طلب عطایا از او، عادتی است که نفوس بآن الفت گرفته اند و موجب تقرب به خدا نیست، ولیکن اگر توأم با توجه و صدق و صفا باشد چه بسا ممکن است که به عبادت و اطاعت حقیقی پروردگار مبدل گردد؛ و هرگاه ذکر حق تعالی به مقتضای علم باشد باعث زیادت حال و مزید ثواب خواهد بود؛ و اگر یاد خدا از روی وجد و شدت شوق باشد این ذکر ناشی از خواست خدا و اراده او نسبت به تو است، زیرا هنگامیکه تو بواسطه وجد، از خودیت خود فانی شوی در این حال محدود در خدا گشته و مراد حق تعالی خواهی بود و صدور افعال از تو به تبع اراده حق تعالی می باشد، و بالعکس مادامیکه انانیت تو باقی است و فانی از خود نگشته ای تو مرید بوده، یعنی در مقابل اراده حق برای خویش اراده و استقلال می پنداری! ولی اگر ذکر خدای با خود حق تعالی باشد اینگونه ذکر بمانند قلاؤه است که به گردن عبد آویخته شده و هیچگاه از او منفک نمی گردد چون این قبیل اذکار بسبب حال نیست تا عدد و دوئیتی در بین باشد بلکه در این موارد هرگونه تعدد و بینوینی از بین رفته و نقطه غین «غیریت» زائل شده و مبدل به «عنیت» می شود و در اینحال عبد در همین منت حق جل و علا می گردد.

(چون) هر که را حق تعالی ذکر کند سزاوار است که او هم بسبب ذکر حق، حق شود؟ و یاد نمودن عبد حق تعالی را در چنین حال بجهت مطابقه و موافقت ذکر حق است مرعبد را، و این عبارات مصنف اشاره به فرمایش رسول اکرم (ص) است که از جانب پروردگار می فرماید: «هرگاه بنده من، مرا در نفس خود یاد کند من هم او را در پیش خود یاد میکنم، و هر وقت مرا در میان مردم و آشکارا یاد کند من هم او را در میان مردم و بهتر از آنها یاد میکنم» تا آخر حدیث مشهور،

پس سالک در چنین حال راضی به ذکر خداوند است: تا حق تعالی او را ذکر کند نه او ذاکر پروردگار باشد.

و هر کس که مشمول ذکر الهی گردید جمیع ابتلاآت دنیوی برای او ذکر است: چه حال عافیت و خوشی، و چه حال گرفتاری و ناخوشی و چه هنگام وسعت و گشایش نعمت؛ و هیچیک از حالات مزبور حاجب و مانع عبد از ذکر حق تعالی نمی شود چرا که عبد مایل است در اثر ذکر او خدای را، خداوند هم ذاکر او باشد و ویرایه یاد آورد.

ذکر خداوند بر همه ی اهل طریقت واجب و در تمامی اوقات لازم است، پس هر که خواسته باشد فریضه خود را ادا نموده و به واجب خود عمل کند یابد که ذکر حق تعالی را بجا آورد (۴) چون ذکر خداوند امری است که امثال آن بر عبد واجب است چنانچه ایزد تعالی میفرماید: «مرا یاد کنید تا من هم شما را یاد کنم، بقره، ۲: ۱۵۲» و در جای دیگر فرماید: «... و خدا را زیاد یاد کنید شاید که رستگار شوید، جمعه، ۶۲: ۱۰».

(بقیه پاورقی صفحه ۹۰۰)

که او را لقب: «حبر الامة» و «ترجمان القرآن» و «سلطان المفسرین» داده اند، تفسیر ابن عباس مطبوع و در السنه معروف میباشد.

علامه مجلسی (ره) از کفایة الاثر از عطاء نقل میکند: که او گوید با عده از شیوخ طائف به عیادت ابن عباس رفتیم و او در مرض موت بود، پس از ورود و سلام همگی نشستیم و او با ضعف فراوانی که داشت از من پرسید که اینجا چه کسانی هستند، من همه را يك بیک به او معرفی کردم، آنها کمی جلوتر آمده و گفتند: «ای پسر عم رسول خدا تو زمان پیغمبر (ص) را درک نموده و آنچه که باید و شاید از وی شنیده ای، ما را خبر ده از واقعیت اختلافی که در باره علی علیه السلام در بین امت روی داده: عده او را مقدم بر غیر او میدارند، و برخی وی را خلیفه چهارم میپندارند سپس ابن عباس نفسی طولانی و در دناك کشید و گفت: «از رسول خدا (ص) شنیدم که میفرمود: علی با حق است و حق هم با علی است، و او امام و خلیفه بعد من است، هر کس تمسک به او جوید رستگار گشته و نجات خواهد یافت، و هر که مخالفت با وی نمود، گمراه شود و به راه باطل رفت، گفت و گفت، تا گریه شدیدی او را فرا گرفت... و قتی که آنها از اطراف ابن عباس پراکنده شدند، او و به من کرده و گفت ای عطاء دست مرا بگیر و به صحن خانه ببر، من و سعید زیر بغل او را گرفته و به صحن حیاطش بردیم، در اینجا او دستهای خود را به آسمان کشید و فرمود: خدایا به محمد و آل محمد (ص) به تو تقرب میجویم، خدایا به ولایت علی بن ابیطالب (ع) به تو تقرب می جویم، و آنقدر این کلمات را تکرار نمود تا بزمین افتاد، ما مقداری صبر کرده و هنگامیکه خواستیم او را از زمین بلند کنیم ناگهان متوجه شدیم که او از دنیا رفته است رحمة الله علیه (الکنی و الالقب جزء اول صفحه ۳۴۰).

(۱) عبارات بین پرانتز راست در متن زائد است.

(۲) اشاره به حدیث شریف حارثة بن مالك بازید بن حارثة بن مالك انصاری است که

مجملی از آن در پاورقی صفحه ۲۹۱ گذشت.

(۳) شارح نیز عبارات زائد متن را که در پرانتز راست قرار داده شد، در شرح و تفسیر

خود آورده که نیازی به ترجمه آن نیست

(۴) بنا بر آنچه که در نسخ صحیح دیگر نوشته شده: جملاتی از کلمات مصنف در اینجا حذف

گشته که ما عین عبارات محدوف را در متن کلمه مصنف بین پرانتز راست نقل کردیم، و معنی چنین میشود: «پس هر که ذکر خدا را برای واجب بودن آن ذکر، بجا آورد او هرگز به حقیقت نخواهد رسید، و آن کس که خدا را برای امثال امر او، ذکر کند، او هر آینه معذور خواهد بود.

الا ان الحبيب وزك الله من خالص محبته او فويعيب ان السخ العالج المدعوب اني ابعث الاحزب
 الذي كان سببا في تحريك دواعي العبد لابرار هذا الخطاب ذكر لي غير ما مره وحلف على ذلك هـ
 الاشارات المنسوبة للاستاذ العارف بابا طاهر لما عندك من سنة ثلاث وخمسين وثمانماية وانما
 وقعت منه في شهر رزمري في تلك السنة فاحمد فوفقت مبهوتا واذا برجل يسيل دلو من البير فطلعت
 فيه فاخذت فاعلم احد بها بل لا ولم يصب الما غير جلد ها واعرضتها على جماعة من العلماء المشهورين
 فامسكوا عن الهجوم عليها التدقيق معانيها وغوض عبارتها وان مبدا فهم معانيها وراصد ارك
 الفقيه فصلت بواسطة هذه الواقعة انها كانت امانه عندك لنا وان الله تعالى يريد بغيرنا نعيما
 وسهرتها على يد العبد ان شاء الله تعالى قال عليه الصلاة والسلام رب حامل فقه ليس بفقير انما هي
 امانه وصلها الى غيره وهو رسول عنها انما جاوان الفخ ورد الامانة الى اهلها الخ على كثره واسالني مرارا
 في الكتابة عليها وبيان معانيها فامسكت عن ذلك الى ان وقع الاذن واليسير من السيد المالك القدسي
 نسخة نظيرها وسالت عنها فلم اجد احدا يعرفها فسألته ان يكتب نسخة منها مضبوطة فاجابني لئلا
 ولم يمكنه القدح من ذلك فصحلت ان من ملامه الاذن التدبير وان كل مستر لما خلق له وكما علم
 له رجال بكل مقام له مقال وكما ان نزل هذا الخطاب من سما المعنى الى ارض الحسنات
 بالعبادة والتوفيق في شوال سنة تسع وثمانين وثمانماية والمحمدية التي منحتها التوفيق والعبادة
 لفهم معاني اهل التحقيق والاحول لا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم صل وسلم على منيع الكالات القدسية
 والزبادات في المعارج الالهية ومشرق السعادات والساعات في ادمية والملكية عن عايتك
 المزلية ووعايتك الابدية محمد المجدود في العوالم الكليدة الفاتح لكل شاهد حضره المشاهدة المعلمة
 والمخاتم لدواير النبوة والرسليه وسو حاضرة الجمع الغيبيه والبقرة الشهودية الحكيمه نقطه
 العلم وشكل الحكمة وراس الامعة الابدية الاول في الارادة الالهية والاخر في الرب له مع كمال العبودية
 الظاهر بشريته المحمدية والباطل بخصوصيته الاحمدية فهو احمد ارك ومجد فخلقك واسعد
 كونك والمجموع من ذلك اسلك الالهي به وبه اسلك ان تصلي عليه صلاة ذاتيه عاصمة في جميع
 الواجه الخريفه والاسميه وجميع مراتبه العقليه والعليه صلاة منضلة لا يمكن ان يصالحا سب
 ولا تغير ذلك بل يستحيل عقلا ونفلا وعلى الله واصحابه الامهات الجوامع والمخزائن الموانع وسلم تسليما
 كثيرا واحمد رب العالمين ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وكان الفراغ من نسخة رابع شهر شعبان
 سنة تسعين وثمانماية على يد العبد الفقير الخوجم الى عفوانه ومعرفته ورحمته طافيا بن عبد الله العزيز

غفر له ولمن نظره في هذا الكتاب ولجميع المسلمين والمسلمات

الاحياء منهم والاموات ببركة من انزل عليه

المفصلات واحمد

رب العالمين

(در اینجا شرح مزجی شارح بر کلمات قصار باباطاهر تمام شده و شارح اشاره بسبب تفسیر و توضیح خود بر کلمات مزبور نموده و میفرماید): بدان ای دوست عزیز - خدای تو را از محبت خالص خود بهره زیادی عنایت فرماید: عمده سببی که باعث بر تحریک و انگیزش اینجانب بر شرح و توضیح کلمات غامضه این کتاب گردید این بود که: شیخ صالح ابوالبقاء احمدی بمن گفت و سوگند مؤکد یاد نمود که این کلمات و اشارات که منسوب به استاد عارف «باباطاهر» است از سال هشتصد و پنجاه و سه قمری نزد او بوده و اتفاقاً در همین سال (شیخ بمکه مشرف شده) در مکه معظمه این کتاب (از جیب او) به چاه زمزم می افتد شیخ بسیار ناراحت شده و گوید: مات و مبهوت ماندم که چکنم در این گاه مردی برای گرفتن آب زمزم دلوی به چاه انداخت و آب کشید، من ناگهان دیدم که کتاب با دلو آب بیرون آمده، با شتاب او را از آب گرفتم در حالیکه او راق کتاب اصلاً نرفته و مختصر طوبتی فقط به جلد آن سرایت کرده بود؛ من این کتاب را به عده زیادی از علماء (برای شرح و توضیح) عرضه داشتم، جملگی بسبب مشکل بودن عبارات کتاب، از شرح آن خودداری کردند زیرا که فهم اینگونه مطالب از عهده علماء فقه خارج است؛ پس من بواسطه این واقعه: (از چاه سالم بیرون آمدن کتاب و یا امتناع علماء دیگر از شرح آن) فهمیدم که ایزد متعال این کتاب را به عنوان امانت پیش آن مرد صالح برای من نگه داشته است و مقصود خداوند آنست که بسبب شرح من بر این کتاب، نفعش بهمه برسد و شهرت پیدا کند، و این موضوع مصداق فرمایش پیغمبر اکرم علیه الصلوة والسلام است که فرمود: «چه بسا غیر فقهای که به امانت، نگه دارنده مطالب فقهی هستند تا آنرا به صاحبانش که اهلیت دارند برسانند، و در این کار هم مسئول هستند» (۱) پس وقتی که زمان گره گشائی این کار فرا رسید و موقع بازپس دادن شیخ امانت خود را (کلمات باباطاهر) به اینجانب گردید، آن مرد صالح بمن اصرار نمود و مکرراً من خواست تا شرحی بر آن کلمات بنویسم و معانی آنرا آشکار سازم؛ ولیکن من خودداری از قبول آن کرده تا از طرف مالک و مولایم (۲) مأذون بر آن گشتم، و برای شروع کار در جستجوی نسخه‌ی دیگری افتادم ولی هیچکس اطلاعی از چنین نسخه‌ای نداشت، بناچار از خود شیخ درخواست کردم که او نسخه‌ی صحیح مضبوطی از روی نسخه‌ی خودش برای من بنویسد، او خواهش مرا قبول نمود ولی قدرت بر این کار نداشت. و امان بواسطه صدور دستور مولایم مطمئن بودم که این کار خواهد شد، چون هر چیز وقتی دارد، و هر امری برای کسی است، و هر علم برای مردانی است، و هر مقام را مقال خاصی است. و هنگام فرود آمدن این خطاب از عالم معنی به جهان محسوس و عالم گفتگو با عنایت و توفیق خداوندی در شوال سال «هشتصد و هشتاد و نه» بود.

و من شکر می کنم خدای را که چنین توفیق و هدایتی برای فهم معانی کلمات اهل تحقیق به من مرحمت فرموده و هیچ حرکت و قدرتی نیست مگر از جانب خداوند بزرگ و توانا.

بارخدا یا صلوات و سلامت را بر پیامبر گرامت (صلی الله علیه و آله وسلم) نثار گردان که منبع کمالات قدسی، ویش جوی در معارج الهی، و تشریع کننده سعادت ها و سیادت ها در آدمیان و فرشتگان می باشد، و اوست: وجود خارجی عنایت ازلیه و ابدیه حق، محمد، محمود (ص) یعنی پسندیده عوالم وسیع لایتناهی، سرسلسله جمیع راهنمایان بشریت، و ختم کننده دوائر نبوت و رسالت، سرّ مقام جمع و تفرقه در عالم غیب و شهود، منشأ صدور و ظهور علم، مجسمه حکمت، سرسلسله ابدیت، اولین مراد الهی، آخرین ملبس به لباس رسالت، و حائز کامل ترین مقام عبودیت که با شریعت محمدیش در مرحله ظهور (ظاهر) و با خصوصیت احمدیش در مرتبه بطون (باطن) مبعوث گشته؛ و او پسندیده ترین شخص عالم امر، و نیکو مخلوق عالم خلق، و مبارکترین موجود عالم وجود، و مجموعه کامل عوالم هستی است. بارخدا یا از تو خواستاریم که به حق رسول گرامیت، و نیز به حق او (سلام الله علیه) از تو می خواهیم که صلوات و درودت را بر او نثار گردانی: درودی که شایسته مقام معنوی و ذاتی او باشد، و حافظ او در جمیع واجبات حرفی و اسمی؟ و در همه مراتب عقلی و علمی (ظاهری و معنوی) او بوده باشد: درودی دائمی که قابل انفصال و انفکاک نبوده و تغییرپذیر نباشد، بلکه عقلاً و نقلاً محال و ممتنع بود، و همچنین درود بر اهل بیت و یاران او که جامع جمیع علوم و خزائن بدایع معنوی او هستند، سلام و سلامتی فراوان و بسیار. و ستایش مرخدای را (عزوجل) که پروردگار جهانیان است، و هیچ قوه و قدرتی نیست مگر از طرف خدای بزرگ و توانا.

و نوشتن این نسخه در چهارم ماه شعبان سال هشتصد و نود (۸۹۰ هجری قمری) بدست بنده فقیر و محتاج ترین بندگان خدا به آمرزش و رحمت او: جانی بک بن عبدالله عزیزی خاتمه پیدا کرد، خدایش او و تمامی خوانندگان و جمیع مسلمین و مسلمات را چه در حال حیات و چه در حال ممات همه را پیامرزد به حق آن کسی که قرآن به او نازل گردید؛ و حمد خدائی را سزد که پروردگار عالمیان است.

-
- (۱) از فرمایشات رسول اکرم (ص) در مسجد خیف در منی محل قربانی جدش ابراهیم علیه السلام است (کنز العمال ج ۱: علی غفوری ص ۱۱۰)
- (۲) ممکن است منظور شارح از «مولاوسید» خداوند متعال باشد، و یا یکی از مشایخ خود بوده که به احتمال قوی تاج الدین بن عطاء الله شاذلی اسکندرانی (متوفای ۷۵۹ قمری) است، که مختصر شرح حال وی در پاورقی صفحات ۷۵۱ و ۷۵۵ همین کتاب گذشت.

FIN

Prake 7.903

No 1
- 343 -

R. 27.394

- 2.337 -
: 12 .

تکمیل و تصحیح

در مدت مدیدی که این کتاب زیر چاپ بود، بسبب اطلاع یافتن بر- بعضی منابع و مآخذ جدید، به مطالب دیگری مربوط به بخش‌های پنجگانه کتاب برخورد گردید که گردآوری و چاپ آنها به عنوان تکلمه بی‌فایده نبوده بلکه در برخی موارد لازم بنظر رسید:

دراواسط چاپ بخش چهارم این کتاب بود که دوست عزیز دانشمند جناب آقای حسن سمندر اطلاع دادند: آقای عبدالله خان نورائی (که اکنون سر به تیره تراب نهاده‌اند) مجموعه‌ای خطی «جنگ» از پدر خود: (مرحوم آ میرزا یوسف آشتیانی نورائی کارمند وزارت مالیه وقت و لشکر نویس ظل السلطان) در اختیار دارند که قسمتی از آن مربوط به باباطاهر عریان همدانی و دویستی‌های او است، و حاضرند که جنگ مزبور را برای مطالعه و بررسی، در دسترس نگارنده قرار دهند، تا اگر مطالب و اشعاری علاوه بر آنچه که نویسنده بدان دست یافته و چاپ نموده در آن یافت شود، در همین کتاب: «شرح حال و آثار باباطاهر همدانی» در محل مناسبی جای داده شود.

پس از مراجعه و معارفه و انس با مرحوم عبدالله خان نورائی، آن جناب که خدایش بیامرزد با چهره گشاده و قیافه‌ای متبسم جنگ مزبور را در منزل مسکونی خود در اختیار اینجانب جهت پژوهش دقیق قرار دادند.

واینک باشکر فراوان از لطف بی دریغ جناب آقای سمندر و طلب آمرزش و مغفرت برای مرحوم نورائی، به ذکر مطالبی چند راجع به باباطاهر عریان و بعضی ازدویتی های او از مجموعه مذکور؛ و نیز مطالب دیگری مربوط به سایر بخش های کتاب، مطابق با نظم آن از لحاظ صفحات مبادرت می گردد .

بدیهی است در آغاز هر مطلب به صفحه کتاب و در برخی موارد به سطر آن نیز اشاره خواهد شد.

صفحه (۸) عرفای معاصر باباطاهر که آنها را نیز بابا می گفتند،

معاصرین باباطاهرش نفر بوده اند که آنها را نیز بابا می گفته اند: اول باباعلی که در قریه باباعلی (مابین غرب و شمال همدان) بوده و قبرش هم در آنجا نمایان است، و این قریه بهمان اسم معروف است. دوم بابا حنجر که در قریه بابا حنجر از بلوک مهربان همدان مدفونست. سوم باباشیء الله که در قریه اسفند آباد، آخر خاک همدان و جزء خاک کردستان، مدفون است. چهارم بابا پریشان که در خاک گروس که نزدیک بمهربان همدان است مدفون میباشد. پنجم بابارود که در خاک ملایر مزارش معروفست. ششم بابا نظر که در بلوک سرد رود همدان بقعه و مقبره دارد و قریه بابا نظر هم از او معروفست، اینها از معاصرین بابا بوده اند.

و میگویند دو نفر برادر از سادات جلیل القدر با او معاصر بوده اند که در قریه باباکور کور مدفونند یکی از آنها سید محمد و ملقب به باباجمال الدین، و یکی رالقب باباعلاء الدین بوده، قبر یکی در بلندی واقع و دیگری در گودالی است، مردم آنجا آنها را از بزرگواران میدانند (نقل از جنگ نورائی)

صفحه (۱۱) مربوط به: زادگاه باباطاهر و موطن وی

طاهر بن فریدون بختیاری که به باباطاهر عریان و دیوانه همدان

معروف است ... جمعی بر آنند که اصل آن جناب از قریهٔ سیاوشان
بختیاری و از اولاد سیاوش بن کیکاوس است؟! بعضی گفته‌اند که از
بختیاران وفس است که قریهٔ است درسردرود همدان، چون بیشتر عمر
خود را در دامنهٔ کوه الوند بسر برده به دیوانهٔ همدان معروف گشته و
در حدود چهارصد و کسری از هجرت بوده ... (نقل از مجموعهٔ نورائی)

صفحه (۱۱ سطر ۱۳ و ص ۳۷ سطر ۱۰) راجع به کتاب سرانجام :

چنین کتابی شناخته نشد و تاکنون بدان دست نیافتم رجوع شود
به تکملهٔ ص ۲۴۰

صفحه (۴۵ سطر آخر) مربوط به شرح عربی منسوب به عین القضاة

از عین القضاة نیست، به تکملهٔ صفحه ۲۳۰ که تفصیلاً در این باره
نگاشته خواهد شد رجوع شود.

صفحه (۴۶ تا ۵۷) راجع به کرامات بابا طاهر

مشهور است سالی در همدان باران نبارید

چنان آسمان بر زمین شد بخیل که لب تر نکردند زرع و نخیل
مردم شهر از علماء و صلحاء و پیش نمازان به مصلاها و بیابان، به
طلب باران مشغول دعا و تضرع و گریه و زاری گشته، از حضرت باری
باران مسئلت میکردند، دعا های آنان مستجاب نگشته و قطره ای باران
نبارید، جمعی که به بابا معتقد بودند بصومعه او رفته و التماس کردند
که با آنها بمصلا برود و دعا کند، جواب مردم را گفت : بابا را بکار
خدا چکار است، او را به اصرار از صومعه بیرون کشیدند و با مردم
براه افتاد، قضا را گذار آنها به درباغ امیر شهر افتاد که باغی عالی و
مستحفظین و باغبانان در آنجا بودند، بابا از مردم کناری گرفته سنگی

صفحه (۶۹ سطر ۱۰)

به ابعاد (۲۸۰ × ۳۰۰) متر

صفحه (۷۹ سطر اول)

لوحه‌های مزبور اکنون در یکی از اتاقهای کتابخانه آرامگاه
نگهداری میشود.

صفحه (۸۸ سطر ۱۱)

درباره تعداد اشعار باباطاهر در جنگ مرحوم نورائی چنین نوشته
شده: «و دیگر اشعار آبدار او است که بزبان خود فرموده، گویند:
هزار و یک دوبیتی است که به رباعیات باباطاهر معروف است، و ما
مجموعاً (۳۶۵) دوبیتی را اعم از اصیل و یا منسوب به باباطاهر، در
کتاب خود نقل کرده‌ایم (از ص ۱۰۳ تا ۱۷۲)

صفحه (۹۱ سطر ۹) راجع به نسخه خطی کتابخانه دانشگاه توپینگن آلمان
در مورد تهیه میکروفیلم نسخه مزبور مکاتباتی با خانم
درتا بلیسکه کتابدار قسمت کتابهای فارسی و عربی کتابخانه دانشگاه
مذکور (به معرفی خود آقای دکتر کاظمی) بعمل آمد متأسفانه اطلاعی
از چنین نسخه‌ای در کتابخانه آن دانشگاه حاصل نشد، و فقط دو نسخه
ناقص خطی از رباعیات باباطاهر که هر یک در حدود ۷ صفحه می‌باشند در
کتابخانه مزبور وجود داشته که اکنون آنها هم به کتابخانه شهر برلین
منتقل شده‌اند.

نسخه خطی دیگری از رباعیات باباطاهر در کتابخانه برلین
به شماره (۶۹۷) وجود دارد که شامل ۶ صفحه، و هدیه شده به دکتر
بروگش میباشد.

صفحه (۹۷) بقیه نسخه‌های خطی دیوان باباطاهر

(۲۸ و ۲۹ و ۳۰) سه نسخه خطی که در تکمله پیشین گذشت.

(۳۱) نسخه‌ی خطی کتابخانه وین که از صفحه ۱۵ تا ۲۲ مجموعه‌ی شماره (۶۴۴) می‌باشد و در سال ۱۲۱۳ قمری توسط لاهیجی گیلانی تحریر شده .

(۳۲) نسخه‌ی خطی کتابخانه ملی پاریس به شماره (۱۰۷۲) مشتمل بر ۱۷۴ رباعی که دیناچه آنرا «علی بن ابوطالب بخشقلی (نجفقلی) قرا باغی» نوشته و کتابت آن بسال (۱۲۶۰) قمری است (استفاده از کاتالوک خطی ایران متعلق به کتابخانه ملی پاریس)

(۳۳) نسخه دیگر کتابخانه ملی پاریس به شماره (۲۱۸۳) که کاتب آن محمد وفا در سال ۱۲۷۲ آنرا برای شفر نوشته است. نسخه‌های معتبر خطی دیگری در هندوستان یافت می‌شود که دسترسی به خصوصیات آنها حاصل نشد.

صفحه (۹۸) مربوط به ترجمه دیوان باباطاهر

(۳) ژرژ لزنسکی ۸۰ دوبیتی و یک غزل باباطاهر را به زبان آلمانی و به شعر، ترجمه نموده است .

(۴) بعد از ترجمه ۶۳ دوبیتی باباطاهر بوسیله ادوارد هرن آلن مستشرق انگلیسی، آقای سیدعلی بیل گرامی بعثت اینکه ترجمه بعضی از دوبیتی‌های مزبور بنظر ایشان کافی و صحیح نبوده لذا خود، مبادرت به ترجمه ۶۲ دوبیتی باباطاهر (که قبلاً وسیله هرن آلن ترجمه شده بود) بانگلیسی نموده و در آخر ترجمه یک دوبیتی دیگر، بدان افزوده شده که غیر از دو بیتی آخر مورد ترجمه هرن آلن می‌باشد، و ترجمه ۶۳ دوبیتی باباطاهر وسیله سیدعلی بیل گرامی در نشریه انجمن آسیائی بنگال سال ۱۹۰۴ شماره اول به زبان انگلیسی چاپ شده.

(۵) ترجمهٔ دوبیتی‌های باباطاهر به زبان ارمنی :
 درگذشته دکتر روبن آبراهیمیان و پس از وی میرزا آقاییان و
 بعداً سیمون بابومیان دوبیتی‌های بابارا به نثر ارمنی ترجمه کرده‌اند،
 و سپس بارون آرام گارونه شاعر معاصر ایران ۵۹ دوبیتی باباطاهر را
 به زبان ارمنی و به شعر، ترجمه کرده و چاپ نموده است
 (نقل از دیوان باباطاهر عریان به کوشش دکتر مصطفوی ص ۱۳۹).

صفحه (۹۸) راجع به چاپهای مختلف دوبیتی‌های باباطاهر :

در مدتی که این کتاب زیر چاپ بود ، کتابهای مذکور در ذیل
 راجع به باباطاهر چاپ شده و انتشار یافته‌است.

۱- سوت دل سخن می گوید تألیف محمد مهر رئوفی :
 تهران آذرماه ۱۳۴۰.

۲- سروده‌های باباطاهر همدانی پیراسته م . اورنگ :
 تهران شهریورماه ۱۳۵۰.

۳- دیوان باباطاهر عریان به کوشش دکتر سیداسدالله مصطفوی :
 تهران شهریورماه ۱۳۵۲.

صفحه (۱۰۳) دوبیتی‌های باباطاهر :

بطوریکه در تکملهٔ ص (۸۸) اشاره شد کتاب حاضر مشتمل بر-
 ۳۶۵ دوبیتی و ۴ غزل از ابیات بابا طاهر از ص ۱۰۳ تا ۱۷۶ می‌باشد که
 بعضی از باباطاهر و برخی منسوب به اوست؛ لکن در جنگ خطی مرحوم آ میرزا
 یوسف آشتیانی (نورائی) که نگارنده بعداً بدان اطلاع یافت ابیات
 بیشتری به نام باباطاهر عریان ثبت و ضبط شده، که در آخر آن هم نوشته

است: «درجمادی الاول ۱۳۴۶، نوشته‌های خود را با دیوان چاپی آقای آشیخ حسن وحید دستگردی مقابله و جرح و تعدیل و اضافه و تصحیح نمودم» و ما در اینجا (۲۹) دوبیتی از آن را بایک غزل ذکر نموده، ولی دوبیتی‌های اضافی دیگر، همچنین موارد اختلاف دوبیتی‌های چاپی کتاب را با جنک مذکور، بطور جداگانه یاد داشت کرده تا چنانچه بعدها تجدید چاپی از دوبیتی‌های باباطاهر بعمل آید، مورد استفاده قرار گیرد.

—== ۱ ==—

توانگر کی به فکر بی‌کسان است
توانا کی به یاد ناتوان است
تو ای جان پسر خوش باش و خوش زی
خدا فریاد رس بر بی‌کسان است

—== ۲ ==—

موآن دارم که بارش بینوائی است به سنک کودکش آشنایی است
ز خاک قبر موگر لاله رویو بهرنک چهره من کهربائی است

—== ۳ ==—

خدایا صبرم از ایوب بگذشت فراق از یوسف و یعقوب بگذشت
تم چون جسر و روحم کاروانی دریغا کاروان از چوب بگذشت

—== ۴ ==—

دو چشمم عاشق روی تو باشد دو دستم شانه موی تو باشد
مرا با حاجیان حج چه کاری زیارتگاه من کوی تو باشد

—== ۵ ==—

مسلمانان دلم دیوانه خوشد پریشان، حلقه حلقه، موبمو، شد
زهجرش رو کنم وادی به وادی دو چشمم گاه دجله، گاه جو، شد

—== ۶ ==—

دو ابروی ته بسم الله رامد دوچشمان صاد، دندان سین، الف قد
الف واثم به یاد قامت تو از آن روزی که خواندم درس ابجد

—== ۷ ==—

حرم جویان دری را می پرستند فقیهان دفتری را می پرستند
ولی عشاق اندر راه جانان فتاده بی سری را می پرستند

—== ۸ ==—

خوش آن روزی که وینم چهره یار
خوش آن ساعت که وینم روی دل دار
خوش آن روزی که یار آید به بیرون
جهانی را کند روشن ز رخسار (۱)

—== ۹ ==—

نوجه پورم بشی روزی به نخجیر سیه بورس بمی بایند و زنجیر

(۱) این دوبیتی به شماره ۵۱ در صفحه ۱۱۲ به نحوه دیگری ضبط شده

آنچه مودی دو چشمم کس موینا مرده نخجیروان وزنده نخجیر(۱)

—== ۱۰ ==—

در این دنیا نمودم عمر خود صرف نخواندم از کتاب عشق يك حرف
نه تنها مرگ و نومیدی مرا کشت که بر بام مهان می بارد این برف

—== ۱۱ ==—

مو از چشمان می گونت خمارم موسر مست ته دایم بی شرابم
ته کت روزان به بالینم نیائی بود هر نیمه شو آئی به خوابم

—== ۱۲ ==—

دلای نازك بسان شیشه دیرم
اگر آهی کشم اندیشه دیرم
سرشکم گر بود خونین عجب نیست
مو آن بارم که در خون ریشه دیرم

—== ۱۳ ==—

خوش آن وقتی که از هستی بدر شم
به ملك نیستی خوش با خبر شم
از آن ترسم که این سیلا و اشکم
برد جائی که بی حد دورتر شم

(۱) دوبیتی مربوط به داستان پسر باطاهاست که شرح آن در
صفحه ۹۱۲ تکلمه کتاب گذشت.

—== ۱۴ ==—

مو، در عشق تو خوش حلقه بگوشم بپردی طاقت و آرام و هوشم
بسوژی خانمان گر عاشقان را من بی خانمان خانه بدوشم

—== ۱۵ ==—

همی پرسیدم از گردنده گردون که چون کردی یکی خوب و یکی دون
همی کردید، و گفتا دم فرو بند در این حضرت نمی زبید چه و چون

—== ۱۶ ==—

دل بشکسته را درمان نمیبو متاع عشق را درمان نمیبو
همی واژی که جان مو فدایت چه واژی عاشقان را جان نمیبو

—== ۱۷ ==—

دلم میل گل روی ته دیرو سرم سودای گیسوی ته دیرو
اگر چشمم به ماه نو کرد میل نظر بر طاق ابروی ته دیرو

—== ۱۸ ==—

دلم میل گل باغ ته دیرو سراسر سینه ام داغ ته دیرو
بشم آلاله زاران لاله چینم دبم آلاله هم داغ ته دیرو

—== ۱۹ ==—

نوائی کز لوان آن گل آیو به موخو شتر ز صوت بلبل آیو
به شو بر زلفکانت گر زخم دست ز دستم روز بوی سنبل آیو (۱)

(۱) دوبیتی مزبور در صفحه ۱۴۱ به شماره ۲۱۳ با عبارت دیگری نقل شده.

—== ۲۰ ==—

ندونم دل که و دلبر کدامه (۱) دل و دلبر دونام، ادراچه نامه
نشان بی نشانان، بی نشان بی برون از درک و و هم خاص و عامه

—== ۲۱ ==—

جگر از شوق لعلت ریثر ریثره ز چشمانم از آن خونابه ریثره
دلی دارم ز شوق پنبه خون مبوکز خون دل سیلاوه ریثره

—== ۲۲ ==—

دلی دارم که دوزخ شعله اش بی جهان سوزان ز سوز ناله اش بی
ننالم تا نسوزم دامنیت را که ترسم آتش از دنباله اش بی

—== ۲۳ ==—

هر آن مرغی که ویران منزلش بی مداماً خون عالم در دلش بی
هر آن عاشق که وصل دوست خواهد غم دنیای فانی حاصلش بی

—== ۲۴ ==—

خرم باغی که سروش باغبان بی خرم آن کو، که نرگس دیدگان بی
خرم آن کو، که گردد دور بستان مدامش سوسن و گل همزوان بی

—== ۲۵ ==—

مو را درد فراق آتشین بی دو، رودم از دو دیده بر زمین بی
بر آرم تابکی در آتش و آب مرانیمی در آن نیمی در این بی

(۱) کلمات: کدامه، چه نامه و عامه باید کدام، نام و عام نوشته شود.

—== ۲۶ ==—

در این بوم و برانم پرورش نی شوانم خار و روزانم خورش نی
سری دارم که سودای تنش نی تنی دارم که پروای سرش نی

—== ۲۷ ==—

خدا زانو که جز ته درسرم نی به غیر از عشق ته درپیکرم نی
به جز ذکر ته نی ورد زوانم به جز فکر تو اندر خاطرم نی

—== ۲۸ ==—

مو آن جفدم که يك ویرانه‌ام نی نه در معمور و ویران خانه‌ام نی
نه غیر از زلف خوبان نیست دادم به غیر از خال خوبان دانه‌ام نی

—== ۲۹ ==—

از این دنیا دگر جائی بتر نی همه زهر است و، در جامش شکر نی
برای مردمان پاك و بی عیب از آن دنیا مقامی خوبتر نی

غزل

چو مستسقی بسوی چشمه آب	به وصلت دمبدم تشنه ترستم
چو مو یا بست زلف دلبرستم	ز بیم جان ز قید تن برستم
به تیغم گرزنی روزی دوصدبار	همان مشتاق بار دیگرستم
اگر از زخم شمشیرت بنالم	به کیش عشقبازان کافرستم
به آن شمشیر نیز ابروانت	که زخم تیغ تو تاج سرستم
همی خواهم سی تو آیم به پرواز	دریغا مرغ بی بال و پرستم
ز اشك چشم و آه آتشینم	در آبم نیم و نیمی آذرستم
به پایت گر بمیرم من دوصدبار	ز اول بار من زنده ترستم
در آذرگر بسوزندم دوصدسال	همان مهر ته در خاکسترستم
دهی برباد اگر خاکسترم را	همان مهرت بهر ذره درستم
چو دهقان ازل کرده ریاضم	مبرگر شاخ بی برک و برستم
رخ تو آفتاب و من چو حرباء (۱)	ولی در آب چون نیلوفرستم
همه شوگریم و نالم همه روز (۲)	بگرمی چون فروزان اخگرستم
بیك ناله بسوزم هفت اقلیم (۳)	چو درسوز جگر خنیاگرستم

-
- (۱) معنی «حرباء» در پاورقی ۶، صفحه ۵ همین کتاب گذشت.
 (۲) این بیت (در غزل دوم کتاب) بصفحه ۱۷۵ سطر دوم، به طریق دیگری نقل شده.
 (۳) بیت مزبور نیز در غزل اول کتاب : صفحه ۱۷۳ سطر آخر، به نحو دیگری ذکر شده.

صفحة (۱۲۴) مصرع چهارم دوبیتی (۱۱۷)

چنانچه مصراع مزبور «من از یاولنا اندیش دارم» خوانده شود مناسب تر است، رجوع شود به پاورقی ۳۹۲ صفحه (۱۶۵) کتاب.

صفحة (۱۲۴) بعد از دوبیتی (۱۱۹)

قبل از رباعی شماره (۱۲۰) دوبیتی: «ز عشقت دیده نمناک دیرم...» از قلم افتاده که به شماره (۳۶۵) در آخر دوبیتی ها چاپ شده.

صفحة (۱۷۰) دوبیتی (۳۵۳)

دوبیتی مزبور در جنگ مرحوم آ میرزا یوسف آشتیانی چنین نوشته شده:

اگر روی ته وینم غم نمائی	وینته هرگز دلم خرم نمائی
دل بی درد در عالم نمائی	اگر درد دلم قسمت نمایند

صفحة (۲۲۹) سطر ۶

گودالی که در قبرستان متروک همدان به نام «چال عین القضاة» معروف بود، اکنون در مسیر خیابان بلوار... (واقع بین آرامگاه باباطاهر و امامزاده عبدالله) قرار گرفته.

صفحة (۲۳۰) شرح کلمات قصار باباطاهر منسوب به عین القضاة

این شرح قطعاً از عین القضاة نیست زیرا که شارح ناشناس! در شرح کلمه ۱۶۹ صفحه ۴۹۲ استشهد به بیتی از ابیات «ابن فارسی» نموده که در سال ۵۷۶ قمری در قاهره تولد یافته، و مسلم است که عین القضاة همدانی، به سال ۵۲۵ هجری قمری در همدان کشته شده (رجوع شود به صفحه ۴۹۲ کتاب و پاورقی آن).

صفحة ۲۳۲ سطر ۱۳

نسخه خطی کلمات قصار بابا طاهر در مجموعه خطی (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس نه صفحه ونیم میباشد ، و يك صفحه ونیم دیگر ، قسمتی از مواعظ عرفانی «شیخ رسلان» است که به نام «الرسالة الرسلافیه» معروف است، رجوع شود به پاورقی صفحه ۸۱۲ کتاب.

صفحة ۲۳۳ سطر اول «کتاب سر انجام»

چنین کتابی در مجموعه شماره (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس دیده نشد به صفحه ۲۴۰ تا آخر ۲۴۱ و تکمله آن مراجعه شود.

صفحة ۲۳۳ سطر ۱۸

در باره مؤلف کتاب: «الفتوحات الربانیة...» به تکمله صفحه ۷۴۱ کتاب رجوع شود.

صفحة ۲۳۵ سطر ۱۹

انجام موجود: وقال ذكر الله تعالى فرض واجب ، فمن اراد الله لواحب فرضه (!) وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

وجملات: «والمراد ان يكون ولا تكون، تا آخر» که به عنوان انجام کلمات قصار بابا طاهر ذکر شده، خاتمه قسمتی از مواعظ عرفانی شیخ رسلان است که يك صفحه ونیم، بیش از آن در مجموعه خطی (۱۹۰۳) نوشته نشده و آغاز آن نیز چنین شروع میشود:

«بسم الله الرحمن الرحيم... قال الشيخ الامام العالم العلامة الاستاد المحقق العارف بالله الوارث المرشد الكامل سيدى رسلان قدس الله سره... کلمك (کلمك)

شرك خفی وما یبین توحیدك الا اذا خرجت عنك...»

صفحه ۲۴۰ سطر ۱۳

کلمه: «سرانجام» فارسی است و چگونه میتوان آنرا برای کتابی که به زبان عربی نوشته شده نام‌گذاری کرد؟ مضافاً بر اینکه چنین کتابی در مجموعه خطی عربی (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس-که شرح آن در صفحات ۲۳۲ تا ۲۳۹ کتاب گذشت دیده نشد.

صفحه ۲۴۲، شروحی که بر کلمات قصار باباطاهر نوشته شده:

۶- شرح شیخ عبدالکریم جیلی؛ مؤلف کتاب انسان کامل گوید: «شیخ عبدالکریم جیلی عدنی که حقیر گمان دارم همدانی باشد شرحی دارد بر کلمه بسمله، که نوزده جلد است! و دارای کتب عجیبه و اخلاق غریبه است... و در شرح سیر و سلوک عربی باباطاهر که کتاب بسیار مفصلی است میگوید: که وجود انسان قبل از این بدن از ارسال مسلم است و محل تأمل نیست.»

(نقل از کتاب روح الایمان: آشیخ عبدالنبی نجفی صفحه ۴۸ چاپ دارالعلم، قم).

۷- تفسیر کلمات قصار باباطاهر عریان از نایب‌الصدر؛ در کتاب تاریخ سمنان تألیف رفیع صفحه ۲۲۳ ضمن شرح حال نایب‌الصدر، منصور فرزند میرزا اسداله خان معروف به وزیر چنین مینویسد: «وی در سال (۱۲۸۷) هجری قمری در سمنان متولد شد تحصیلات مقدماتی را نزد آخوند ملا محمد حسن... در سمنان آموخت و در سال (۱۳۰۳) به سعادت زیارت و قبول خدمت آستان حضرت صفی علیشاه مفتخر گردید و از یمن تربیت این عارف ربانی به عوالم تجرید و حقیقت پی برد و به

«تفسیر کلمات قصار باباطاهر عریان» توفیق حاصل نمود.
 از مرحوم نایب‌الصدر سمنانی سه کتاب به یادگار مانده است :
 یکی از آنها بنام «ناصر و منصور» که در پاسخ ناصر خسرو علوی سروده
 و به چاپ رسیده است، دیگری مرآت‌الصفاء و سومی مرآت‌الولی است
 که مشتمل بر قصائد و غزلیات عرفانی است.
 وفاتش در سال ۱۳۵۲ هجری قمری در سمنان اتفاق افتاده و در
 جوار مقبره شیخ نجم‌الدین در سمنان مدفون گردیده است.

۸- شرح بر کلمات قصار از شارحی نامعلوم در کتابخانه اکسفورد
 به شماره ۹۴ اف ۳۰۲ (مینورسکی به نقل از اته و بلوشه)
 صفحه ۲۵۰ سطر پنجم، معرفی نسخه‌های خطی شرح....
 نسخه‌ی کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان به شماره (۱۷۱۶۹)
 که جزء کتب موقوفه مرحوم الفت بوده است. این نسخه به سال ۱۰۵۸
 قمری تحریر یافته و در آخر آن چنین نوشته شده: «بفرموده سیادت و
 نقابت پناه هدایت شعار آقامیر، میرانا سلمه‌الله تعالی مرقوم شد، کاتبه‌بنده
 درگاه پیرزاد».

صفحه ۳۷۸ کلمه ۷۳

این کلمه در صفحه ۶۱۲ به شماره (۲۹۳) در باب «سکر» نیز آمده
 و مناسب‌تر هم بنظر میرسد.

صفحه ۳۸۴ کلمه ۷۹

از سیاق کلام استفاده میشود که شماره (۸۰ و ۷۹) يك کلمه
 بوده است .

صفحه ۴۰۰ سطر ۴ «ابوینزید»

شرح حال مختصری از بایزید بسطامی در پاورقی صفحه ۵۳۰ کتاب ذکر شده.

صفحه ۴۱۴ سطر ۲۰ «و یوافق قوله: من اشتغل...

عبارت شارح در اینجا چنین وانمود می کند که جمله: «من اشتغل بالرسم صار ثوابه رسماً» جزء کلام مصنف بوده، لکن در این نسخه و برخی متون چاپی دیگر جمله مزبور جزء متن نیامده؛ لکن در نسخه‌ی ابوالبقاء احمدی عبارت مذکور به عنوان کلمه‌ای مستقل به شماره (۱۴۳) آورده شده (رجوع شود به صفحه ۸۳۸ سطر پنجم).

صفحه ۴۲۰، پاورقی (۲)

ابوالعباس تفسیری رمزی به قرآن مجید نوشته، رجوع شود به: «ریحانة الادب ج ۶ ص ۸۸»

صفحه ۴۲۱، پاورقی (۱)

کلمه ۱۰۷ «من اشار الى الحق ...» را شاید مرجع ضمیر «قوله» در کلام شارح قرار داد، بلکه مقول قول او، کلمه‌ی مستقلی بوده که میبایست قبل از کلمه (۱۰۶) ذکر میگردید و در این نسخه حذف شده، و لکن در نسخه‌ی ابوالبقاء احمدی بدین مضمون آورده شده: «من ارشالى الحق من غير وجد متقدم اشهره شواهد البليات وجذبته الى ضد الاشارات» رجوع گردد صفحه ۸۴۲ کلمه ۱۵۱.

صفحه (۴۲۲) سطر دوم

در نسخه ابوالبقاء احمدی بعد از کلمه «من البلية» چنین اضافه شده: «ومن اشار اليه بالحقيقة فضحته البلية» رجوع شود به صفحه ۸۴۵ کلمه ۱۵۲

صفحة (۴۸۴) شرح كلمة (۱۶۱) سطر ۱۸

جملات: «فابان مراده في اصل التعبد وهو [هي] الصلوة ثم سائر التعبد
كذلك» در نسخه‌ی ابوالبقاء احمدی جزء متن آورده شده، رجوع شود
به صفحه ۸۹۸ كلمة ۳۱۲.

صفحة (۴۹۳) سطر اول

بیتی که مورد استشهداد شارح قرار گرفته: شعر (۹۷) قصیده پنجم
دیوان های چاپی ابن فارض بکری است (که در سال ۵۷۶ قمری تولد
یافته) و نیز به دیوان خطی او که نسخه‌ای از آن در کتابخانه غرب همدان
به شماره (۴۶۵۱) موجود است مراجعه شد، شعر مذکور در صفحه (۷۴)
نسخه مزبور دیده شد. و همچنین در «كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر»
شیخ عبدالرزاق کاشانی که در شرح تائیه الکبرای ابن فارض است (و به
تصحیح شیخ اسمعیل جیلانی به سال ۱۳۱۹ در تهران چاپ شده) شعر
مذکور در صفحه ۲۵۸ و ۲۵۹، شرح و تفسیر گردیده.

صفحة (۵۱۶) پاورقی ۱

منظور شارح از «واسطی» با احتمال اقرب به واقع: «ابوبکر واسطی
محمد بن موسی الواسطی» است که یکی از مشایخ صوفیه و از قدمای اصحاب
جنید بوده، آنگاه که به مرشد، مردم مرو به حکم لطافت طبع ویرا
قبول کردند و سخن وی بشنودند و او عمر خویش بدانجا بگذاشت. از
هجویری. (لغت نامه دهخدا، آ- ابوسعید ص ۳۸۲)

صفحة ۷۱۳ پاورقی ۱

وفات رویم بن احمد به سال ۳۰۳ قمری در بغداد اتفاق افتاده،

(طرائق ج ۲: ۲۲۵)

صفحه ۷۴۱ و ۷۴۲

مؤلف کتاب «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة» کیست؟
قبلاً اسامی دانشمندانی که بر کلمات قصار باباطاهر همدانی،
شرح و توضیح نوشته‌اند، در صفحات ۲۴۲ تا ۲۴۹ کتاب، و تکمله
صفحه (۲۴۲) ذکر گردید، و گفته شد که شرحی مزجی بر اشارات و
کلمات باباطاهر همدانی به نام: «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة»،
تألیف شده که بعضی نسبت آن شرح را به «جانی بیک عزیززی» داده، و برخی
دیگر او را نویسنده شرح مزبور دانسته، ولی نامی از شارح واقعی آن به
میان نیاورده‌اند.

و اینک برای روشن شدن اذهان پژوهندگان ارجمند، لازم بنظر
رسید: ابتدا به نقل قول‌هایی که در این زمینه جمع‌آوری شده پرداخته
شود، و سپس اقتراح از نگارنده درباره شارح اصلی کتاب به اطلاع
خوانندگان گرامی برسد.

۱- در مجله ارمغان (سال نهم شماره ۱۰ ص ۵۷۰) به مناسبت چاپ
دیوان باباطاهر همدانی به تصحیح مرحوم وحید دستگردی و انتشار
آن، ضمیمه سال هفتم مجله ارمغان، چنین نوشته شده: «از جمله
مستشرقین بزرگ که دیوان باباطاهر ما را بدست آورده و بدقت مطالعه
نموده مستشرق بزرگ عالم (پروفسور مینو رسکی) است که شرح
حالی هم بادقت مخصوص خودش برای (باباطاهر) نگاشته، و یک نسخه
پس از طبع به نام تفریط و تشویق به توسط فاضل دانشمند آقای (میرزا
عباس‌خان اقبال آشتیانی) که به تازگی از اروپا به ایران آمده است
برای ما فرستاده است، ما هم ترجمه آنرا بقلم مترجم دانشمند
(نصرت‌الله کاسمی) محصل دارالفنون و... بنظر قارئین هدیه میداریم».

سپس ترجمه مقاله مینورسکی (در شرح حال باباطاهر) بقلم دانشمند ارجمند آقای دکتر نصرت‌الله کاسمی شروع شده تا آنجا که در صفحه ۵۸۵ مجله مذکور (سال ۹ ش ۱۰) اینطور نگارش یافته:

«نسخه عربی خطی که تحت نمره ۱۹۰۳ در کتابخانه ملی پاریس ضبط و در فوق اشاره به آن شد ... منضم است به تفسیری معنون بعنوان (الفتوحات الربانی فی اشارات الهمدانی) ... این شرح بنا به اصرار و خواهش شیخ ابوالبقاء نامی که کتاب اشارات مزبور را در حدود ۷۵۳ بدست آورده بود، نوشته شده است، علت این تفسیر آن بوده که کتاب مزبور از دست شیخ البقاء رها شده و در چاه زمزم (در مکه) می افتد ولی غفلتاً کتاب معجزه آسا بروی آب آمده شیخ دوباره آنرا بدست می آورد و با وجود اصرار علمای آن عصر باینکه کتاب مزبور را بواسطه پیچیدگی عبارات و تعقیدات تفسیر و شرح نکنند.

شیخ ابوالبقاء، جانی بیک را وادار به تفسیر و تشریح مطالب آن طابق النعل بالنعل می نماید.»

۲- در مقدمه دیوان باباطاهر بقلم مرحوم رشید یاسمی (چاپ چهارم صفحه ۱۹) چنین تحریر یافته:

«در کتابخانه ملی پاریس يك نسخه خطی عربی بعنوان (الفتوحات الربانی فی اشارات الهمدانی) مضبوط است که:

جانی بیک عزیزی آن را در شوال ۸۸۹ بخواش ابوالبقاء احمدی شرح کرده است.»

۳- در سروده های باباطاهر همدانی پیراسته آقای مراد اوردنک (صفحه ۱۵) چنین تحریر یافته:

«میکروفیلم نسخه های کتابخانه پاریس با سفارش ... آقای دکتر حسین داودی ... و با کمک تیمسار سرلشکر پاکروان سفیر کبیر

شاهنشاه آریامهر در پاریس ، بدستم رسید . . . میکروفیلم دونسخه را (۱) برایم فرستاده بودند: یکی سروده‌هایی از بابا طاهر، دیگری کتاب‌دست‌نویس عربی بنام «الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة» که شادروان جانی بك عزیزی باخواهش ابوالبقاء احمدی سال ۸۹۰ در شرح کلمات بابا طاهر نوشته‌است.

و نیز در صفحه ۲۴ کتاب مذکور تحت عنوان: «دورنمایی از سرگذشت» این‌طور نوشته شده:

«از یادگارهای دانشی او بادوبخش عربی و پهلوی روبرو می‌شویم: بخش عربی، همان سخنان کوتاه است که چندین شرح با عربی و فارسی بر آن نوشته‌اند . یکی از آنها شرح عین القضاة همدانی است (۲) به عربی و تاکنون به چاپ نرسیده . دوم شرح عربی بخامه جانی بك عزیزی است که در سال ۸۹۰ بخواهش ابوالبقاء احمدی نوشته، و بنام (الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة) نام‌گذاری کرده است ، این شرح تنها نسخه دست‌نویس است به شماره ۱۰۹۳ [۱۹۰۳] در کتابخانه ملی پاریس، من از تیرماه ۱۳۴۹ با کمک آقای دکتر حسین داودی... برای بدست آوردن میکرو فیلم آن تلاش کردم . . . در اندیشه بودم که آنرا ترجمه کنم و

(۱) میکروفیلم درخواستی آقای اورنگ از مجموعه خطی شماره (۱۹۰۳)

کتابخانه ملی پاریس ، همان‌طوریکه، خود بدان اشاره نموده است: شامل دورساله از مجموعه‌ی مذکور است که آنرا به بنیاد نیکوکاری نوریانی واگذار نموده‌اند ولی میکروفیلم درخواستی اینجانب از مجموعه مذکور ، بطور کامل ، و حاوی جمیع رسالات و کتب مجموعه‌ی مزبور است که تفصیل کتابشناسی آن در صفحات ۲۳۲ تا ۲۴۱ همین کتاب گذشت .

(۲) این شرح قطعاً از عین القضاة همدانی نیست به صفحه ۴۹۲ کتاب

و باورقی آن ، و همچنین به تکمله صفحه ۴۹۳ مراجعه شود .

به این کتاب بیفزایم، ولی رسیدن کتاب نزدیک یکسال بدرازکشید، و آگاهی بدست آمد، که چندین ماه است به دست آقای جواد مقصود همدانی رسیده و سرگرم ترجمه است کمی جوش خوردم و تلاش زدم و سرانجام کار خاموش گشتم. این نسخه پس از يك رشته کوششها و نامه-نگاری‌ها در آغاز نیرماه ۱۳۵۰ به دست من رسید ولی دیگر شایسته ندیدم در روی آن کار کنم، شاید در آینده به چاپ برسانم.

و باز در صفحه ۴۸ سروده‌های باباطاهر، چنین می‌نویسد: از شرح عين القضاة (۱۹) که بگذریم میرسیم به يك نسخه دست نویس عربی بنام (الفتوحات الربانی فی اشارات الهمدانی) که از باباطاهر است (۱) و به شماره ۱۹۰۳ در کتابخانه ملی پاریس می‌باشد، جانی بيك عزيزی بخواهدش ابوالبقاء احمدی از شوال ۸۸۹ تا بیستم (۲) شعبان سال ۸۹۰ هجری آنرا شرح کرده است.

۴- در دیوان بابا طاهر عریان که به کوشش آقای دکتر سیداسدالله مصطفوی چاپ شده در (صفحه ۵۱) ضمن بر شمردن شروحي که بر کلمات قصار باباطاهر نوشته شده چنین می‌نویسد:

(۵) شرح عربی جانی بيك عزيزی که به شماره ۱۹۰۳! [۱۹۰۳] در کتابخانه ملی پاریس موجود است.

۵- دانشمند ارجمند جناب آقای علی فقیهی در مجله گوهر (سال اول شماره ۶ ص ۵۳۰) درباره مؤلف کتاب «الفتوحات الربانی» (۰۰۰) چنین نوشته‌اند: «مرحوم رشید یاسمی، در مجله ارمغان سال نهم شماره دهم (۱۹۹۰) می‌نویسد: در کتابخانه ملی پاریس يك نسخه خطی عربی بعنوان

(۱) نسخه‌ی مذکور شرحی بر کلمات باباطاهر است.

(۲) تا چهارم شعبان سال ۸۹۰ هجری صبح است.

(الفتوحات الربانی فی اشارات الهمدانی) مضبوط است، که جانی بیک عزیزی آنرا در شوال ۸۸۹ بخواهش ابوالبقاء احمدی شرح کرده است، منظور آن مرحوم همین شرحی است که بهمت بنیاد نیکوکاری نوربانی، فتوکی آن به ایران نقل شده است، ولی بعقیده بنده، مرحوم رشید یاسمی، با اینکه مردی متبع بود، در این مورد درست تشخیص نداده و خطا کرده است، زیرا شارح این کتاب جانی بیک عزیزی نیست. شارح این کتاب مخصوصاً اسم خود را مکتوم داشته است و در سه جای این کتاب خود را بعنوان «عبد» معرفی میکند معلوم نیست نیت او احتراز از تظاهر بوده، یا علت دیگری داشته است...».

باتوجه به این نکته که مرحوم رشید یاسمی مقاله مذکور را در شماره مزبور مجله ارمغان نوشته، بلکه مربوط به ترجمه مقاله مینورسکی است که قبلاً بدان اشاره شد؛ و باتذکر به اینکه: میکروفیلم کامل مجموعه خطی شماره (۱۹۰۳) کتابخانه ملی پاریس را اینجانب قبلاً تهیه نموده و تفصیل کتاب شناسی آن را در صفحات (۲۳۲ - ۲۴۱) این کتاب نگاشته‌ام، باید بدون هیچگونه تردید اذعان نمود که ظاهر عبارت صفحه آخر کتاب «الفتوحات الربانیه...» که در صفحه ۹۰۵ همین کتاب گراور شده: «وكان الفراغ من نسخة رابع شهر شعبان سنة تسعين و ثمانماية على يد العبد... جانی بك بن عبد الله العزیزی ...» صراحت کامل دارد که جانی بك عزیزی، كاتب شرح مزبور بوده نه شارح و مؤلف آن، ولیکن جناب آقای فقیهی نامی از مؤلف کتاب مزبور که شارح اصلی کلمات قصار باباطاهر بوده است به میان نیآورده، و فقط نوشته اند که: «در سه جای این کتاب خود را بعنوان عبد معرفی می کند».

۶- نگارنده نیز قبل از بررسی دقیق تمام شرح مزبور، که در (۵۳) صفحه نوشته شده، و پیش از دستیابی به مؤلف اقتراح کتاب، به استناد شواهد و مؤیدات ناصواب ذهنی، به مانند دیگران، چنین تصور نمود: که شاید شارح کلمات قصار با باطاهر در این نسخه: (الفتوحات...) همو باشد که آنرا نوشته است، لذا در نسخه شناسی مجموعه‌ی پاریس و در اول کتاب (الفتوحات الربانیه...) جانی بك عزیزی، به عنوان مؤلف کتاب، معرفی گردید؛ لکن با توجه به استدلال ذیل معلوم شد که مؤلف کتاب: «الفتوحات الربانیه» عالم متبحری است که اکنون معرفی می‌گردد.

مؤلف کتاب «الفتوحات الربانیه...» خطیب و زبیری است

ضمن مطالعه و پژوهش، جهت ترجمه شرح مزبور، در سطر سیزدهم صفحه ۲۳ کتاب الفتوحات الربانیه... که در صفحه (۸۱۰) همین کتاب واقع شده، برخورد به عبارت ذیل گردید که شارح گوید:

«و الحاصل من ذلك كله هو معنى ما اشار اليه الاستاد المحقق الشيخ رسلان في رسالته و بينا معناه في شرحنا وهو قوله ان جئت بلانتي قبلناك وان جئت بك حجبناك...»

از عبارت مذکور چنین مستفاد میشود: که شارح این کتاب - چنانکه خود گوید - : شرحی نیز بر رساله شیخ رسلان داشته است. و بنا بر تحقیق (کشف الظنون ص ۸۶۷) این شرح موسوم به: «الفتوحات الربانیه فی شرح الرسالة الرسالیه» بوده است، که شارح و یا مولف آن

محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیر مالکی است که آنرا بسال ۸۹۸ هجری - درست ۸ سال بعد از شرح کلمات باباطاهر - بپایان رسانیده است، و همین شخص مؤلف کتاب : «الفتوحات الربانية فی مزج الاشارات الهمدانية» است که کتاب مزبور شرح بر کلمات باباطاهر همدانی می باشد.

برای تأیید نظریه خود: ابتدا به نقل عبارت کشف الظنون پرداخته و سپس گراور آن مقدار از رساله توحیدیه شیخ رسلان را، که در برک ۱۰۵ مجموعه خطی ۱۹۰۳ پاریس بدنبال متن کلمات باباطاهر نوشته شده بنظر متتبعین ارجمند میرسانم، و آن عباراتی را که خطیب وزیر از رساله عرفانیه شیخ رسلان در صفحه ۲۳ «الفتوحات الربانية فی مزج الاشارات الهمدانية» به عنوان استشهاد نقل نموده، در سطور آخر دومین صفحه گراوری مواعظ شیخ رسلان با خط سفید، مشخص و ممتاز نموده ایم:

مرحوم حاجی خلیفه، کاتب چلبی در «کشف الظنون ج ۱ ص ۸۶۷ چاپ جدید» چنین می نویسد:

«رسالة رسلان بن يعقوب بن عبد الله بن عبد الرحمن الدمشقي في التوحيد وهي رسالة مختصرة اودع فيها علم التوحيد و اودع فيها جملة من الحقائق، اولها: كلك شرك [۱] خفي الخ، شرحها محمد بن احمد... و سماه انيس الوحيد في خالص التوحيد... شرحها زين الدين زكريا... سماه فتح الرحمن لشرح الرسالة الولي رسلان... و شرحها محمد الشهير بالخطيب الوزير المالكي و سماه الفتوحات الربانية في شرح الرسالة الرسالانية، اوله نحمدك يا من تعزز بالتمجيد الخ، وهو شرح بقال اقول و فرغ منه سنة (۸۹۸) ثمان وتسعين و ثمانمائة » (و نیز در معجم المؤلفين: عمر رضا كحاله ج ۸: ۱۹۸ و ۲۰۹ ج ۹: ۲۸۲ و هدية العارفين بغدادی ج ۲: ۲۱۴ نام

بعضی دیگر از کتب و تألیفات محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیری ذکر شده).

صفحه (۷۴۲) سطر ۱۳

شیخ ابوالبقاء احمدی یکی از معارف عرفای شافعی بوده و کتابی دارد بنام «المعتقد الايماني على عقيدة الامام الشيباني»؟ نقل از مقاله آقای فقهی در شماره ۶: ص ۵۳۰

صفحه (۸۳۵) ۶ سطر به آخر مانده

کلمه جانی بیک عزیزی سهواً در اینجا نوشته شده.

راجع به صفحه قبل (۹۳۶)

در صفحه قبل سطر دوم جملات: «سال ۸۹۸ هجری - درست ۸- سال بعد از شرح کلمات بابا طاهر - پایان رسانیده است» بنا بر نوشته کشف الظنون می باشد که عین عبارت آن در ذیل صفحه مزبور نقل شده، و لکن تاریخ مذکور صحیح بنظر نمیرسد، زیرا خطیب وزیری خود در صفحه ۲۳ کتاب «الفتوحات الربانية فی مزج الاشارات الهمدانية» گوید: «وینا معناه فی شرحنا وهو قوله...» که از این عبارت استفاده میشود: شرح وی بر «رسالة رسلانية» قبل از تفسیر او بر «کلمات بابا طاهر» بوده است، و شاید تاریخ مزبور در اصل ۸۸۹- ولی قبل از سوال- بوده است.

... خلا... ١- التذكر وحلا الروح المعوج وحلا النفس السخا... امتحان الصوفية اخذوا
 للافتراق... ٢- الذكر محاسب الذكر... ٣- الذكر المحقق ياتي في اوقات الغفلات...
 الذكر المحقق الذي يحقق عن القلب... ٤- الذكر المحقق ينبغي السرك المحقق... ٥- الفكر حقيقة
 الذكر... ٦- الذكر بالعلم رسم وبالوجد حقيقة والذكر المحقق ليس بالعلم ولا بالوجد... ٧-
 الذكر نواب الذكر... ٨- الذكر مرات الذكر... ٩- الذكر للنسلي... ١٠- من ذكره للنوال
 فضله مثل الحارس ومن ذكره للوصال فضله مثل الفارس... ١١- الذكر حبة القلب...
 الذكر مقدمة الحق... ١٢- الذكر يدر الطمع... ١٣- من اراد الله تعالى من جميع التقديرات وفي
 النسيان والغفلة فالصلوة بذكر يتم وهو اول التعبد ولا يتم العبد الا بالذكر قال الله تعالى
 وافر الصلوة لذكرى فان مراده في اصل التعبد وهي الصلوة ثم سار التعبد كذلك

من امانة الغفلة احياء الذكر ومن امانة الذكر احياء المذكور... ١٤- الذكر نور المؤمن
 وجلا صدره... ١٥- نسيان المخطوط من وجهين من غلبة حق او غلبة غفلة فمن نسي خطه
 لغلبة حقه رده حقيقة الحق الي الذكر ومن نسي خطه من غلبة غفلته رده حقيقة الحق
 الي الذكر ومن نسي خطه من غلبة غفلته رده حقيقة الغفلة الي نسيان خطه مع الله
 من يعاقب بالذكر فقد تعرض للسير ومن الف الذكر فقد وقف ومن ولغ بالذكر اوصله
 الي المذكور... ١٦- الذكر خير الذكر... ١٧- من شهد المذكور في حقيقة الذكر منع حقيقة
 المشاهدة عن الذكر... ١٨- ذكره بالنفس عادة وبالعلم زيادة وبالوجد ارادة والحق
 فلا دهر... ١٩- من ذكره الحق وان ذكره الحق موافقة له في ذكره فرضي بذكره... ٢٠- للذكر
 كلما ذكره العافية ذكر والسنة ذكر والرخا ذكر... ٢١- ذكر الله تعالى فرض واجب فمن اراد
 ذكر الله لواجب فرضه والله اعلم بما محمد وال محمد ولم يسلموا كثيرا والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم... ٢٢- الشيخ الامام العالم العلامة الاسلامي المحقق العارف... الوارث الميراث الكامل...
 رسلان قدس الله سره وضع عنه غايه المسلمين كل شوك حفي وعاسين نوحك الا
 اذا خرجت منك فكما اخلصت لشفال الله هو لانت تستغفرونك وكما احدث بارك الشوك
 فمجد في كل ساعة ووقت توحيد وایمانا وكما اخرجت منهم زاد ايمانك وكما اخرجت منك زاد
 يقينك بالسير السهوات والعبادات بالسير المقامات والمكانات انت معروروا انت مشتعل
 لك عنه ابن لا يغالبه عند هو عرو وحاضر ناظر معكم انما كنتم في الدنيا والاخرة اذا كنت
 معد حمل عندك واذا كنت معك استعبدك له الايمان خروجك عنه واليقين خروجك
 عندك اذا اراد ايمانك نقلت من حال الى حال واذا اراد يقينك نقلت من مقام الى مقام الشريعة
 لك حنة تطلبه... ٢٣- ذلك والحقيقة حتى تطلبه له عرو وحاضر ناظر معكم انما كنتم في الدنيا والاخرة اذا كنت
 حدود وجهان... ٢٤- الحقيقة واحد وجهه القائم مع الشريعة فقط بفضل عليه بالمجاهدة
 القائم مع الحقيقة بفضل علمه بالمنة وشتان ما بين المعامدة والمند القائم مع المجاهدة موجو د

الذكر

العام مع المنه مفقود الاعمال متعلقة بالشرع والتوكل متعلق بالايان والتوحيد متعلق
بالكشف الناس يابسون عن الحق بالعقل وعن الآخرة بالمعوي فتي طلبت الحق بالعقل ضللت
معي طلبت الآخرة بالمعوي ضللت المؤمن ينظر بنور الله تعالى والخائف ينظر به اليه مادامت انت تعلم
امرناك فاذا فقيت عنك قوليناك ما تو لا هم الا بعد فها هم مادامت انك انت انت فانت مرید
فاذا افنانك عنك فانت مراد اليقين لا دوم غيبة عنك وجوده كبري ما يكون بامرهم وبين
ما يكون به ان كنت بامرهم خضعت لك الاسباب وان كنت به تضعفت لك الاكوان اول المقامات
الصبر على مراده واسطها الرضا بمراده واخرها ان تكون بمواده العلم طريق العدل والعدل طريق العلم
والعلم طريق المعرفة والمعرفة طريق الكشف والكشف طريق الفناء ما سلحت ما دام فيك بغير لسواه
اذا حولت السوي ففنانك عند فعلت لنا فاودعناك سرنا اذا لم يبق عليك حركة لنفسك
كل يقينك واذا لم يبق لك وجود كل توحيدك اهل الباطن مع اليقين واهل الظاهر مع الايمان
فتي تحرك قلب صاحب اليقين نقص يقينه ومتي لم يحط له خاطر كل يقينه ومتي تحرك صاحب
الايمان بغير الامر نقص ايمانه ومن تحرك بالامر كل ايمانه معصية اهل اليقين كفر ومعصية اهل
الايمان نقص المتقي بمجهتد والمحب متكل والعارف ساكن والموجود مفقود لا يكون لتقي ولا
حركة لمحب ولا غرم لعارف ولا وجود لموجود ما يحصل المحبة الا بعد اليقين المحب الصادق
قد خلا قلبه مما سواه وما دام عليه بغيره محبة لسواه فهو ناقص المحبة من تلذذ بالبلال فهو موجود
من تلذذ بالنعاه فهو موجود فاذا افنا لذته عنهم ذهب التلذذ بالبلال والنعم المحب انفسه حكة
والمحورب انفسه قدوره العبادات للمعاومات والمحبة للقربات اعددت لعبادي الصالحين ما لا
عين رأت ولاذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لما ارادوني لي اعطيتهم ما لا عين رأت ولاذن سمعت
اذا افنانك عنك بالحكم وعن اوانك بالعالم نصير عبدا صرفا لا معوي ولا اراده فحينئذ يكشف
لك نقص العبودية في الوجدانية فيفني العبد ويبقى الرب عز وجل الشريعة كلها تقصر والعلم
كله بسط والقدرة كلها لا يل طريقنا محبة لا عمل ونا لا بقا اذا دخلت في العل كنت لك واذا
دخلت في المحبة كنت له العابد راء لعبادته والمحب راء لمحبة اذا عرفت كانت انفسك به
وحركاتك له واذا جعلته كانت حركاتك بك العابد ماله سكون والزاهد ماله رغبة والمصدق
ماله ارتكان والموجود ماله وجود اذا استأنست به استوحشت منك من اشتغل ماله اعمياه
ومن اشتغل بالناس بصرناه اذا زال هواك بكشف لك عن باب الحقيقة فيفني اراذل فيكشف لك
عن الوجدانية فتتحقق انه هو بلانت ان سلمت اليه قلوبك وان نازعت ابعذك ان تقرب اليه قلوبك
وان تقرب بك ابعذك ان طلبته لك كلفك وان طلبته له ذلك ترك خروجك منك وبعدك
وتوفك معك ان جيت ملائت قبلك وان جيت بك محبك عامل لا يكا ويخلص من ربيته عند
فكر من ميل المنه لا من ميل العدل ان عرفت سكتك وان جعلته تحركت فالمراد ان يكون ولا تكون
العوام اعمالهم تصات والمزامر اعمالهم قربات وخاص الخاص اعمالهم درجات وكلما اجتنبت هواك
قوي ايمانك وكلما اجتنبت ذاتك قوي توحيدك الخلق حجاب وانت حجاب والحق محتجب

فهرست مندرجات

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
سرآغاز	۲	آرامگاه باباطاهر	۶۱
دانشمندان عصر باباطاهر	۷	بقعه قدیمی باباطاهر	۶۱
عرفا و صوفیان عصر باباطاهر	۸	عکس مقبره قدیم باباطاهر	۶۳
شعرا و گویندگان عصر باباطاهر	۹	عکس آرامگاه قبلی باباطاهر	۶۵
زادگاه باباطاهر و موطن اصلی وی	۱۱	قبرهای مجاور قبر باباطاهر	۶۷
نام و لقب باباطاهر	۱۳	آرامگاه جدید باباطاهر	۶۸
نام پدر باباطاهر	۱۴	عکسهائی از آرامگاه جدید باباطاهر ۷۱ و ۷۵	
تاریخ تولد و مدت عمر باباطاهر	۱۶	عبارت سنگ کتیبه بنای جدید آرامگاه باباطاهر ۷۲	
توجیهات رباعی من آن بحر م...	۲۵	رباعیاتی که در اطراف آرامگاه نوشته شده ۷۲	
نظریه علامه قزوینی در رباعی مزبور	۲۴	لوحة اسامی هیئت مؤسسين	
نظریه استاد مینوی در رباعی مذکور	۲۵	انجمن آثار ملی	۸۵
گراور دو قطعه ۸ و دویتی از باباطاهر، منتخب		نقشه جدید همدان و نمودار آرامگاه باباطاهر ۸۱	
از مجموعه موزه قونیه، مزارملای رومی	۳۵	لوحة برخی از شخصیت‌های مدفون در کنار	
توجیه دیباچه «توضیح» درباره رباعی مذکور	۳۴	مزار باباطاهر	۸۱
توجیه نگارنده درباره رباعی مزبور	۳۴	محل جغرافیائی آرامگاه باباطاهر	۸۲
وفات باباطاهر	۳۴	امازاده هادی بن علی	۸۲
زبان و لهجه باباطاهر	۳۷	مقدمه اشعار و دویتی‌های باباطاهر	۸۶
روحیات باباطاهر	۴۱	نسخه‌های خطی رباعیات باباطاهر	۹۱
کرامات باباطاهر	۴۶	ترجمه‌های دیوان باباطاهر	۹۷
فائلین (امسیت کردیاً و اصیحت عربیاً)	۴۷	چاپ‌های مختلف دویتی‌های باباطاهر	۹۸
آثار و تألیفات باباطاهر	۵۸	دیوان چاپی باباطاهر به تصحیح مرحوم	
مذهب و مسلک باباطاهر	۶۵	وحید دستگردی	۱۵۱

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
دویتی‌های باباطاهر تطبیق شده با نسخه‌های		کتابخانه ملی پاریس	۲۳۳
خطی و چاپی دیگر	۱۷۶-۱۵۳	تحقیق و تصحیح کتاب «سرانجام»	۲۴۰
فرهنگ لغات دویتی‌ها	۱۸۴-۱۷۷	شروحاتی که بر کلمات باباطاهر نوشته شده	۲۴۲
بخش سوم (شرح احوال و آثار-		مآخذی که برای عین‌القضات شرحی	
عین‌القضات همدانی)	۲۲۹-۱۸۵	بر کلمات باباطاهر نوشته‌اند؟!	۲۴۶
قبر عین‌القضات و یادبودی به نام وی	۲۲۹	نسخه‌های خطی شرح منسوب به عین‌القضات	۲۴۹
بخش چهارم (ترجمه شرح کلمات قصار-		ترجمه متن کلمات قصار باباطاهر، و شرح	
باباطاهر منسوب به عین‌القضاة همدانی؟!)	۲۳۰	منسوب به عین‌القضاة؟!	۷۴۰-۲۵۵
مقدمه‌ای بر بخش چهارم	۲۳۱	بخش پنجم ترجمه‌ی کتاب «الفتوحات الربانیة	
کلمات قصار باباطاهر	۲۳۱	فی مزج الاشارات الهمدانیة»	۹۰۸-۷۲۱
مجموعه‌ی خطی ۱۹۰۳ پاریس	۲۳۲	تکملة کتاب	۹۳۷-۹۰۹
کتاب‌شناسی مجموعه‌ی خطی (۱۹۰۳) -		گراور کلمات شیخ رسلان	۹۳۹ و ۹۳۸
		فهرست مندرجات و کلمات قصار و اعلام	

فهرست ابواب کلمات قصار باباطاهر همدانی

۵۸۷	باب ۲۵- در زهد	صفحه ۲۵۵	مقدمه
۵۸۹	« ۲۶- در توکل	۲۶۰	باب ۱ در علم
۵۹۱	« ۲۷- در صبر	۳۲۰	« ۲- در معرفت
۵۹۳	« ۲۸- در رضا	۳۶۵	« ۳- در الهام و فراست
۵۹۵	« ۲۹- در عبودیت و اخلاص	۳۷۲	« ۴- در عقل
۶۰۱	« ۳۰- در اعتکاف	۳۷۹	« ۵- در نفس
۶۰۵	« ۳۱- در خدمت و حیرت	۳۸۹	« ۶- در قلب
۶۱۱	« ۳۲- در سکر	۳۹۲	« ۷- در دنیا و عقبی
۶۱۸	« ۳۳- در محبت	۴۰۹	« ۸- در بیان حقیقت و رسم
۶۲۵	« ۳۴- در دعوی	۴۱۷	« ۹- در بیان اشاره
۶۳۲	« ۳۵- در غیرت	۴۳۴	« ۱۰- در وجد
۶۴۳	« ۳۶- در وقت	۴۵۲	« ۱۱- در سماع
۶۵۶	« ۳۷- در جمع تفرقه	۴۷۲	« ۱۲- در ذکر
۶۷۲	« ۳۸- در موت و حیوة	۴۹۵	« ۱۳- در غفلت
۶۷۶	« ۳۹- در فناء و بقاء	۵۰۰	« ۱۴- در مشاهده و مراقبه و ملاحظه
۶۸۱	« ۴۰- در وصل [وفصل]	۵۱۴	« ۱۵- در حفظ و رعایت و حسبت
۶۸۵	« ۴۱- در تجرید و تفرید	۵۲۰	« ۱۶- در اراده
۶۹۰	« ۴۲- در توحید	۵۳۲	« ۱۷- در طلب
۶۹۸	« ۴۳- در تصوف	۵۳۷	« ۱۸- در مخالفت نفس
۷۰۴	« ۴۴- در وصف طریق	۵۴۴	« ۱۹- در ابتلاء
۷۰۷	« ۴۵- در مکرواستدراج	۵۵۷	« ۲۰- در اسروانفکاک
۷۲۰	« ۴۶- در طرد از باب	۵۶۰	« ۲۱- در مقامات و احوال
۷۲۲	« ۴۷- در طبقات اهل طریق	۵۶۶	« ۲۲- در طاعت و تقرب
۷۲۵	« ۴۸- در تکلم با حق	۵۷۰	« ۲۳- در ورع
۷۲۹	« ۴۹- در غربت	۵۷۲	« ۲۴- در فقر
۷۳۲	« ۵۰- در اشیاء متفرقه		

فهرست متن کلمات قصار بابا طاهر همدانی

در این فهرست (از جانب راست) ابتدا شماره کلمه ای از کلمات بابا طاهر آورده شده که شرح آن به غلط منسوب به عین القضاات همدانی است، و به دنبال آن شماره صفحه ای از کتاب ذکر میشود که کلمه مزبور در آن صفحه ترجمه و به چاپ رسیده؛ و بعد از علامت (=) مجدداً به شماره همان کلمه از کلمات قصار بابا طاهر و صفحه ای آن در این کتاب اشاره میشود، که در قرن نهم در تملک شیخ ابوالبقاء احمدی بوده و خطیب وزیری آنرا به عنوان: «الفتوحات الربانیة...» شرح کرده؛ اصل این نسخه اکنون در کتابخانه ملی پاریس به شماره (۱۹۰۳) نگهداری میشود.

الف	کلمه	صفحه	کلمه	صفحه	الف
آخر العمل جهل	۳۴۸،۵۶	اری قنادیل	۷۸۷،۶۳ = ۳۸۶،۸۱		
الاجابات ثلاث	۸۸۶،۲۵۰ = ۴۶۵،۱۳۹	الاسباب علل	۸۱۷،۱۰۹ = ۵۸۳،۲۵۹		
ابداء الخواطر	۷۳۷،۴۱۷	اسباب المعارف	۷۴۳،۶ = ۳۲۵،۴۰		
الاجتهاد حقيقة	۵۳۶،۲۱۶	الاستدراج للدارجین	۷۱۹،۳۹۰		
احکام السماع	۴۶۸،۱۲۲	استعمال العلم بالجهل	۸۳۹،۱۲۰ = ۲۹۳،۲۰		
الاختیار نفی العبودية.	۸۱۷،۱۰۸	استعمال العلم بغير	۷۱۷،۱۱۰		
الاخلاص نسیان	۸۸۲،۲۴۳ = ۵۹۷،۲۷۹	اسرة الاقوال	۵۵۹،۲۳۴		
اذا جاء الشاهد	۸۸۹،۲۶۲ = ۴۷۹،۱۵۲	الاشارة الى الحق	۴۲۸،۱۲۱		
اذا حمل [عمد]	۷۸۱،۵۵ = ۵۴۰،۲۲۰	الاشارة الى حقيقة	۷۵۳،۸ = ۲۱۷،۱۰۵		
اذا كان يوم	۷۸۴،۵۹ = ۵۴۱،۲۲۲	الاشارة الى البعيد	۴۲۷،۱۱۰		
اذا نطق السر	۷۶۳،۲۰ = ۶۸۸،۳۶۴	الاشارة اليه وصف	۸۲۵،۱۵۵		
الارادة اشارة	۸۰۵،۹۳ = ۵۳۳،۲۰۲	الاشارة بالعلم	۴۳۱،۱۱۲		
الاركان الى الله	۸۱۴،۹۸ = ۷۱۷،۳۷۷	امتحان الصوفية	۸۹۷،۲۹۸		
الاركان الى العلم	۵۲۷،۲۰۶	الاشارة بالمعقول	۴۳۲،۱۱۵		
الاركان الى المعلوم	۸۳۹،۱۳۷ = ۷۲۰،۳۹۱	الاشارة مانفی	۲۳۰،۱۱۳		
اری اعمالی كلها	۷۸۷،۶۲ = ۵۶۹،۲۴۴	اصل الغفلة الحرمان	۸۳۹،۱۲۲ = ۵۰۰،۱۷۶		

ت

- التجربة في طريق $823,123 = 734,409$
 تحير العارف في $778,53 = 321,39$
 التذكار الحقيقي يأتي $898,300 = 483,159$
 التذكار حقيقة الذكر $898,303$
 ترك الدنيا بالعلم $860,199$
 الترويح الى الطاعات $775,42 = 567,241$
 التصوف الانتظار $805,92$
 التصوف اظهار $766,26 = 701,379$
 التصوف اهلاك $766,22 = 700,375$
 التصوف بحر بعيد $703,382$
 التصوف برق محترق $766,23 = 700,376$
 التصوف حيوة [صوت] $766,21 = 698,374$
 التصوف علم $766,24 = 700,377$
 التصوف عين بدا $766,25 = 701,378$
 التصوف كالريح العقيم $766,27 = 702,380$
 التصوف لا يسه $703,381$
 التصوف لا يسه $703,281$
 التصوف لبس ثان $790,74$
 التعذيب بمقدار $790,72$
 التفرقة العبودية $669,325$
 التقرب الى الله $886,259 = 570,245$
 التكلف حركة $857,192 = 736,214$
 التواجد حركة، آخر كلمة $863,201 = 443,123$
 التوحيد اثبات الاسم $802,86 = 335,47$
 التوحيد اثبات الاسم $690,365$
 التوكل ان لا يرى $589,266$
 التوكل نفى التوكل $590,268$
 التوكل نفى الرؤية $766,28 = 591,269$

ج

جلبة النفس على $384,78$

اظهار الوجد شرك $825,157 = 220,120$

الاعتكاف في بينه $603,286$

الاعتكاف القيام $602,285$

اعظم حجاب بين $835,132 = 429,112$

الاغترار بصفي $753,4 = 647,325$

الاغذية ثلاثة $886,251 = 271,122$

الاقوياء من العارفين $790,70 = 691,366$

اكثر غلط الواجدين $453,129$

اكثر موارد [مراتب] $642,322$

الالفات من البعيد $511,190$

ان ادخلني الله $784,57 = 529,209$

الانتظار في التفكير $753,99 = 732,405$

انتهاء العقل الى $892,284 = 378,73$

انتهاء العقل الى $612,293$ (مكرر)

انتهت معرفة النفس $839,144 = 389,83$

ان الدارين حبس $784,58 = 406,96$

اول بدايات $360,63$

اول الفناء $678,356$

اول المحبة لهو $622,302$

اول المعرفة $799,84 = 331,45$

اهل الارادة $820,114 = 524,204$

اهل الاستدراج $854,186 = 717,388$

اهل الحقائق $770,213 = 648,327$

اهل العقول $353,59$

اهل العلوم مطالبون $829,126 = 338,49$

اهل المحبة فرحون $621,301$

ب

بذل المجهود بغير $860,192 = 520,198$

البلاء تجربة الحق $775,48 = 524,228$

البلوى كلها ذكر $902,321 = 494,171$

البلوى من الحق $811,97 = 545,229$

البلوى من خمسة $549,231$

٦٥٤،٢٨٨ حقيقة الاعتكاف وقوف
 ٥٨٩،٢٦٤ حقيقة الزهد نسيان
 ٨٥١،١٧٣ = ٤٥٤،١٣١ حقيقة السماع
 ٨١٧،١٥٥ = ٥٩٥،٢٧٦ حقيقة العبودية
 ٨٩٥،٢٩٣ حقيقة العلم الاستعمال
 ٨٦٣،٢٥٦ حقيقة العلم جهل
 ٨٩٥،٢٨٩ = ٧٢٩،٤٥٥ حقيقة الغربة الرجوع
 ٦٤٥،٣١٩ حقيقة الغيرة ان تغار على الحق
 ٦٤٥،٣٢٥ حقيقة الغيرة ان تغار عليه
 ٧٥٤،١٨١ = ٦٧٦،٣٥٣ حقيقة الفناء في
 ٦٤١،٣٢١ حقيقة المحبة تقتضي
 ٧٣٨،٤١٨ حقيقة المروءة الاستنكاف
 ٨٦٣،٢٥٧ = ٣٣٥،٢٣ حقيقة المعرفة العجز
 ٨٨٣،٢٢٩ = ٣٨٥،٧٦ حقيقة النفس لا
 ٧٨٧،٦٨ الحقيقة تعرض
 ٧٩٥،٧٣ = ٤١١،١٥١ الحقيقة تقدم الحق
 ٨٦٣،٢٥٨ = ٤١٤،١٥٣ الحقيقة رسم
 ٤٥٩،١٥٥ الحقيقة المشاهدة
 ٨٦٣،٢٥٥ الحقيقة مكرر
 خ
 ٣٤٥،٥٥ الخروج الى الجهل
 ٨٧٣،٢٢٣ = ٢٧٥،٦ الخروج من العلم
 الخلق اضلهم [اظلمهم]
 ٨٣٥،١٣٣ = ٤٥١،٩٢ ظلمة الدنيا
 ٨٢٦،١٢٥ = ٣٨٢،٧٧ خلق الله النفس
 ٨٨٦،٢٥٧ خوف الخاتمة
 د
 ٨٧٣،٢٢٥ = ٤١٢،١٥٢ الدخول في الحقيقة
 ٨١٧،١١٢ = ٥٦٤،٢٣٨ الدخول في المقامات
 ٨٥١،١٧٧ = ٤٦٣،١٣٧ دعوة النعمة تقتضي
 ٤٦٤،١٣٨ الدعوة ثلاث

٧٢٥،١١٧ = ٢٧٥،٩ جعل الله جميع
 ٨٧٩،٢٣٦ = ٤٥٧،٩٧ جعل الله الدنيا
 ٧٥٧،١١ جعل بذل
 ٨٩٥،٢٩٧ جلاء القلب الذكر
 ٥٨٩،٢٦٥ جمع المال تفرقة
 ٦٥٨،٣٣٤ الجمع جمع المراد
 ٦٦٨،٣٤٤ الجمع حال و
 ٦٥٦،٣٣٣ الجمع سر الجامع
 ٦٦٧،٣٤٣ الجمع علم الله تعالى
 ٦٦٣،٣٣٨ الجمع غلبة مراد الله
 ٦٧١،٣٤٧ الجمع الكتاب
 ٧٦٥،١٤ = ٦٦٤،٣٤٥ الجمع ما استأثر
 ٦٦٥،٣٤١ الجمع ما جمع
 ٦٧٥،٣٤٦ الجمع ما شهد
 ٦٦٦،٣٤٢ الجمع موافقة المراد
 ٦٥٩،٣٣٥ الجمع والتفرقة حالتان
 ٨٤٢-١٤٩ = ٧٢٧،٣٩٩ جميع ما ظهر من العلوم

ح

٨٢٥،١١٥ = ٤٣٥،١١٧ حرام على كل قلب
 ٨٥٥،٩٤ = ٧٣٣،٤٥٧ الحرقه حرقان
 ٤٦٦،١٤٥ الحركات من سبعة
 ٧٧٨،٥١ = ٥٥٢،١٨٥ حركة الارادة من
 ٤٧١،١٤٣ الحركة زاححة
 ٧٢٢،٤٥ = ٥٥٢،١٧٩ الحركة من المشاهدة
 ٨٨٦،٢٥٥ = ٧٣٤،٤١٥ الحزن سرور
 ٧٨٧،٦٤ = ٥٥١،١٧٨ الحضور رؤية
 ٨٩٢،٢٧٢ = ٥١٤،١٩٣ حفظ السر بالعلم
 ٨٩٢،٢٧١ = ٥١٧،١٩٤ حفظ القلب من
 ٧٧٢،٣٩ حقيقة الاستدراج للدارجين
 ٧١٩،٣٨٩ حقية الاستدراج المكر
 ٦٥١،٢٧٤ حقيقة الاعتكاف الوقوف

الدعوى باللسان ٦٢٥،٣٥٦

الدعوى من وجهين -

فالاول دعاوى ٦٢٨،٣٥٧

الدعوى من وجهين -

فالاول مدع بلاينة ٦٢٩،٣٥٨ = ٨١٧،١١٣

الدنيا آخرة الصوفية

بقية اذ كلمة

٨٢٩،١٢٩ = ٤٥٣،٩٤

الدنيارهن الاخرة ٨٤٢،١٥٥ = ٣٩٩،٩١

الدنياسر ٣٩٢،٨٦

الدنيا قنطرة الاخرة ٨٧٩،٢٣٧ = ٤٥٨،٩٨

الدنيا كل شيء ٨١٧،١١١ = ٣٩٨،٩٥

الدنيا ميدان الاخرة ٨٧٩،٢٣٩

الدنيا وجود ٣٩٨،٨٩

الدهشة غرق في ٧٧٨،٥٢ = ٦٥٥،٢٨٩

ذ

ذقت المرارات ٧٩٣،٧٧ = ٧٣٥،٤٥٣

ذكر الله بالنفس ٩٥٢،٣١٩ = ٤٩٥،١٦٧

ذكر الله فرض ٩٥٢،٣٢٢ = ٤٩٣،١٧٥

الذكر بذرا الطمع ٨٩٨،٣١١ = ٤٧٧،١٥٥

الذكر بالعلم رسم ٨٩٨،٣٥٤ = ٤٨٠،١٥٤

الذكر التسلي ٨٩٨،٣٥٧ = ٤٧٦،١٤٨

الذكر التسلي والتذكر ٧٦٥،١٣ = ٥٦٨،٢٤٣

الذكر مقدمة الحق ٨٩٨،٣١٥ = ٤٧٧،١٤٩

الذكر ثواب اذا كره ٨٩٨،٣٥٥ = ٤٧٣،١٤٦

الذكر حجاب الذكر ٨٩٨،٢٩٩

الذكر حيوة القلب ٨٩٨،٣٥٩ = ٤٧٢،١٤٥

الذكر خبر الذكر ٩٥٢،٣١٧ = ٤٩٥،١٦٦

الذكر الخفي الذي ٨٩٨،٣٥١ = ٤٨١،١٥٥

الذكر الخفي قيد اللسان ٤٨١،١٥٦

الذكر الخفي ينفي ٨٩٨،٣٥٢

الذكر ميراث الذكر ٨٩٨،٣٥٦ = ٤٧٥،١٤٧

الذكر نور المؤمن ٩٥٢،٣١٤ = ٤٨٨،١٦٣

الذكر وسواس ٧٨٧،٦٧ = ٤٨٣،١٥٨

الذكر وصف ٨٨٩،٢٦١ - ٤٧٨،١٥١

ر

رأس الطغيان ٧٥٣،٧ = ٤٩٧،١٧٣

رأيت هلاك ٧٩٥،٧١ = ٥٦٥،٢٣٩

رؤية العادة غيبوبة ٨٤٨،١٦١

رؤية العلم عجز ٨٣٥،١٣٥ = ٢٦٢،٢

ربما استحيى من ٧٨٤،٦٥ = ٥٤٢،٢٢٣

الرجوع بالعلم الى العلم ٣١٢،٣٥

الرجوع الى العلم ٨٣٩،١٣٦

رعاية الحقيقة بالنفس ٨٨٩،٢٦٩ = ٥١٨،١٩٦

رعاية الحقيقة للمريدين ٥١٨،١٩٥

الرضاء سكون النفس ٨٤٧،١٦٦ = ٥٩٣،٢٧٣

رغبة المخلوقين يذهب ٨٩٥،٢٩٦

ز

الزهد ترك نعيم ٨٤٨،١٦٤ = ٥٨٧،٢٦٢

الزهد حقيقة ٨٧٦،٢٣١ = ٥٨٨،٢٦٣

زيادة الغيرة الذهاب ٦٣٦،٣١٥

س

السكر امان من ٨٩٥،٢٨٧ = ٦١٧،٢٩٧

السكر بعد رفع ٨٩٢-٢٨٣ = ٦١١،٢٩٢

السكر رفع الرسوم ٨٩٥،٢٨٥ = ٦١٣،٢٩٤

السكر غفلة اهل ٨٩٢،٢٨٢ = ٦١١،٢٩١

السكر من المكر ٨٩٥،٢٨٨ = ٦١٧،٢٩٨

السلوك في طريق الحق ٨٥١،١٧٩

السماع بعد الصوفية ٨٥١،١٧٦

السماع رسول غالب ٨٦٣،٢٥٢ = ٤٥٥،١٣٢

السماع من ثلاثة اوجه:

سماع للطبع ٨٨٣،٢٤٧ = ٤٥٧،١٣٣

الظريف وعاء الحق ٧٧٥،٥٠ = ٧٣٣،٤٠٦

ع

٣٤٢،٥٢	العارف ظاهره ظريف
٨٨٦،٢٥٨	للعارفين في عاجل
٥٩٦،٢٧٨	العبودية جسارة
٥٩٦،٢٧٧	العبودية مفارقة
٧٣٥،٤١٢	عذاب الهممة من
٨٨٩،٢٧٥ = ٣٧٢،٧٥	العقل آلة التمييز
٣٧٧،٧٢	العقل دليل العبودية
٧٦٦،٢٩ = ٣٧٥،٧١	العقل سراج العبودية
٣٥٤،٢٦	العلم اختبار
٨٧٦،٢٢٨ = ٢٨٧،١٦	العلم اشفاق
٣١٩،٣٦	العلم بالغفلة جهل
٨٧٣،٢٢٤ = ٢٧٢،٧	العلم بالمعرفة
٣١٧،٣٤	العلم تاج العارف
٨٥٥،٩٥ = ٢٨١،١٣	العلم تجريب [تخريب]
٧٦٥،١٦ = ٤٥٥،١٢٦	العلم تحير
٨٥٥،٨٨ = ٢٧٩،١٢	العلم تطريق
٧٩٦،٧٩ = ٢٩٦،٢٢	العلم جذبي
٢٧٤،٨	العلم حبس الظاهر
٢٩٢،١٩	العلم حكم
٧٦٥،١٥ = ٤٤٦،١٢٥	العلم خدعة
٣٥٩،٢٨	العلم داعي الحقيقة
٨٩٥-٢٩٤ = ٢٦٥،١	العلم دليل المعرفة
٧٥٣،١ = ٢٦٢،٣	العلم دليل والحكمة ترجمان
٨١٤،١٥٢ = ٢٦٧،٤	العلم دليل والحكمة توسل
٣١١،٢٩	العلم رسول
٧٨٧،٦٥ = ٢٩٩،٢٣	العلم شرك الحق
٣٥٥،٢٤	العلم صيد
١١٧	العلم قيد العبودية ٢٧٥،١٥ ؛ بقيه كلمة

السماع من ثلاثة اوجه:

٤٦٧،١٤١	سماع للنفس
٨٢٥،١١٩ = ٣٩١،٨٥	سمى القلب قلباً
٨٣٩،١٣٨ = ٥٣٤،٢١٤	السير في طرق

ش

٨١٧،١٥٧ = ٥٦٨،٢٢٢	الشغل في الله
٧٣٤،٤٥٨	الشغل في الله

ص

٣١٨،٣٥	الصادق لا يضل
٨٢٣،١٢١ = ٥٩١،٢٧٥	الصبر حبس النفس
٨٥١،١٧٤ = ٤٦٥،١٣٥	الصوت الرخيم

ض

٧٦٩،٣٤	الضد رسول الموت
٧٦٩،٣٣	الضد عدو الروح
٨١١،٩٦ = ٥٤٨،٢٣٥	الضرب ضربان
٣٤٥،٥٥	ضرورة العالم علمه
٦٣٥،٣١٢	الضنة على الحق

ط

٧٧٥،٤٣ = ٥٦٦،٢٤٥	الطاعة عبادة [عادة]
٨٣٥،١٣١ = ٧٥٤،٣٨٤	طريق الله عفا
٧٥٦،٣٨٥	الطريق الى كل شيء
٨٥٤،١٨٥ = ٥٣٢،٢١١	طلب الشيء
٨٣٩،١٣٩ = ٥٣٤،٢١٣	الطلب حجاب المطلوب

ظ

٨٤٨،١٦٣	الظرف اسم لجميع
---------	-----------------

الفقر القطع $814,101 = 581,257$
 الفقر من ثلاثة $580,256$
 الفقير الخالص الذي $829,127 = 584,260$
 فوائد الاوقات $753,2 = 643,323$

ق

قبول الحق $397,88$
 قبول العلم $315,32$
 قبول المدح $886,253 = 696,371$
 القرب حال $870,212 = 451,127$
 القلب ميزان الحق $820,118 = 389,84$
 القلب واقف بين $867,210 = 681,359$
 قلة الالتفات $854,187$
 القول الطيب $851,175 = 462,136$
 القيام مع الله $697,373$

ك

كان الله ولا $802,85 = 333,46$
 كل ما دان منك $396,87$
 كل ما دان من النفس $817,111 = 398,90$

ل

لا يخلو طريق الله $832,130 = 707,386$
 لا يرفع غيره $636,313$
 لا يعرف طريق $356,60$
 اللحظات مقرونة $823,120 = 418,106$
 لو صير الله $784,56 = 541,221$
 لو امر الله $542,225$
 ليس بين النفس $775,46 = 402,93$
 ليس في الدنيا $808,95 = 336,48$
 ليس للخلق $739,419$
 ليس للفوايد نهاية $876,232$
 ليس للعارف اختيار $329,42$

العلم قيد المرید $316,33$

العلم موكل بالكلام $873,220 = 278,11$
 العلم نار الله $805,91 = 284,15$
 العلم يدل عليه $870,211 = 267,5$
 العلم يحمله والوجد $842,148 = 288,17$
 العلم ينفي الجهل $289,18$
 للعلم حرقه $805,89 = 282,14$
 للعلم غيره $637,316$
 العلوم كلها خير [خير] $300,25$
 العوارض كلها امتحان $757,12 = 513,192$

غ

الغربة سر التفريد $763,19 = 687,363$
 الغربة فقد $730,401$
 الغربة موافقة $775,41 = 731,404$
 الغفلة ثلاث $498,174$
 الغفلة عن الله كفر $848,167 = 696,372$
 غلط السكر من $876,233 = 614,295$
 غيرة الحق مغير $636,314$
 غيرة العارف على ربه ان $633,310$
 غيرة العارف على ربه ضرورة $634,311$
 الغيرة بالعلم فعل $638,317$

ف

الفرار من الله $799,82 = 692,367$
 الفراسة ابر اذا السر $889,266 = 371,69$
 الفراسة خطرات $889,265 = 371,68$
 الفراسة ميزان $369,67$
 الفطنة حفظ الوقت $870,217 = 655,331$
 الفقر بحر البلاء $763,17 = 572,249$
 الفقر الخالص $769,31 = 575,250$

٨٨٩٠٢٦٧	معرفة تقليب القلب	٥٧٩٠٢٥٥	ليس للفقير
٧٩٩٠٨٣ = ٣٣١٠٤٤	المعرفة تصحح	٣٤٩٠٥٧	ليس من حكم المعرفة
٣٤٢٠٥١	المعرفة ضرورة	٧٩٣٠٧٦ = ٣٧٥٠٧٥	الليل للسكون
٧٧٥٠٤٤ = ٣٢٠٠٣٧	المعرفة وجد التفصيل	م	
٥٧٢٠٢٤٨	مع الشبهات يمسك		
٨٥٧٠١٠ = ٥٦٠٠٢٣٦	المقامات كلها لاهل	٨٢٣٠١٢٢	ما خلق الله شيئاً
٥٦٣٠٢٣٧	المقامات لاهل العجز	٨٢٣٠١٢٤ = ٧٣٥٠٤١١	ما عذب الله
٥١٢٠١٩١	ملاحظة الاحوال	٧٦٦٠٣٠ = ٥٩٠٠٢٦٧	المتوكل الذي لا
٥٨٦٠٢٦١	الملك لاهل العجز	٤٠٥٠٩٥	مجاورة الرحمن في داره
٨٧٦٠٢٣٤ = ٥٩٧٠٢٨٠	من احبه للنوال	٧٦٩٠٣٢	محبة الاضداد
٦٣٩٠٣١٨	من احرقه الغيرة	٨٧٦٠٢٢٩ = ٥٧٦٠٢٥١	محبة الغنى لربه
٦٧٥٠٣٥٢	من احياه الموت	٨٩٢٠٢٧٥ = ٥٣٧٠٢١٨	محبة النفس بالحقيقة
٨٨٣٠٢٤٢ = ٥٥٧٠٢٣٢	من اخذته البلوى	٨١٤٠١٠٣ = ٦٢٣٠٣٥٣	المحبة اولها اختبار
٨٧٦٠٢٣٥	من ادبه القدرة	٨٤٨٠١٧٢ = ٦١٨٠٢٩٩	المحبة حقيقة مطوية
٦٢٤٠٣٥٥	من ادعى المحبة	٨٢٥٠١١٦ = ٦٢٥٠٣٥٠	المحبة في البداية
٣٤٣٠٥٣	من ادعى المعرفة	٨١٤٠١٠٤ = ٦٢٤٠٣٥٤	المحبة في الحقيقة
٥٢١٠٢٥٥	من اراد الله	٨٧٩٠٢٤١	مخالفة الحق في
٨٩٥٠٢٩٥ = ٥٢٠٠١٩٩	من اراد الحق	٨٩٨٠٣١٢ = ٤٨٥٠١٦١	مراد الله من
٥٢٣٠٢٠٣	من اراد العلم	٧٧٢٠٣٧ = ٥٥٣٠١٨١	المراقبة حفظ علم
٨٥٧٠١٨٩ = ٥٢٨٠٢٠٨	من اراد من الحق	٨٩٢٠٢٧٨ = ٥٥٤٠١٨٢	المراقبة علم اليقين
٦٤٦	« « « « مكرر	٨٤٨٠١٦٢	المروءة تحمل المرات
٨٥١٠١٧٨ = ٥٢٢٠٢٠١	من اراد الوصول	٥٣١٠٢١٥	المريد والمراد واحد
٨٣٩٠١٤١ = ٢٩٥٠٢١	من استعمل العلم	٧٧٢٠٣٦ = ٥٥٥٠١٧٧	المشاهدة رؤية
	من اسره العلم	٨٩٢٠٢٧٩ = ٥٥٥٠١٨٤	المشاهدة علم لا
٨٦٣٠٢٠٣ = ٥٥٧٠٢٣٣	انفك بالعلم	٧٦٩٠٣٥	مصاحبة الاشكال
٥٦٠٠٢٣٥	من اسره العلم فهو طالب	٨٣٩٠١٤٥ = ٦٩٣٠٣٦٨	مصادفة الهمة مصادر
٥٧٨٠٢٥٤	من اسره الفقر	٨١٤٠١٠٥ = ٥٤٢٠٢٢٦	معاداة النفس
٨٩٢٠٢٧٣	من اشار الى الله	٣٦٥٠٦٤	معرفة الالهام
	من اشار الى الحق	٣٢١٠٣٨	معرفة الجهل علم
٨٤٥٠١٥٢ = ٤٢٢٠١٥٧	بالعلم سلم	٨٢٩٠١٢٨	معرفة النفس بالعلم

من رضى بالذكر ٤٩٢،١٦٩	٨٤٢،١٥١	من اشار الى الحق من غير وجد
من رضى بالعطاء ٨٥٤،١٨٣ = ٥٩٥،٢٧٥		من اشار الى الحق-
من شهد الفناء ٨٥٤،١٨٢ = ٦٧٧،٣٥٤	٨٤٥،١٥٣ = ٤٢٣،١٥٨	بالعلم ظفر
من شهد المذكور ٩٥٢،٣١٨ = ٤٨٩،١٦٥	٨٣٩،١٤٣	من اشتغل بالرسم
من شهد المعطى ٨٥٤،١٨٤ = ٥٠٨،١٨٧	٨٩٥،٢٩١ = ٧٣٦،٤١٥	من اعزه الله
من شهد المقدور ٧٣٩،٤٢١	٨٤٥،١٥٦ = ٦٨٧،٣٦٢	من افرد الحق
من شهد النعمة ٨٧٩،٢٤٥ = ٥٥٧،١٨٦	٩٥٢،٣١٣ = ٤٨٧،١٦٢ [الغفلة]	من اماته العظة
من شهد وجوده ٨٤٨،١٦٩ = ٤٤١،١٢١	٦٧٤،٣٥٥	من اماته الغفلة
من شهد وجوده ٨٤٨،١٧١ = ٥٠٦،١٨٥	٨٨٦،٢٥٢	من انطقه الحق
من صان الفقر ٨٩٥،٢٩٠ = ٥٧٨،٢٥٣	٦٨٦،٣٦١	من تجرد بظاهره
من طرده الحق ٨٦٣،٢٥٩ = ٧٢٥،٣٩٢	٨٤٥،١٥٩ = ٦٨٥،٣٦٥	من تجرد للحقيقة
من طلب الحق ٨٨٦،٢٥٤ = ٥٣٧،٢١٧	٧٣٩،٤٢٥	من ترك التدبير
من ظن انه يصل ٨٨٣،٢٤٤ = ٥٣٥،٢١٥	٩٥٢،٣١٦ = ٤٨٨،١٦٤	من تعلق بالذكر
من عرف الالهام ٨٨٩،٢٦٤ = ٣٦٥،٦٥	٣١٤،٣١	من تعلق بالعلم نجا
من عرف رجوعه ٨٤٥،١٦٥ = ٣٦٥،٦٢	٧٢٥،٣٩٧	من تكلم بالله فى
من عرف الغيرة ٨٥١،١٨٥ = ٣٥٧،٦١	٧٢٧،٣٩٨	من تكلم من وراء
من عرفه بمعرفة ٣٥٥،٥٨	من تورع بالحقيقة ٨٦٥،١٩٨ = ٥٧١،٢٤٧	
من علم عند المشاهدة ٨٧٣،٢٢١	من جرد التوحيد ٦٩٥،٣٧٥	
من غاب عن ٨٧٥،٢١٩ = ٦٥٥،٣٣٢	من جمع مراد الله ٦٦٣،٣٣٩	
من غار على الحق ٨٤٢،١٤٧ = ٦٣٢،٣٥٩	من جمع مراد الحق ٦٦٢،٣٣٧	
من غفل عن الله ٨٩٢،٢٧٤ = ٤٩٩،١٧٥	من جمعه الحق بمراده ٨٥٧،١٩١	
من غفل عن وقته ٨٧٥،٢١٥ = ٦٥١،٣٢٩	من جمعه الحق من ٦٦٥،٣٣٦	
من غيره العلم ٤٣٦،١١٨	من خالف فى ٥٢٥،٢٥٥	
من فنى بالحق ٨٨٣،٢٤٦ = ٦٧٧،٣٥٥	من ذكر الله ٨٨٦،٢٦٥ = ٤٨٢،١٥٧	
من كان فى جهده ٨٦٥،١٩٥ = ٩١٩،١٩٧	من ذكره بالعلم ٨٨٩،٢٦٣ = ٤٧٩،١٥٣	
من كان للحق ٧٦٣،١٨ = ٦٥٠،٢٨٣	من ذكره الحق ٩٥٢،٣٢٥ = ٤٩١،١٦٨	
من كان لنفسه ٨٨٣،٢٤٥ = ٥٩٩،٢٨٢	من ذكره للنوال ٨٩٨،٣٥٨ = ٤٨٤،١٦٥	
من كان محبة ٨٧٩،٢٣٨ = ٥٩٢،٢٧٢	من رأى لنفسه ٨٩٢،٢٧٦ = ٣٨٤،٧٩	
من لا يجرب اوقات ٨٤٥،١٥٨	من رضى بحاله ٥٩٤،٢٧٤	
من لا يرى لنفسه ٧٩٢،٢٧٧ = ٣٨٥،٨٥		

من لم يتطهر البيت	٦٥٣،٢٨٧	الناس في هذا الامر -
من لم يحسن	٥٣٣،٢١٢	على ضربين
من لم يحمل	٦٤٧،٣٢٤ = ٧٥٣،٣	الناس في هذا الامر -
من لم يذق	٨٥٧،١٩٥ = ٦٧٥،٣٥١	طبقات ثلاث
من لم يصبر على	٨٦٥،١٩٦ = ٥٩١،٢٧١	الناس مرهونون
من لم يصحبه	٨٨٦،٢٥٦ = ٥٧٧،٢٥٢	نسيان الحظوظ من
من لم يعرف	٧٥٣،٥ = ٦٤٨،٣٢٦	نسيان الحق بالمعرفة
من منع من الباب	٨٤٨،١٧٥ = ٧٢١،٣٩٣	نظرت في فاقات
من نطق بالحق	٨٦٣،٢٥٤	نفس النفس لا
من نظر الى	٥٥٩،١٨٨	النفس سجن الروح
من نظر في وقته	٨٧٥،٢١٦ = ٦٥٤،٣٣٥	للنفس طيبة
من نظر من نفسه	٨٣٩،١٤٦ = ٥٥٩،١٨٩	نفسى عدوى و
من وجد حسه في المراقبة	٥٥٥،١٨٣	نقل اسم الصوفي
من وجد حسه في -		النوال حظ العبد
معنى الاشارة	٨٤٥،١٥٤ = ٣٥٨،٢٧	و
من وجد نفسه	٨٧٣،٢٢٢ = ٣٤٣،٥٤	الواجد الذي لم
من وصل الى	٨٥٧،١٩٣ = ٤٣٧،١١٩	الواسطة حكم الذاد
من وضع الحكمة	٨٩٥،٢٩٢ = ٧٣٧،٤١٦	وجدت ثبات الرسم
من يرى الخلق	٨٣٥،١٣٤ = ٧٣٦،٤١٣	وجدت نعيم الدنيا
موافقة الحق في	٨١٧،١٥٦ = ٦٩٥،٣٦٩	وجدك في الغربة
الموت بعد الحيوة	٦٧٣،٣٤٩	الوجد علم اهل
الموت قبل الحيوة	٦٧٢،٣٤٨	الوجد فقدان [فقد]
الموت مقام المريد	٨٥٧،١٨٨ = ٥٢٨،٢٥٧	الوجد انققد
مهلاك اهل الاشارة	٤٢٤،١٥٩	الوجد ليس بسكون
ن		الوجد مصادقة الغيب
الناس بما خلقوا	٦٥٦،٢٩٥	الورع رفع الطمع
الناس ثلاثة	٧٢٤،٣٩٦	الوسوسة لموافقة النفس
الناس على متن...	٧٧٥،٤٧ = ٤٥٣،٩٤	الوصول الى الحق بالفترة والغفلة
(بقية اذ كلمة ٤٧ نسخة ابو البقاء، بعنوان كلمه اى		الوقت حجاب الوقت
مستقل وبه شماره ١٢٩ آورده شده)		الوقت ظرف الجزى

ی	الوقوف مع الشبهات	۸۶۰،۱۹۷
ه		
هلاک الواجدین	۴۵۴،۱۳۰	یاتی علی اوقات
الهوی زنار النفس	۸۷۳،۲۲۶ = ۳۸۸،۸۲	یاتی علی الاوقات
		۸۱۴،۹۹ = ۵۸۱،۲۵۸
		۷۸۱،۵۴ = ۵۴۰،۲۱۹

فهرست نام کسان و جای ها و کتابها

آئینه بینایان (کتاب) صفحه ۲۴۲، ۲۳۲، ۱۹۰	ابراهیم، خلیل الله	۵۴۷، ۵۴۶، ۹۵، ۲۵
۸۹۸ و ۲۴۹، ۲۴۳		۹۰۷ و ۵۵۶، ۵۵۳
آئین رهروان (کتاب)	ابراهیم خواص	۸۰۰ و ۷۴۵، ۵۳۹، ۵۳۸
آبراهیمیان، دکتر روبن	ابراهیم یانال	۳۵
آتشکده آذر (کتاب)	ابن اخی ترک	۵۲ و ۵۰، ۴۹
آدم ابوالبشر	ابن اثیر	۲۰۱ و ۱۹۸
۵۴۷، ۵۴۵، ۴۵۸، ۲۸۶، ۲۵	ابن حجر عسقلانی	۱۸۶
آرام گارونه، بارون	ابن خلکان	۷۱۲ و ۱۹۷، ۱۸۷
آذربایجان	ابن دینار	۷۷۳
آریائی (زبان)	ابن سمعانی	۲۲۵
آزاد همدانی، علی محمد	ابن سینا (ابو علی حسین بن عبدالله)	۱۰، ۷، ۵، ۳
۸۸، ۶۸ و ۵۶، ۴۶		۸۳۷ و ۸۳۵، ۵۱۶، ۴۳۴، ۳۶، ۳۵
۱۰۲	ابن طاوس، علی بن موسی بن جعفر	۷۵۵
آفریدون	ابن عباس، عبدالله	۹۰۴ و ۹۰۲، ۹۰۰، ۲۵
آقابزرگ تهرانی	ابن عربشاه دمشق، احمد بن محمد	۲۳۳
آقاولی، تیمسار سپهبد فرج الله	ابن عطاء	۷۴۵ و ۷۴۴، ۴۲۰
مقدمه: نهوده و یازده و ۸۰	ابن عطاء الله، اسکندرانی شاذلی، احمد بن محمد	
آل بویه	مالکی	۷۹۶، ۷۹۴، ۷۶۱، ۷۵۵، ۷۵۴، ۷۵۱
آلمان		۹۰۷ و ۸۹۶، ۸۶۵، ۸۵۴، ۸۲۶، ۸۱۸، ۷۹۷
آل ناصر		

ابو عبدالله بابویی ، ر.ك : بابویی	ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذليه (كتاب) -
۸ ابو عبدالله شیرازی	۷۵۵
۷ ابو عبدالله فقیه معصومی	ابن فاضل بکری ، شرف الدین عمر بن علی
۸۳۷ ابو العلاء حسن بن احمد عطار همدانی	۹۲۹ و ۹۲۴، ۴۹۳، ۴۹۲
۸ ابو علی داستانی	۱۹۶ ابن القوطی
۸ ابو علی سیاه	ابن القباقی ، شمس الدین محمد المقری
ابو علی فارمدی ر.ك: فارمدی	۲۳۸
۸ ابو عثمان نیشابوری ، تستری	۷ ابو اسحاق شیرازی (شیخ)
۷ ابو علی مسکویه ، احمد بن محمد	۷۱۳ و ۷۱۲، ۴۴۹ ابو اسحاق ، نوری
۷۷۶ ابو العنبر غنیم بن قیس	ابو البقاء احمدی مقدمه: یازده، ۵۹، ۲۳۲، ۲۳۳
۸۱ ابو الفتح اسعد ، مجد الدین	۸۰۹، ۷۹۴، ۷۵۳، ۷۴۴، ۷۴۲، ۲۳۵
۳۷۴ ابو الفتح (تفسیر)	۹۲۹، ۹۲۸، ۹۰۶، ۹۰۵، ۸۹۸، ۸۵۸
ابو الفضایل ر.ك: عین القضاة	۹۳۷ و ۹۳۴، ۹۳۳، ۹۳۲، ۹۳۱
۲۵۲ ابو الفضل احمد بن محمد میدانی	۷ ابو بکر خوارزمی
۸ ابو الفضل ، حسن سرخسی (پیر)	۷۴۴ ابو بکر (خلیفه)
ابو القاسم رجوع شود به : ابن فارض	۱۹۳ و ۸ ابو بکر نساج ، طوسی
۱۹۸ ابو القاسم درگزینی انسابی ، وزیر	ابو الحسن خرقانی ر.ك: خرقانی
۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵ و	۸ ابو الحسن علی بن عثمان غزنوی (شیخ)
۲۴۴	۸ ابو الحسن نسوی
۸ ابو القاسم گرگانی	ابو حفص ، رجوع شود به: ابن فارض
ابو محمد، ر.ك: سهل بن عبدالله	۹ ابو حیان توحیدی
ابو المعالی، عبدالله بن محمد... المیانجی،	۷ ابوریحان بیرونی ، محمد بن احمد
ر.ك: عین القضاة	۷۱۳ ابوسعید
۸۱ ابوتمام طائی ، حبیب بن اوس	۸۶ و ۱۰، ۸ ابوسعید ابوالخیر
۸ ابومنصور اصفهانی	۲۲۸ و ۲۲۷، ۲۱۸ ابوسعید ترمذی
ابونصر احمد بن حامد بن عبدالله ، ملقب به -	۸ ابوسعید، عبدالحی بن ضحاک گردیزی
عزالدین یا عزیزالدین مستوفی اصفهانی	۸۰۳ و ۲۱۴ ابوطالب مکی: محمد بن علی
۲۰۷، ۲۰۵، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۶	ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل بن عطا
۲۲۶ و ۲۲۵، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۰۹	۹۲۸ و ۴۲۰
۱۹ ابونصر کندری (وزیر)	ابو عبدالله ، حسین... سینا، ر.ك: ابن سینا
۵۲ و ۵۰ ابوالوفاء ، تاج العارفین	۸ ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری (شیخ)

اشارات بابا طاهر (کلمات قصار) -	۹۱۳	ابوالوفاء بن ابوالقاسم
مقدمه ص یازده، ۲۳۸، ۹۳۱ و ۹۳۰	۸۱	ابوالوفاء بن سلمه
اصغر: ر.ک: بایزید بسطامی	۷۲۵	ابوهریره، عبدالرحمن بن صخر ازدی
اصفهان ۷۷۶ و ۱۹۹، ۹۴، ۳۲	۷۷۶	ابی عنبه؟
۸۲۴ و ۴۰۵، ۲۰۹ (کتاب)	۷۴۲ و ۲۳۲، ۴۵	اته
۸۵۰ اطروش، ابراهیم	۳۵۵	احد (کوه)
۷۹۹ اطروش، ابوالحسن	۸۳۷	اجود التفاسیر (کتاب)
مقدمه: دوازده	۳۷	احسان یارشاطر
۸۳۷ افشنه (قریه)	۱۹۷	احمد بن محمد ارجانی (قاضی ابوبکر)
۷۵۵ اقبال سید بن طاوس (کتاب)	۸۲۹	احمد فرزند ابوالفتح
۹۳۰ و ۴۷ اقبال، عباس آشتیانی		احوال و آثار عین القضاة همدانی (کتاب)
۱۹ اقبال، محمد	۲۱۸ و ۲۰۴، ۱۹۸، ۱۹۶، ۱۸۷	
۸۲ اکباتان (خیابان)	۱۹۴ و ۸	احیاء العلوم (کتاب)
اکبر، ر.ک: بایزید بسطامی	۷۷۶	ادریس بن فضل بن سلیمان خولانی
۹۲۷ و ۲۵۱، ۴۵ اکسفورد (کتابخانه)	۱۴	ادون آنا (ازمشیخ خوارزم)
۹۲۷ الفت، حسین	۹	اراک
۸۱۸ امام حسن مجتبی (ع)	۵۴ و ۵۲ و ۵۰	ارموی، یزدانبار، حسین بن علی.
۷۵۵، ۱۵۴ امام حسین (ع)	۵۰	ارمیه
۵۳۰ امام رضا (ع)	۵۴	ارومیه
۸۴، ۸۲ امام سجاد (حضرت زین العابدین ع)	۹۹، ۳۲	استانبول
۲۴۴ و	۱۰	ازرقی هروی
۲۰۷، ۱۹۹ امام سعدالدین بغدادی	۱۰	اسدی طوسی، علی بن احمد
۵۴۷ و ۵۳۰، ۴۲۹، ۲۹۱ امام صادق (ع)	۲۴۵ و ۳۴۳	اسرار النقطه (کتاب)
۵۵۶، ۴۸۷، ۴۷۵ امام، علی بن ابیطالب (ع)	۷۷۵	اسرافیل
۵۹۳ و	۴۴۹	اسروشنه (قریه)
۴۷۳ امام محمد بن علی الثقی (ع)	۸۳۷	اسفراینی
۳۸ امیر بازواری	۳۲	اسفزاری، ابوالمظفر
۵۵، ۵۴، ۳۱، ۱۷، ۱۳، ۱۲، ۳، ۲ الوند (کوه)	۹۱۰	اسفند آباد (قریه)
۱۶۹ و ۸۲، ۶۶	۳۹	اسکاتلند
۹ امالی (کتاب)	۵۵۳ و ۵۴۷	اسمعیل پیامبر (ع)
	۹۲۹	اسمعیل جیلانی

۵۸۲،۵۵۵،۱۵۵	ایوب (پیغمبر)	امالی الاشتیاق فی لیالی الفراق (کتاب) ۲۰۲	
	ب	امام زاده اظهر ۸۲	
		امام زاده عبدالله ۹۲۴	
۸۶۵۵۰۱۸،۱۴	بابا افضل کاشی	امام زاده هادی بن علی ۸۴۷۸۲	
۹۱۰	بابا پریشان	امام زاده یحیی (تهران) ۹۱۲۷۶۴	
۳۶،۱۸،۱۲	بابا جعفر	ام الخیر، ر.ک: رابعه عدویه	
۲۴۱۷۶۸۰۵۷	بابا خشین	امیر سید علی همدانی، ر.ک: میر سید علی همدانی	
۹۱۰	بابا جمال الدین، سید محمد	امیر معزی نیشابوری ۲۰۱	
۹۱۰	بابا حنجر؟	انجمن آثار ملی، (مقدمه نه، ده و یازده) ۷۳،	
۹۱۰	بابا رود	۷۴۲۷۲۹،۸۰	
۹۱۰	بابا شیء الله	انجمن آسیائی بنگال ۹۱۵	
۹۱۰	بابا علاء الدین	انجیل (کتاب) ۴۰	
۹۱۰	بابا علی	اندلس ۷۹۷	
۹۱۰	بابا نظر	اندوه بابا طاهر (کتاب) ۹۸	
۹۱۶	بابو میان، سیمون	الانساب: سمعانی (کتاب) ۱۸۶	
۵۲۷۴۹۰۴۸	بابویی، شیخ ابو عبدالله	انسان کامل (کتاب) ۹۲۶	
۲۵۱	بادلیان اکسفورد	انصاری، خواجه عبدالله ۷۴۵،۸۶،۱۰۵،۹	
۶۸	باراشاهی (قبیله)	انصاف (تخلص) ۱۰۱	
۲۴۵	بارانی (کتابفروشی)	انگلستان ۲۲	
۱۹۵	بامداد، محمد علی	انوشکین (معروف به شیرگیر) ۲۲۱	
۲۱۷	بایزید بسطامی، طیفور بن عیسی بن...	انوری ۵۵	
۷۸۷،۷۸۵،۷۸۴،۷۴۸،۵۳۰،۴۰۱		انیس الوحید فی خالص التوحید (کتاب) ۹۳۶	
۹۲۸۷۸۲۴،۷۹۶		اوحدی، تقی ۱۸۷	
۵۵۵	بحار الانوار (کتاب)	اورنگ، مراد ۹۳۲۷۹۳۱،۹۱۶	
۷۴۵	بحرین	اوستا ۳۸۷۳۷	
۸۳۷	بخارا	ایران ۸۶،۷۲،۵۱،۴۰،۳۹،۳۸،۱۰،۹،۶	
۹۱۱	بختیاران وفس (قریه)	۹۱۶۷۲۰۵۰،۹۸،۹۵،۹۴،۹۱	
	بدیع الزمان همدانی ابو الفضل احمد بن حسن	ایرج میرزا ۱۰۱	
۷۷۵		الایضاح (کتاب) ۸۹۸۷۲۴۲	
۲۱۸	بدیع متکلم	ایضاح المکنون (کتاب) ۷۲۳۲،۲۰۷،۱۸۲	
۳۸،۳۷،۳۶،۱۹	براون، ادوارد (پروفسور)	۳۴۲	
۱۱۸۷۶۲،۴۶			

۹۱۲	بلیسکه، درنا	۹۸	برتون، الیزابت کرتیس
۹۹	بمبئی	۵۰	برجس (قبیله)
۸۶ و ۲۶، ۱۵	بدار رازی	۸۳۷	برج قربان
۱۵۵ و ۲۰	بنگاله		برده میمیه ر.ك: قصیده برده بوضری
۹۳۴ و ۹۳۲	بنیاد نیکوکاری نوریانی	۱۹۹، ۱۹۵، ۱۹۲	برکه (ملابرکه همدانی)
۷۷۹ و ۵۲۴	بنی اسرائیل	۲۲۸ و ۲۰۴	
۹۰۰	بنی العباس	۹۱۴ و ۹۸	برلین
۵۴	بوشهر	۱۰۰ و ۱۶	برنا، ابوالقاسم همدانی، داووده،
	بوضری (شرف الدین ابو عبدالله محمد بن سعید	۳۹	برنز (شاعر اسکاتلندی)
۲۳۸	دولاصی)	۹۱۴	بروگش، دکتر
۶	بونصر مشکان	۹۶	برهمن
۶۹۹ و ۲۹۲	بهائی (شیخ)		بزرگان و سخن سرايان همدان (کتاب)
۵۰	بهجة الاسرار (کتاب)	۲۴۱	
۱۲۸ و ۱۱۰، ۱۰۲	بهشت سخن (کتاب)	۱۹۵	بستی، ابوالحسن
۷	بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن		بسطامی: ر.ك با یزید بسطامی
۵۶	بی بی فاطمه	۸۰۳، ۷۷۳، ۷۱۳، ۶۲۷، ۴۸۰	بصره
۶۲۷	بیت المقدس	۶۲۷	بصری
۱۸	بیدان	۷۷۳	بصری، مالک بن دینار
۹۲	بیدل تبریزی	۲۲۳، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۰۵، ۱۹۳، ۵۰	بغداد
۷۵۵ و ۲۰۸، ۱۸۸، ۱۸۷	بیروت	۴۴۹، ۴۲۰، ۲۲۸، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۲	
۱۵	بیگدلی، لطفعلی بیگ آذر	۹۲۹ و ۸۰۳، ۷۴۵، ۷۱۳، ۵۳۹	
۹۱۵	بیل گرامی، سیدعلی	۵۳۹	بغدادی، ابواسحق
۱۹۵ و ۱۸۶	بیهقی، علی	۱۹۷	بغدادی، ابوالحارث
۸	بیهقی، ابوالفضل	۷۱۳	بغدادی، رویم بن احمد
	پ	۲۰۷ و ۱۹۹	بغدادی، قاضی امام سعد الدین
۹۳۲ و ۲۴۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۶، ۴۱	پاریس	۸۳	بقعه پیر
۹۳۱	پاکروان، تیمسار سر لشکر	۱۲	بکناشیه (فرقه)
۲۱۷	پژمان بختیاری	۸۳۷	بلخ
۱۶ و ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۵	پورفریدون	۵۵۵	بلعم باغور
۸۰	پلهید (وزیر فرمینگ و هنر)	۵۵۴	بلیقیس
		۲۳۲ و ۲۵، ۴	بلوشه (مستر)

۷۴۸	تذکره الاولیاء (کتاب)	۷۳۰۶۲	پهلوی، اعلیحضرت رضا شاه کبیر
۱۸۷	تذکره حسینی (کتاب)		پهلوی، محمدرضا شاه، شاهنشاه آریامهر
۱۸۷	تذکره عرفات (کتاب)	۷۲۰۶۹	مقدمه: ده،
۲۲۴ و ۱۸۶	تذکره هفت اقلیم (کتاب)	۹۰ و ۸۹، ۷	پهلوی (زبان)
۹۰۴	ترجمان القرآن	ت	
۲۰۸ و ۲۰۴، ۹۲، ۳۷، ۱۶	ترکیه	۴۹۲	تائیه صغری و کبری (قصیده)
۸۳۶	ترمذ	۹۲۹	تائیه الکبری
۲۲۸ و ۲۲۷، ۲۱۸	ترمذی ابوسعید		تاج الدین ابی الفضل، ر.ک: ابن عطاء الله
۸۳۵	ترمذی، ابو عبدالله محمد بن علی	۶۲۷	تاج الرجال، ر.ک: رابعه عدویه ص:
۴۷۰	تستر	۵۲ و ۵۰	تاج العارفین، ر.ک: ابو الوفاء، ص:
۷۰۳ تا ۶۹۹ و ۹۸	تصوف	۴۹۲	تاریخ ابن خلکان
	تفسیر کلمات قصار بابا طاهر عریان (کتاب)	۳۸ و ۳۷	تاریخ ادبیات ایران: ادوارد براون
۵۵۴ و ۵۴۷	تفسیر لاهیجی	۱۰۰، ۳۲ و	تاریخ ادبیات ایران: دکتر صفا
۳۲	تقویم جلالی	۲۲۵	
۸۰ و ۳۷	تقی زاده، سید حسین	۱۰۰	تاریخ ادبیات دکتر رضا زاده شفق
۲۲۲ و ۱۹۸	تکریت (قلعه)	۸	تاریخ بیهقی
۲۰۵، ۲۰۳، ۱۸۹	تمهیدات (کتاب)	۱۸۶	تاریخ الحکماء
۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶		۹۲۶	تاریخ سمنان
۲۲۶، ۲۲۱، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶، ۲۱۵		۱۹۷ و ۱۸۶	تاریخ سلجوقیه
۲۵۰ و ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۲۸، ۲۲۷		۸	تاریخ گردیزی
۹۱۴ و ۹۱	توینگن آلمان [دانشگاه...]	۸۱	تاریخ کتابخانه های ایران
۵۵۴	تورات (کتاب)		تاریخ مسعودی ر.ک: تاریخ بیهقی
۲۴۳، ۲۴۲، ۲۳۲، ۳۴	توضیح (کتاب)	۱۶،	تاریخ نظم و نثر در ایران
۸۹۸ و ۵۲۷		۲۴۷ و ۲۱۰، ۲۰۷، ۲۰۳، ۱۸۷	
۹۴، ۹۲، ۹۱، ۶۴، ۵۴، ۵۱، ۲۷	تهران	۱۱۹ و ۱۰۲	تاریخ همدان
۲۴۴ و ۲۴۳ و ۲۰۶ و ۹۸ و ۹۷		۸۳	تاکستان
۲۵۱، ۲۴۵، ۱۸۷	تهرانی: آشیخ آغا بزرگ	۱۸۸، ۹۷	تبریز
۲۵۲ و			تبریزی، ر.ک: مدرس خیابانی
۸۳۷	التیسیر فی علم التفسیر (کتاب)	۱۸۸، ۱۸۶	تمه صوان الحکمه (کتاب)
ث		۲۲۱ و ۱۹۵	
۷	ثعالی نیشابوری	۲۳۸	تخمین قصیده کواکب الدریه (کتاب)

٩٢٤ و ٢٢٩	جال عين القضاة	٧١٣ و ٧١٢	ثوبان ر.ك: ذوالنون مصرى
٩٣١	چاه زمزم		ثورى كوفى: سفيان بن سعيد
١٣٣٥	چكامه ابن سينا	ج	
	چلبى ر.ك: حسام الدين حسن بن محمد	ج	
ح		جالسا	٤
٩٣٦ و ١٨٧	حاجى خليفه، كاتب چلبى	جالقا	٤
٨٥٣ و ٨٥٢	حارث بن اسد بغدادى، محاسبى	جاكسن، ويليام	٦٨ و ٦٢
٨٢	حارث بن على	جامع احاديث الشيعة (كتاب)	٦٢٥
٩٥٤ و ٨٢٤ و ٨٢٣، ٢٩١	حارث بن مالك انصارى	جامى، عبدالرحمن	٨٥٣ و ٢١٤، ١٨٦
٨٣٧ و ٦١	حافظ ابوالعلاء همدانى	جانبى بك بن عبدالعزى	٢٣٥، ٢٣٢، ٥٩، ٥٨
٨	حافظ ابونعيم اصفهانى	٢٣٥، ٢٣٢، ٥٩، ٥٨، ٧٤١، ٢٤٦، ٢٤٢، ٢٤٥	٨٣٥، ٨١٥، ٧٩٤، ٧٤١، ٢٤٦، ٢٤٢، ٢٤٥
٨٣٧، ٨٣٥	حافظ الدين همدانى (شيخ)	٩٣٧ و ٩٣٥، ٩٣٤، ٩٣٣، ٩٣٢، ٩٣١، ٩٥٧	٩٣٧ و ٩٣٥، ٩٣٤، ٩٣٣، ٩٣٢، ٩٣١، ٩٥٧
٢١٦، ٥٣	حافظ خواجه شمس الدين محمد	جانسوزى، احمد	٦٤
٨٣٣ و ٨٢٥، ٦٢١، ٣٣٣، ٣٢٥		جذبه، سيد هبة الله	٢٤٣ و ٢٤٦
٢٥٢	حائرى، عبدالحسن	جعفر، حاجى (كاتب)	٩٢
٢٤٢	حائرى، حاج شيخ عبدالله	جعفر بن يونس ر.ك: شبلى	
٢٢٢	حائرى، عبدالرزاق محدث	جمال الدين شرف الدوله	٢٥٢
٢٥١ و ١٩٨	حيب السير (كتاب)	جمهره (كتاب)	٨٣٧
٧٧٦	حجاز	جنگ نورائى ر.ك: مجموعه نورائى	
٥٤٥ و ٥٠، ٤٩	حسام الدين چلبى حسن بن محمد	جنيد بغدادى، ابوالقاسم	٤٥٥، ٤٥٠، ٤٤٩، ٤٢٥
٨٦٥ و ٨٦٤، ٨٠٣، ٧٨٢	حسان بن ثابت، انصارى	٧٨٥، ٧٤٥، ٧١٣، ٧١٢، ٦٩٩، ٥٣٩، ٤٩٦	٧٨٥، ٧٤٥، ٧١٣، ٧١٢، ٦٩٩، ٥٣٩، ٤٩٦
	حسن بن محمد بن الحسن، ر.ك: حسام الدين	٩٥٥، ٨٩٩، ٨٥٢، ٨٤٥، ٨١٢، ٨٠٣، ٨٥٥	٩٥٥، ٨٩٩، ٨٥٢، ٨٤٥، ٨١٢، ٨٠٣، ٨٥٥
٩٧	حسن بن احمد حسيني	٩٢٩	
٢٥٢	حسين بن ايظالبن زنجانى (كاتب)	جنيد شيرازى ر.ك: معين الدين	
	حسين بن منصور حلاج، ر.ك: به حلاج	جودت، حسين	٨٥
مقدمه: دوازه	حق ازلى، سيد على	جودت، مهندس گودرز	٨٥
٢٥٢	حقايق القرآن	جوزجاني، ابو عبيد	٧
٨٥ و ٧٢، ٦٧، ٦٤	حكمت، على اصغر	جهانبانى، تيمسار سپهبد امان الله	٨٥
٧٥٥ و ٧٥١	الحكم العطائيه (كتاب)	جبللى عدنى، شيخ عبدالكريم	٩٢٦
٨٣٦	حكيم ترمذى، محمد بن على	چ	
٢٥١	حكيم على بن محمد قافى	چا پخانه دار العلم قم	٩٢٦
٢٥٢	حكيم، محمد على، شيرازى	چا پخانه (كارخانه) محمد قلى	١٥١

۹۳۷ و ۹۳۶	خلدی، ابو محمد جعفر بن نصیر	۲۵۱	حکیم، یحیی بن محمد غزنوی منجم
۷۴۵ و ۷۴۴	خمیره (قصیده)	۲۱۲، ۲۱۱، ۲۱۰	حلاج، حسین بن منصور
۴۹۲	خواجه نوری، نصرت الله	۵۵۶، ۴۴۹، ۴۲۱، ۴۲۰، ۲۲۷، ۲۱۷، ۲۱۳	
۶۲	خواجه نصیر الدین طوسی ر.ک: نصیر الدین	۸۵۲	
۲۰۰	خواجه یوسف همدانی	۲۲۲	حله (شهر)
۱۴	خوارزم	۸	حلیه الاولیاء (کتاب).
	خواص، ابراهیم، ر.ک: ابراهیم خواص	۶۲ و ۶۱	حمداله مستوفی
۷۷۶	خولانی، ادریس	۱۰۲	حمیدی شیرازی (دکتر)
۲۱۸ و ۱۸۷	خیابانی، مدرّس تیریزی	۵۰	حواشی شدالازار (کتاب)
۲۶	خیام نیشابوری، ابو الفتح عمر بن ابراهیم	۴۵۸	حواء
۱۹۶ و ۱۹۵، ۱۰۱، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۴۵، ۴۴، ۳۶	خیبر (غزوه)		خ
۷۴۵	خیف (مسجد)		
۹۰۷			
	دارابی	۳۲	خازنی، عبدالرحمن
۷۸۵	دارالفنون	۲۲	خاقانی شیروانی
۹۳۰	دارمستر	۴۱	خانلری، دکتر پرویز ناتل
۳۸ و ۳۷	دانش، حسین	۲۴۵	ختلان (شهر)
۵	دانشکده ادبیات دانشگاه تهران	۲۴۲	ختلانی، خواجه اسحق
۴۱ و ۲۶	دانشگاه تهران	۸۳۶	ختم الولایه (کتاب)
۲۰۹، ۲۰۵، ۲، ۳، ۹۸، ۳۲		۸۳۷ و ۸۳۶، ۱۵۵، ۱۷، ۷	خراسان
۲۵۲ و ۲۱۶		۳۳	خراسانی، حاج میرزا حبیب الله
۹۱۶ و ۹۱	دانشگاه توپینگن آلمان	۸	خرقانی، ابو الحسن
۹۳۲ و ۹۳۱	داودی، دکتر حسین	۴۰۱ و ۲، ۱۱	خرم آباد
۲۴	دایرة المعارف اسلامی	۸۳۷	خرمیشان (قریه)
۹۴	درخشان، محمد		خزارقواریری: ر.ک: جنید بغدادی
۲۴۱ و ۱۸۷	درخشان دکتر مهدی	۱۸۷	خزینة الاصفیاء (کتاب)
۲۲۱ و ۸۲	درجزین همدان	۹۶	خسروشوکت
	درگزینی، ابو القاسم، ر.ک: ابو القاسم وزیر	۵۲۷	خصال (کتاب)
۶۷	درالنظیم (تفسیر)	۳۶۹	خضر علیه السلام
۹۶	درویش مجید		خضر (کوه) ص ۱۸
	دستگردی، شیخ حسن ر.ک: وحید دستگردی	۸	خطیب تبریزی محمد بن عبدالله
			خطیب وزیری، محمد بن ابراهیم م، یازده، ۹۳۵ و

دقاق، ابوعلی (شیخ)	۸۳۷۵۵۸۶، ۵۸۵، ۸	راوندی نجم الدین ابوبکر، ر.ک: محمد بن علی
دلف بن جحدر	۴۴۹	ربیع بن انس
دمشق	۸۱۲	رحمتعلیشاه، حاج شیخ عبداله حائری
دیالمه	۳۵۳۴، ۱۶	رسالة توحیدیه شیخ رسلان
دینور	۱۸	رساله عرفانی شیخ رسلان
دیوان ابن فارض	۹۲۹	رساله علائیه
دیوان باباطاهر	۹۳۳ و ۹۳۱، ۹۳۰	رساله عینیه
دیوان الحماسه (کتاب)	۸۱	رساله قشیریه
دیوان مثنوی مولوی	۶۹۹ و ۵۴	رساله جمالیه
ذ		الرساله الرسالانیه (کتاب)
		الرساله فی رجال الطریقه (کتاب)
الذخیره فی علم البصیره (کتاب)	۱۹۴	رساله لوایح
الذریعه الی تصانیف الشیعه (کتاب)	۸۱ و ۱۴	رساله عینیه
	۲۴۵ و ۲۴۴ و ۲۳۳ و ۳۰۳ و ۱۸۷	رساله الیمینیه
	۲۵۲ و ۲۵۰ و ۲۴۸	رسلان یا ارسلان بن یعقوب دمشقی
ذوالنون مصری، ثوبان	۸۰۹ و ۷۴۵، ۴۷۰	۹۳۶ و ۹۳۵، ۹۲۵، ۸۱۲
ذهبیه اغتشاشیه (سلسله)	۲۴۴	رشتی، حاج میرزا حبیب الله
ذهبیه نوربخشیه (سلسله)	۲۴۴	رضا زاده شفیق، دکتر صادق
ذهبیه کبرویه (سلسله)	۲۴۹، ۲۴۴ و ۱۹۰	رضوی، دکتر تقی مقدمه یازده.
ر		الرعايه (کتاب)
		رفیع (مؤلف تاریخ سمنان)
رابعه عدویه	۶۲۷	رفیق (شاعر)؟
راحة الصدور وآية السرور، ر.ک: راحة الصدور		رفاق
راحة الصدور فی تاریخ آل سلجوق: راوندی		رنگی آتا (از مشایخ خوارزم)
	۲۴۱ و ۵۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۲۷، ۲۱، ۱۹، ۱۲	روح الايمان (کتاب)
رازی (زبان)	۱۵	روز بهان شیرازی (قاضی)
رازی، امین احمد	۱۸۶	روزنامه مجمع آسیایی بنگاله
رازی، بندار	۸۶ و ۲۶ و ۱۵	رومی: ر.ک: مولوی
راوندی، محمد بن علی بن سلیمان	۱۸	رویم بن احمد، بغدادی
	۳۶ و ۳۴، ۱۹	رهنما، میرزا صفر علی
		ری

۸۳۷	سامانیان	ریاض العارفين (کتاب)	۴۹،۳۶،۳۴،۱۷
۴۴۹	سامراء		۱۶۸،۱۶۳،۱۱۶،۱۰۲،۱۰۰،۶۶
۱۳۵	سام نریمان		۲۴۵ و ۲۱۳، ۲۰۰، ۱۸۸، ۱۸۷
۱۸۶	سامی (مؤلف قاموس الاعلام)	ریاض العلماء (کتاب)	۲۱۸
۲۰۲	السامی فی الاسامی (کتاب)	ریحانة الادب (کتاب)	۲۱۸ و ۲۰۳، ۱۸۷
۲۰۱	سبزوار		۵۸۵ و ۵۳۹ و ۵۳۰ و ۵۱۶ و ۴۹۲ و ۴۴۹ و
۸۳۹	سبزواری (حاج ملاهادی)		۸۳۷ و ۸۰۳ و ۸۰۰ و ۷۷۳ و ۷۱۳ و ۶۲۷ و
۱۹۹	سبط ابن جوزی شمس الدین، یوسف		۹۲۸ و
۱۵	سرآمدان سخن (کتاب)	ریدر (Reader)	یازده و دوازده
۲۵۱	سراج الدین سیستانی (امیر)	رتوفی، محمد	۹۱۶
۲۴۲	سراج الاطباء، میرزا رفیعخان (سرهنگ دکتر)		
		ز	
۲۳۳ و ۵۸	سرانجام (کتاب) م: یازده	زاد المسافر (کتاب)	۸۳۷
۹۲۵ و ۹۱۲ و ۹۱۱ و ۲۴۱ و ۲۴۰		زبدة الحقائق فی کشف الدقایق (کتاب)	
۸	سرخس		۲۰۶ و ۲۰۴ و ۲۰۳ و ۲۰۲ و ۱۹۲ و ۱۹۰
۱۰۱	سردار مؤید مراغه‌ای		۲۴۹ و ۲۴۸ و ۲۱۶ و
۹۱۱ و ۹۱۰	سردرود همدان	زردشت	۲۱
۸۳۷	سرگذشت (رساله)	زردشت (کیش)	۲۰
۲۴۵	سرنذیب (کوه)	زرین خط، حسن	۸۰
۹۱۶	سروده‌های بابا طاهر همدانی (کتاب)	زلیخا	۶۰۱
۹۳۳ و ۹۳۱		زمخشری، محمود خوارزمی	۲۰۲
۹۳۲	سروده‌هایی از بابا طاهر	زمزم (چاهی درمکه)	۹۳۱ و ۵۹
۲۰۷ و ۱۹۹	سعدالدین بغدادی (امام)	زنجان	۱۸۸
۳۷ و ۱۹	سعدی	زنگنه (مدرسه)	۴۶
۲۵	سعید بن جبیر	زو کوسکی	۵۴ و ۴۶ و ۴۵ و ۳۶
۷۱۳ و ۷۱۲	سفیان بن سعید بن مسروق، ثوری کوفی	زید بن حارثه	۹۰۴ و ۸۲۳
	سلجوقیان یا سلاجقه یا سلجوقی یا سلجوقیه	زین الاخبار مشهور به تاریخ گردیزی	۸
۱۶۶ و ۵		زین الدین زکریا	۹۳۶
۲۰۱	سلطان ابراهیم غزنوی	س	
۵۷	سلطان الحق		
۲۲۱ و ۲۰۱ و ۱۹۷	سلطان سنجر سلجوقی		
۲۲۲ و		سالور، مهندس منوچهر	۸۰

شاذلی، شیخ ابوالحسن علی بن عبدالله	سلطان طغرل ر.ک: طغرل شاه سلجوقی
۸۱۸ و ۸۱۷ و ۷۹۷	سلطانعلیشاه، حاج ملاسلطان محمد ۴۶ و ۳۴
۸۱۸ شاذلیه (فرقه)	۸۹۸ و ۵۳۸ و ۲۴۳ و ۲۲۲ و
۲۲۹ و ۲۴۷ شارح کلمات قصار باباطاهر	سلطان ملکشاه سلجوقی ۲۰۱ و ۱۹۷ و ۳۲
۸۹ شاطر بیک، محمد	۲۲۱ و
شاعر النبی ر.ک: حسان بن ثابت	سلطان محمود غزنوی۔ ۲۰۰، ۱۹۸، ۳۵، ۹، ۶
۸۴۰ شافعی (امام)	۲۲۲ و ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱
۷۷۶ شام	سلطان العارفين ۵۳۰
۹ شاهنامه فردوسی	سلیمان بن داود (ع) ۵۵۲ و ۴۳۳ و ۲۵
۲۲۲ شبانکاره (امرا)	سمرقند ۴۴۹
۶۵۸ و ۳۲۰ شبستری، شیخ محمود	سمعانی (مؤلف کتاب الانساب) ۱۸۶
۶۳۹ و ۲۵۰ و ۴۴۹ و ۲۱۱ شبلی، ابی بکر	سمان ۹۲۶
۹۰۰ و ۸۹۹ و ۷۱۲	سمندر، حسن ۹۱۰ و ۹۰۹
۲۴۹ شبلیه (قریه)	سمندر، علی رضا دوازده
۲۸ و ۲۷ شدالازار (کتاب)	سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم ۲۰۱ و ۲۰۰
۱۸۷ شذرات الذهب (کتاب)	سنجر میرزا ۱۰۱
۲۲۵ شرح اسماء الله (کتاب)	سوانح (کتاب) ۱۹۲
۶۹۸ شرح بائیہ (کتاب)	سونه دل سخن می گوید (کتاب) ۹۱۶
۹۳۱ شرح حال بابا طاهر	سوشیوش یا سوشانت ۲۲
۷۵۱ و ۷۵۰ شرح حکم عطائیه (کتاب)	سهروردی (شیخ شهاب الدین) ۲۱۰
شرح خطیب وزیری (الفتوحات الربانیه ...)	سه سال در آسیا (کتاب) ۵۶
ده و یازده	سهل بن عبدالله تستری ۲۷۰ و ۲۲۷
۹۳۳ شرح عین القضاة؟!	سیاوش بن کیکاوس ۹۱۱
شرح عماد الفقراء حاج میرزا محسن مدرس	سیاوشان (قریه) ۹۱۱
۲۲۲ (کتاب)	سید بن طاوس، علی بن موسی بن جعفر ر.ک:
۲۴۵ شرح فصوص الحکم (کتاب)	ابن طاوس
۲۲۵ شرح قصیده خمیره ابن فارض	سید تقی، قلندر ۸۱
۲۰۵ شرح کلمات قصار بابا طاهر (کتاب)	سید مرتضی، علم الهدی ۵۱۶
۲۴۸ و ۲۴۷ و ۲۴۶ و ۲۴۵ و ۴۴۲ و ۲۳۱ و	سیوند (شهر) ۳۸
۹۳۶ و ۹۲۷ و ۲۴۹ و	ش
۲۴۲ شرح منازل السائرین (کتاب)	شاذلی ر.ک: ابن عطاءاله

۲۵۱	صفا، عبدالحمید (کاتب)	شرح میر سیدعلی همدانی بر کلمات قصار
۱۸۶	صفدی	باباطاهر
۹۶	صفی (شاعر)	۲۴۵ و ۲۴۲
۱۹۹	صفی الدین	شرف الدین، شیخ محمود مزدقانی
۸۶ و ۲۶	صفی الدین اردبیلی	۲۴۵ و ۲۴۲
۹۲۶	صفی علیشاه	شرف الدین، علی بن رجاء
۷۰۴ و ۷۰۳، ۶۹۹، ۶۹۸	صوفی	الشروط (کتاب)
۱۸ و ۱۵ و ۱۲	صوفی مازندرانی، ملا محمد	شریف امامی، مهندس جعفر
۸۹ و ۸۸ و ۸۶ و ۲۶		شطاریه (فرقه)
	صولة البازل الامون علی ابن اللبون (کتاب)	شطنوفی
۲۰۵		۵۳۰
	ض	۵۰
	ضیاء الدین ر.ک: عین القضاة	شفاء (کتاب)
۲۰۷ و ۱۹۹	ضیاء الدین اصفهانی	۸۳۷
	ط	شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان
		(کتاب)
		۲۰۷ و ۲۰۶ و ۲۰۵ و ۲۰۴ و ۱۸۹
		۲۲۰ و ۲۱۹ و ۲۱۷ و ۲۱۶ و ۲۰۹ و ۲۰۸
		۲۴۷ و ۲۲۴ و
		شمس تبریزی
		۱۰۱
		شوروی
		۹۹ و ۹۲
		شهرزوری (مؤلف نزہة الارواح)
		۱۸۷
		شهرستانی ابوالفتح، محمد
		۲۰۲
		شیث
		۴۵۸
		شیخ برکه ر.ک: برکه
		شیخ حمشاد
		۳۶ و ۱۸ و ۱۲
		شیخ رسلان ر.ک: رسلان بن یعقوب دمشق
		شیراز
		۷۶۰ و ۱۶۰ و ۴۸ و ۴۰
		ص
		صاحب بن عباد، اسمعیل
		۶
		صالح بربری (شیخ)
		۸۱۸
		صالح، علی پاشا
		۳۸ و ۳۷
		صدیق، دکتر عیسی
		۸۰
		صدیقی، دکتر غلامحسین
		۸۰
		صفا، سید
		۸۱
		صفا، دکتر ذبیح الله
		۱۰۰ و ۳۲

طوسی ر.ك: نصیرالدین طوسی	عسجدی مروزی	۱۰
طوفان (شاعر)	عسقلانی، ابن حجر	۱۸۶
طیفوریه (سلسله)	عشقیه (فرقه)	۵۳۰
ظ	عطاء	۹۰۴
ظل السلطان	عطار، فریدالدین	۷۴۸ و ۱۰۱ و ۵۳
ظہیرالدین	عقیف عسیران	۲۰۶ و ۲۰۵ و ۲۰۳ و ۱۸۷
ع		۲۵۳ و ۲۱۶ و ۲۱۰ و ۲۰۸
عاشق (شاعر)	علاءالدوله، تاج الدین	۲۰۶
عالم اسلام (کتاب)	علاءالدوله سمنانی	۲۲۴
عایشه (همسر پیامبر)	علاءالدوله کاکویه	۸۳۷
عباسی، اکبر	علامه قزوینی، میرزا محمد	۴۷ و ۲۵ و ۲۲
عبدالرزاق محدث حائری		۲۱۷ و ۲۱۴ و ۶۰ و ۵۲ و ۵۰ و ۴۸
عبدالرزاق کاشانی	علامه مجلسی، محمدباقر	۹۰۲
عبدعلی (کاتب)	علائیه (رساله)	۲۰۶ و ۲۰۲
عبدالکریم بن هوازن ر.ك: قشیری	علم اخلاق یا حکمت عملی (کتاب)	۱۹۵
عبدالوهاب شوشتی	علم الهدی، سید مرتضی	۵۱۶
عبدالله، ر.ك: عین القضاة	علوی: ر.ك: ناصر خسرو	
عبدالله بن رمضانعلی همدانی (کاتب)	علی الہی (طایفه)	۴۰
عبداله بن عباس بن عبدالمطلب، رجوع شود به: ابن عباس	علی بن موسی بن جعفر، ر.ك: ابن طاوس	
عبداله بن مسعود	علی اصغر همدانی (کاتب)	۹۲
عبدالنبی، نجفی	علی نقی (شاعر)	۹۶
عثمان (خلیفه)	عماد (واقف)	۲۵۰
عجایب المخلوقات (کتاب)	عماد حنبلی	۱۸۷
عجائب المقدور فی تاریخ تیمور (کتاب)	عماد خوشنویس، احمد	۲۴۲ و ۲۴۳ و ۲۲۶
عراق	عماد کاتب	۲۴۳ و ۱۹۹ و ۱۹۷ و ۱۸۶
عرفات (موضعی درمکه)	عماد الفقراء، میرزا محسن مدرس	۲۴۳ و ۱۹۰
عزیزالدین مستوفی، ر.ك: ابونصر احمد بن ...	عمر بن الخطاب	۸۹۸
عزالدین مستوفی، ر.ك: ابونصر احمد بن ...	عمر رضا کحاله	۷۴۵ و ۵۷۹
عزیزی، ر.ك: جانی بک	عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن	۹۳۶
	عیسی، روح الله (پیامبر)	۱۶ و ۱۰ و ۲۸ و ۲۵ و ۲۲

۴۵، ۳۵، ۱۷، ۵ - نه	عين القضاة همدانی - نه
۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۶۱، ۵۶، ۵۵	
۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۹	
۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۶	
۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵	
۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱	
۲۲۴، ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸	
۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۶	
۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۳	
۹۳۲ و ۹۱۱، ۲۹۲، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۵۰	
عينه ر.ك: رساله عينه	
غ	
۲۰۶	غاية البحث عن معنى البعث (كتاب)
۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۰، ۱۸۹، احمد	غزالي، احمد
۲۱۰، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۱، ۱۹۶، ۱۹۵	
۲۲۸ و ۲۲۲، ۲۱۱	
۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۰، ۹، امام محمد	غزالي، امام محمد
۸۲۶ و ۲۱۰، ۱۹۵، ۱۹۴	
۸۲۷	غزاة طوس
۱۸۷	غزالي نامه (كتاب)
۱۰	غزنوي، سيدحسن (شاعر)
۲۰۰ و ۸۱، ۹	غزنه و غزنین (شهر)
۹	غضائري رازی
۹۰۷	غفوري، دکتر علی
۲۱۷	غني، دکتر قاسم
۷۷۶	غنيمن بن قيس
۶۱۷	غياث اللغات (كتاب)
ف	
۲۲۲ و ۱۶ و ۱۵	فارس (ولايت)
۸	فارمدی، ابوعلی
۶۸ و ۶۷	فاطمه لار
فتح الرحمن، لشرح الرسالة الولی رسلان	
۹۳۶ -	(كتاب)
۹۲	فتحعليخان
الفتوحات الربانية في مزج الاشارات الهمدانية	
۵۸ و ۵۹ و ۲۳۳ و ۲۳۵ و ۲۴۰ و ۲۴۲	
۸۱۲ و ۷۵۳ و ۷۴۴ و ۷۴۲ و ۷۴۱ و ۲۴۶	
۹۲۵ و ۹۳۰ و ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴	
۹۳۶ و ۹۳۵	
الفتوحات الربانية في شرح الرسالة الربانية -	
۹۳۶ و ۹۳۵	
۳۵	فخرالدوله
۱۰	فخرالدين اسعدگرگانی
۴۱ و ۲۲	فرانسه
۱۰	فرخی سیستانی، علی بن جولوغ
۳۷، ۱۹، ۱۶، ۹	فردوسی، حکیم ابوالقاسم
۱۰۲، ۱۰۰، ۹۳، ۹۲	فرزانه، خانم محبوبه
۱۱۰ و ۱۰۳	
۴۴۰ و ۴۳۷	فرعون
۲۰۶، ۲۰۴، ۱۹۵، ۱۸۷	فرمنش، دکتر رحیم
۲۱۸ و ۲۱۶، ۲۰۹، ۲۰۸	
فرنودسار (كتاب) ر.ك: فرهنگ نفیسی	
۱۱۰ و ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۹، ۹۲	فروغی، محمد علی
۸۰	فروغی، مهندس محسن
مقدمه: نه	فرهنگ ایران زمین
۸۵۲ و ۱۱	فرهنگ نفیسی (كتاب)
۹۱۰ و ۱۳۳، ۱۵، ۱۴، ۵	فریدون
۲۰۱	فضل بن حسن (طبرسی)
۵۰	فضیل بن عیاض کوفی
۷	فقیه معصومی، ابو عبدالله

۹۲۶ و ۲۵۲	قم	۹۳۴ و ۹۳۳	فقیهی علی
	قوام الدین درگزینی، ر.ک: ابوالقاسم وزیر	۲۴	فیتز جرال
۸۰۳	قوت القلوب (کتاب)	۸۰	فیروز، سرلشکر محمدحسین
۸۱	قویمی، سرهنگ محسن	۹۶	فیض کاشانی، ملامحسن
۹۲ و ۵۰، ۲۸، ۱۲	قونیه	ق	
۳۸	قهرود (مکان)		
۱۱	قهبستان	۶	قابوس بن وشمگیر، شمس المعالی
۶۲۷	قیسی، اسمعیل بن عددی		قاضی همدانی ر.ک: عین القضاة
۶۹۸	قیصری	۱۸۶	قاموس الاعلام: سامی (کتاب)
	ک	۲۶۰	قاموس المحيط: فیروز آبادی (کتاب)
		۸۳۷	قانون (کتاب)
		۷۱۴	قاهر عباسی
۹۲	کابل	۹۲۴ و ۷۵۱	قاهره
۴۰	کازرون		قبادبانی ر.ک: ناصر خسرو علوی
	کاتب چلبی، ر.ک: حاجی خلیفه	۹۱۵	قرباغی، علی (کاتب)
۹۳۰، ۲۴۰ و ۱۱	کاسمی، دکتر نصرت الله	۸۱	قره گز لو، مجبلی
۹۳۱ و			قری العاشی الی معرفة العوران والاعاشی (کتاب)
۹۱۲، ۹۱	کاظمی، دکتر اصغر	۲۰۶	
۳۵	کاکوئید	۱۹۴	قزوین
۵۰	کاکیس		قزوینی ر.ک: علامه قزوینی
۲۲۶ و ۲۰۷ و ۱۹۹ و ۱۹۴	کامل الدوله		قشیری، ابوالقاسم، عبدالکریم بن هوزان
۲۲۱	کامل التواریخ (کتاب)	۸۳۷ و ۸۳۵، ۵۸۵، ۱۰۰، ۸	
۴۴	کپنهاک	۲۳۸	قصیده برده بومصری
۲۵۰ و ۹۷	کتابخانه آستان قدس رضوی	۴۹۲	قصیده نائیه صغری و کبری
۹۲۷، ۲۵۱، ۴۵	کتابخانه اکسفورد	۲۳۸	قصیده کواکب الدریه
۹۱۴ و ۹۱	کتابخانه دانشگاه توینگن آلمان	۸۴۲	قضیب البیان؟، ابو عبد الله
۹۴	کتابخانه سلطنتی تهران	۱۰	قطران تبریزی
۹۲۹ و ۲۵۴، ۲۵۱-نه	کتابخانه غرب همدان-نه	۱۸۶	قنطی
۲۵۴، ۹۶	کتابخانه مجلس شورای ملی	۵۰	قلند الجواهر (کتاب)
۹۷	کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار تهران	۵۰	قلمینیا (قریه)
		۸۱ و ۲۹	قلندر، سید تقی

۹۳۴ و ۹۳۳، ۹۳۰، ۲۳۱، ۵۸	کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان ۹۲۷
کلمان هوار، ر.ک: هوار کلمان	کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۹۲، ۹۴،
کلینی، محمد بن یعقوب ۲۹۰ و ۲۰۵	۲۵۲ و ۲۵۱، ۲۵۰، ۹۷، ۹۶
کمبریج ۶۲	کتابخانه ملا مراد (ترکیه) ۲۰۸ و ۲۰۴
الکئی واللقاب (کتاب) ۵۱۶، ۴۹۱، ۴۴۹	کتابخانه ملی تبریز ۹۷
۹۰۴ و ۷۱۳ و ۵۸۵، ۵۳۰	کتابخانه ملی پاریس ۲۳۳، ۲۳۲، ۵۸، ۴۵
کنگره اسلامی حج (کتاب) ۹۱۷	۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۶، ۷۴۲، ۹۱۲، ۹۱۵
کواکب الدریه فی مدح خیر البریه (کتاب)	۹۲۵، ۹۲۷، ۹۳۱، ۹۳۲ و ۹۳۳
۲۳۸	کتابخانه ملی تهران ۹۶
کوثر علیشاه، میرزا علینقی ۸۱ و ۶۷	کتابخانه ملی ملک ۹۵
کوشیارگیلانی • ۸	کتابخانه وین ۹۱۵
کوفه ۷۱۳	کتابفروشی اسلامیة ۲۹۰
کوکب، میرزا مهدی خان ۳۵ و ۲۱، ۲۰	کتابفروشی امیر کبیر ۲۸
کیوان، حاج شیخ عباسعلی ۲۴۳	کتابخانه ابوبکر محمد بن علی ۷۱۴
ک	کحاله، عمر رضا ۲۰۷ و ۱۹۶ و ۱۸۷
	۸۱۲ و ۲۱۰
گازری، حاج محمد آقا مقدمه: دوازده	کردستان ۹۱۰
گینو ۶۸ و ۵۶	کرمان ۳۸
گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک ۸	کرمانشاهان ۸۲
گرشاسب نامه (کتاب) ۱۰	کریمی، بهمن ۲۰۹ و ۱۸۷
گروس (ناحیه) ۹۱۰	الکشاف عن حقیقة التنزیل (تفسیر) ۲۰۲
گنابادی، سلطانعلیشاه ۲۴۳، ۲۴۲، ۴۶، ۳۴	کشف الاسرار (تفسیر) ۲۵۷
۸۹۸ و ۵۳۷	کشف الظنون (کتاب) ۲۱۰، ۲۰۳، ۱۸۷
گنجینه توحید (کتاب) ۲۴۳	۲۳۲، ۲۳۸، ۴۹۲، ۷۵۱، ۷۵۵، ۹۳۵
گوران (ولایت) ۶۸	۹۳۶
گورانی (زبان) ۴۰	کشف المحجوب (کتاب) ۸
گیسودراز، سید محمد ابوالفتح ۲۰۳	کشف الوجوه الغر... (کتاب) ۹۲۹
ل	کفاية الاثر (کتاب) ۹۰۴
لاهور ۹۹، ۱۰	کشکول شیخ بهائی (کتاب) ۶۹۹ و ۴۹۲
لاهوری، غلام سرور ۱۸۷	کلکته ۴۸
	کلمات قصار بابا طاهر م: نهوده و یازده، ۴۲، ۴۵، ۵۷

۹۸	مجله نیوارینت	۹۱۵	لاهیجی گیلانی
۸۸۰	المجلی (کتاب)	۱۹۲	لباب الاحیاء (کتاب)
۱۹۶	مجمع الاداب (کتاب)	۱۰	لیبی (شاعر)
۲۰۲	مجمع الامثال (کتاب)	۱۱	لرستان
۲۶۰	مجمع البحرین (کتاب)	۹۱۵ و ۹۸، ۸۸، ۴۶	لزنسکی، ژرژ
۲۰۱	مجمع الیان (کتاب)	۱۸۶	لسان المیزان (کتاب)
۶۰ و ۳۴، ۱۶	مجمع الفصحاء (کتاب)	۸	لقمان سرخسی
مجموعه خطی کتابخانه ملی پاریس (به شماره		۵۳۹، ۵۳۰، ۱۸۷، ۱۲	لفت نامه دهخدا
۱۹۰۳) م: ۵۰ - ۹۳۲، ۹۳۶ و ۹۳۷		۷۸۵، ۷۷۶، ۷۷۳، ۷۱۴، ۷۱۳، ۶۲۷	
مجموعه نوراتی ۹۱۳، ۹۱۲، ۹۱۰، ۹۰۹		۹۲۹ و ۸۳۷	
۹۱۴، ۹۲۴ و ۹۱۶			لوايح، رك به رساله لوايح *
معجون عامری ۱۴، ۶۸، ۷۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۲ و		۲۳۳	لیدن
۱۵۷		۱۴، ۶۸، ۷۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۲ و	لیلی
محاسبی، حارث بن اسد بغدادی ۸۰۳ و ۸۰۲		۱۵۷	
۸۱	محتشم کرمانشاهی، سرهنک		
۲۰۳	محمد، ابوالفتح صدرالدین		م
محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیر مالکی			
م: یازده، ۹۳۵، ۹۳۶ و ۹۳۷			
۹۳۶	محمد بن احمد	۳۸	ماد
۱۹۵	محمد بن حمویة بن عثمان (ابو عبداله)	۴۴۹ و ۲۴۵ و ۲۲۲	ماوراءالنهر
۵۰	محمد بن زید	۲۲۱ و ۱۹۷	ماه ملك خاتون
۸۱	محمد بن عبدالعزیز	۲۰۷	المفتلذ من التصريف (کتاب)
۱۸۸	محمد بن علی (پدر عین القضاة)	۴۹۲ و ۲۲۵	مجالس المؤمنین (کتاب)
۸۳۶	محمد بن علی، حکیم ترمذی	۱۹۸	مجاهد الدین بهروز
۵۰	محمد بن یحیی حنبلی، حلبی	۳۵	مجدالدوله دیلمی
۵۰	محمد شنبکی (شیخ)	۶۷	مجدوبعلی شاه، حاج محمد جعفر همدانی
۸۶ و ۱۵	محمود قاری (شاعر)	۲۵۲ و ۹۴	مجلس شورایملی
۸۶ و ۲۶	محمد مغربی	۹۸	مجله آسیائی
۹۵	محمد موسوی خوئی (کاتب)	۶۷، ۴۵، ۲۳، ۲۱، ۱۸، ۵	مجله ارمغان
۸۵ و ۸۳۷	محمی الدین عربی	۹۳۳ و ۹۳۰، ۲۴۱، ۱۰۱	
۱۷	محمی الدین لاری	۴۱	مجله پیام نو
		۹۲ و ۲۶ و ۱۲	مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران
		۹۳۷ و ۹۳۳	مجله گوهر

۲۴۴	مشهدی، سید عبدالله	۲۰۷	مدار العیوب فی التصوف (کتاب)
۷۶۲، ۴۹۲، ۲۳۳	مصر		المدخل الی العربیة و ریاضة علومها الادبیة
۹۳۳ و ۹۱۶	مصطفوی، دکتر سید اسداله	۲۰۷	(کتاب)
۸۲۲	مصطفوی، سید جواد	۲۱۸ و ۱۸۷	مدرس تبریزی، خیابانی
۸۳۷ و ۸۳، ۶۲	مصطفوی، سید محمد تقی	۲۴۳ و ۱۹۰	مدرس، میرزا محسن عماد الفقراء
۱۸۷	مصنعات عین القضاة همدانی (کتاب)	۲۵۰	مدرسه آخوند همدان
مقدمه: دوازده	مظاهری، ناصر	۹۷	مدرسه عالی سپهسالار
۲۵۲	معارف طاهریه (کتاب)	۷۴۵	مدینه
۷۴۵	معاویه	۱۸۶	مرآة الجنان (کتاب)
المعتقد الایمانی علی عقیده الامام الشیانی		۱۷	مرآت الادوار (کتاب)
(کتاب)		۱۹۹	مرآت الزمان فی تاریخ الاعیان (کتاب)
۹۳۷	معجم الادباء (کتاب)	۹۲۷	مرآت الصفا (کتاب)
۸۳۷	معجم البلدان (کتاب)	۹۲۷	مرآت الولی (کتاب)
۱۸۸ و ۱۸۷	معجم المطبوعات (کتاب)	۱۸۸	مراغه (شهر)
۲۳۳	معجم المؤلفین (کتاب)	۹۷	مرتضی حسینی
، ۱۹۶، ۱۸۷		مرسی، ابو العباس (شیخ کبیر)	۷۹۷، ۷۹۶
۹۳۶ و ۸۱۲، ۷۵۵، ۲۱۰، ۲۰۸	المعجم فی معانی اشعار العجم (کتاب)	۸۱۸ و	
۳۹		۷۹۷	مرسیه (شهر)
۲۰۹ و	معروف کرخی	۲۵۲	مرعشی (آیه الله آسید شهاب الدین)
۶۹۸ و ۲۴۹	معروفیه ذهبیه اغتشاشیه (سلسله)	۹۲۹ و ۷۵۸ و ۲۰۰، ۱۸	مرو
۲۴۴	معروفیه ذهبیه کبرویه (سلسله)	۸۱	مزار بابا طاهر
۲۴۴، ۱۹۰		مزدقانی، شرف الدین محمود بن عبدالله (شیخ)	
۲۴۹ و		۲۴۴	
۲۴۴	معروفیه ذهبیه نوربخشیه (سلسله)	۲۴۷ و ۱۸۷	مزدینا (کتاب)
۱۸۷	معصوم علیشاه، محمد معصوم شیرازی	۱۰ و ۵	مسعود سعد سلمان
، ۲۵۰	معصومی، آیه الله آخوند همدانی	۶۲ و ۴۱	مسکو
۲۵۴ و ۲۵۲		۴۹۲ و ۲۴۵	مشارب الاذواق (کتاب)
۲۴۷ و ۱۸۷	معین، دکتر محمد	۹۶	مشتاق
۴۸ و ۴۷	معین الدین جنید شیرازی	۹۰۰	مشعر الحرام
۹۷	مفتاح (دکتر...)	۲۵۰	مشکوة، سید محمد
۶۷	مفتاح النبوه (کتاب)	۲۵۰ و ۹۷	مشهد
۸۱	مفتون کبریائی		

۹۱۰	مهربان همدان (قریه)	۵۴۷	مفضل بن عمر
۱۷	مهرعلی گرگانی	۹۲۷	مقبره شیخ نجم الدین درسمنان،
	میانجی ر.ک: عین القضاة	۷۱۳	مقتدر عباسی
۱۸۸، ۱۸۷	میهانه	۲۲۷	مقدم صوفی
۲۵۱	میخانه، اشعار امیر سراج الدین	۹۳۳	مقصود، جواد
۵۵	میدان ذغال	۷۱۳۰	مکتفی عباسی
۸۲۷	میر ابو الفتح	۲۰۷	مکتوبات عین القضاة
۹۲۷	میرانا، آقامیر	۲۲۸	مکتوبات مراد
۱۸۷	میر حسین سنبلی	۷۱۴، ۴۷۰، ۱۹۷، ۵۹، ۵۰	مکه معظمه
۹۱۶	میرزا آقایان	۹۳۱ و ۹۰۶ و ۹۰۰، ۸۰۳، ۷۴۵	
۹۲۶	میرزا اسداله خان معروف به وزیر	۸۰۳	مکی، شیخ ابو طالب: محمد بن علی
۲۱	میرزا جعفر	۹۲۶	ملا محمد حسن
۲۴۴	میر سید علی همدانی، شهاب الدین	۹۱۰	ملایر
۴۹۲ و ۲۴۸، ۲۴۵		۲۸	ملای رومی، جلال الدین محمد بلخی
۳۲	میمون واسطی	۸۲۳ و ۶۹۹، ۶۴۴، ۹۲۰، ۵۳، ۵۰، ۴۹، ۳۳	
۲۱، ۱۹، ۱۷، ۱۱	مینورسکی (پروفسور)	۴۸	ملتسم الاحیاء ... (کتاب)
۵۶، ۵۴، ۵۳، ۴۵، ۴۲، ۳۹، ۳۵، ۳۴، ۲۴		۲۰۲	الملل والنحل (کتاب)
۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۳، ۲۳۲، ۶۷، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸		۹	منازل السائرین (کتاب)
۹۳۴ و ۹۳۱، ۹۳۰، ۹۱۲، ۷۴۲		۵۳۸ و ۴۵۷	المنجد (کتاب)
۳۲، ۲۹، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۱۹	مینوی، منجی	۲۰۸ و ۹۶ و ۹۵	منزوی، احمد
۹۲ و		۹۲۷ و ۹۲۶	منصور
			منصور حلاج: ر.ک به حلاج
ن		۱۰	منوچهری دامغانی
۹۲۷ و ۲۱۴، ۱۰۱، ۲۲	ناصر خسرو علوی	۹۰۷	منی (اطراف مکه)
	ناصر الدین طاهر بن فخر الملك (فرزند خواجه	۲۰۸	منیة الحیسوب (کتاب)
۲۲۲	نظام الملك	۸۱ و ۶۴	موزه ایران باستان
۹۲۷	ناصر و منصور (کتاب)	۴۴۰، ۳۶۹، ۲۱۳، ۳۵	موسی (کَلیم الله)
۹۲۷ و ۹۲۶	نایب الصدر سمنانی، منصور،	۸۵۸ و ۶۹۲، ۵۸۳، ۵۲۴	
۸۰	نبوی، حسن	۸۱	موصل
۸۳۳	نجد (کوه)	۹۷	مولوی، حاج عبد الحمید
۲۵۲ و ۲۲۵	نجف اشرف	۸۰	مهران، دکتر محمود

و	۹۲۶	نجفی، آشیخ عبدالنبی،
۷۸۵، ۵۱۶	۲۴۹	نجم الدین کبری، خوارزمی
۹۲۹۹	۷۹۷	نجم الدین عبداله بن محمد اصفهانی
۵۱۶	۱۸۷	نزهة الارواح (کتاب)
۱۸۶	۲۵۴	نزهة العشاق ونهضة المشتاق (کتاب)
۴۶، ۲۸، ۲۷، ۲۱، ۱۳، ۲	۲۵۹۹	
۱۰۵۳، ۱۰۵۲، ۱۰۵۱، ۱۰۵۰، ۸۸، ۶۰، ۵۱	۶۲۰۶۱	نزهة القلوب (کتاب)
۱۰۵۶، ۱۰۵۵، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۳۳		نشریة انجمن آسیائی بنگال سال ۱۹۰۴-
۱۶۴، ۱۵۴، ۱۲۴، ۱۴۱، ۱۳۹، ۱۳۸	۹۱۵	شماره اول،
۹۳۰ و ۹۱۷، ۱۷۲	۳۵ و ۱۸، ۱۷، ۳	نصیر الدین، خواجه طوسی
۲۲		نصیری، محمد صادق مقدمه: یازده.
۹۱۵	۸۲۷ و ۸۱	نظامیه بغداد،
۱۹۷ و ۱۸۷	۱۷	نعمت الله (شاه نعمة الله کرمانی)
	۲۰۵، ۱۸۶، ۴۸	نفحات الانس (کتاب)
	۸۰۳ و ۲۱۴	
ه	۲۴۷ و ۲۰۳، ۱۸۷، ۱۶	نفیسی، سعید
۱۶۷	۴۵۸ و ۱۹۳، ۲۵	نوح (ع)
۴۱	۲۴۴	نوربخش، سید محمد،
۹۲۹	۲۴۴	نوربخشیه (سلسله، فرقه)
۳۳، ۱۸، ۱۷، ۱۶		نوحه گر (شیخ دقاق)، رک: دقاق
۱۸۷ و ۱۰۲، ۱۰۵۰، ۶۰، ۳۶	۷۱۲ و ۴۴۹	نوری، خواجه ابواسحاق
۸۱۲، ۷۵۵، ۱۸۶	۷۱۳	
۹۳۶	۷۵۵	نویا، دکتر پولس
۱۷	۴۲۵	نهایند،
۶۰، ۵۴، ۴۶، ۲۸، ۲۷	۴۰۸، ۴۰۲، ۳۸۴	نهج البلاغه (کتاب)
۱۱۳، ۱۱۲، ۱۰۶، ۱۰۳، ۱۰۲، ۹۷	۶۸۶	
۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۵، ۱۵۲، ۱۲۷، ۱۲۶	۹۱۰، ۹۰۹	نورائی، عبداله خان
۱۵۲، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۱۹	۹۱۴، ۹۰۹	نورائی، میرزا یوسف آشتیانی
۱۶۲، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۵	۹۲۴ و ۹۱۶	
۷۴۲ و ۲۳۲، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۶۳	۵۸۵ و ۲ ۲	نیشابور،
۲۱	۵۴	نیکلسون

۴۳،۴۱،۳۹،۳۸،۲۹،۲۸	هوار، کلمان	۲۱	هشدارمه [هوشیدرماه]
۹۸۹۹۷		۸۳۷۹۸۳،۶۲	هگمتانه (کتاب)
۹۱۵۹۱۰۴،۹۹،۹۱	هندوستان	۹۶	هلالی ...
هیئت مؤسسين انجمن آثار ملی یازده و ۸۵۹۷۹		۱۸۷۷۳،۱۵	همائی، جلال
		۱۷،۱۳،۱۲،۱۱،۱۰،۵،۲، نه	همدان -
ی		،۴۶، ۴۰،۳۸،۳۶،۳۵،۲۷،۲۳،۲۱،۱۸	
۷۲۲۵۹،۲۵	یادداشتهای قزوینی (کتاب)	،۶۲، ۶۲،۶۱،۵۷،۵۶،۵۵،۵۴،۵۳،۴۷	
۸۹،۶۰،۲۶،۲۵،۲۱،۲۰،۱۷	یاسمی، رشید	،۸۳، ۸۲،۸۱،۷۳،۷۲،۶۹،۶۷،۶۶،۶۵	
۹۳۲۹۳۳،۹۳۱		،۱۹۶، ۱۹۴، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۸	
۸۱۸،۱۸۶	یافعی	،۲۲۳، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۸، ۲۰۵، ۱۹۸	
۱۸۸۹۱۸۷	یاقوت حموی	،۲۴۱، ۲۳۲، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۵، ۲۲۴	
۷۴۸۹۷۴۷	یحیی بن معاذ رازی	،۹۱۰، ۸۳۷، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵	
۳۸	یزد	۹۲۴۹۱۳	
۲۰۹۹۱۸۷	یزدان شناخت (کتاب)	۸۳۷	همدانی، ابوالعلاء حسن بن احمد عطار
	یزدانیار، حسین بن علی ر.ک: ارموی		همدانی ر.ک: میرسید علی همدانی
۱۵۵	یعقوب (ع)		همدانی، امیرسید علی: ر.ک میرسید علی همدانی
۷۷۶	یمن		همدانی ر.ک: (معروفیه ذهبیه)
۶۰۱۹۱۳۴	یوسف (ع)	۴۱	هوارت

فهرست منابع و مآخذ کتاب

- ابن عطاءالله و نشأة الطريقة الشاذلیه
تحقیق و ترجمه: دکتر بولس نوبیا
اقبال : سید بن طاوس
ایضاح المکنون: بغدادی ج ۲۰۱
بزرگان و سخن سرایان همدان : دکتر مهدی درخشان ج ۱ و ۲
تاریخ ادبیات : دکتر رضا زاده شفق
تاریخ ادبیات ایران : جلال همائی ج ۲
تاریخ ادبیات در ایران: دکتر ذبیح الله صفا ج ۲
تساریخ ادبی ایران : ادوارد برون ، ترجمه علی پاشا صالح
تاریخ ادبی ایران : ادوارد برون ، ترجمه فتح الله مجتبائی
تاریخ الحكماء : قفطی ج ۱
تاریخ نظم و نثر در ایران : سعید نفیسی ج ۲
ترانه های باباطاهر عریان، بامقدمه کوهی کرمانی
جشن نامه ابن سینا، نشریه انجمن آثار ملی ج ۱
دیوان ابن فارض ، چاپی و خطی
دیوان باباطاهر، کامل به تصحیح و جلد دستگردی
دیوان مثنوی مولوی
دیوان منسوب به حضرت امیر (ع)
راحة الصدور و آية السرور: راوندی
راهنمای همدان: نشریه دایره جغرافیای ستاد ارتش.
ریاض العارفین : رضاقلیخان هدایت
ریحانة الادب : مدرس خیابانی ۶ جلد
الذریعه الى تصانیف الشیعه : تهرانی، دوره
- سرگذشت ابوعلی سینا و ابو عبید جوزجانی
شدالآزار : معین الدین جنید شیرازی
طبقات الشافعیه : سبکی ج ۲
طرائق الحقایق : معصومعلی شاه ج ۱ و ۲
فرهنگ نفیسی: ناظم الاطباء دوره
فهرست کتابهای چاپی فارسی: مشار ج ۱ و ۲
قرآن کریم
کشف الظنون : حاجی خلیفه ج ۱ و ۲
لسان المیزان : ابن حجر عسقلانی
لغت نامه : علی اکبر دهخدا دوره
مؤلفین کتب چاپی و عربی: مشار دوره
مجله ارمغان، سال نهم شماره دهم
مجله ارمغان، سال دهم شماره اول
مجله دانشکده ادبیات تهران، سال چهارم شماره دوم
مجمع البحرين : فخرالدین طریحی
مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی : دکتر معین
مصطلحات العرفاء : دکتر سید جعفر سجادی
معجم الادباء : یاقوت حموی دوره
معجم البلدان : یاقوت حموی دوره
معجم المؤلفین : عمر رضا کحاله دوره
المنجد : الاب لويس معلوف اليسوعی
نفحات الانس : عبدالرحمن جامی
نهج البلاغه : گفتار و کلمات علی علیه السلام
هدیه العارفین : بغدادی ج ۱ و ۲
هگمتانه : سید محمد تقی مصطفوی
یادداشت های قزوینی : علامه قزوینی ج ۵ و ۶

ناصواب‌هایی که باید قبل از مطالعه تصحیح گردد

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
۵	۳	(۱)	(۲)	۱۵۳	۲۰	ر : خش	رخش
۱۶	۱۸	اقران	واقران	۱۵۹	۵	دریای	درپای
۱۷	۱	کتاب	کتاب	۱۲۶	۱۳	برکیانشیم	برکیانشم
۲۷	۱۶	بالنسبه	بالنسبه	۱۴۴	۱۷	برآرز	برآره
۲۸	۱۰	«	«	۱۴۶	۲۰	۱۷۵	۱۷۶
۳۲	۱۲	داد	دارد	۱۶۶	۳	دارای	داری
۳۲	۱۳	وسط	اواسط	۱۸۰	۱	زنده‌ویی	زنده‌وایی
۴۰	۱۴	باجود	با وجود	۱۹۲	۱۴	پیشوای و مولایم	پیشوای و مولایم و پیشوای
۵۲	۱۸	تحدیث	حدیث	۲۰۰	۱۲	درریاض	در طرائق
۵۴	۲۱	مثنوی	کتاب‌مثنوی	۲۰۸	۶	۶۲۵	۵۲۵
۵۶	۲۲	بعد از اهل حق، برای الوهیت	بالجور،	۲۱۹	۱۵	بالجور،	بالجور،
۵۸	۳	مخدوف	مخدوف	۲۲۳	۱۱	حاسدین	حاسدین
۵۸	۵	۴۲۰	۴۲۱	۲۳۵	۱۰	کلمه «همدانی»	زائداست
۵۸	۱۲	کلمه «همدانی» زائد است		۲۳۸	۱	۴۲۰	۴۲۱
۵۹	۷	زمزم	چاه‌زمزم	۲۳۸	۲۳	علت	علت
۵۹	۱۷	فراغ	الفراغ	۲۴۶	۱۸	یاقتم	یاقتم
۵۹	۱۸	نسخه	نسخه	۲۵۳	۴	۴۲۰	۴۲۱
۶۱	۱۳	قدیمترین	قدیمترین	۲۷۶	۴	شرح	اقول
۶۴	۸	آمد	آمده	۲۷۸	۷	مؤکل	موکل
۸۲	۳	۴۶	۴۰	۲۹۰	۶	عرف	عزف
۹۶	۱	۲۲۰	۳۲۰	۲۹۳	۲۱	مصادفه	مصادفه
۹۸	۱۰	برتون	برنتون	۳۱۹	۳	کلمه «شرح»	زائداست
۱۰۱	۵	نمود	نموده	۳۲۲	۲	حل	حال
۱۰۱	۱۴	که	که آخر آنها	۳۲۲	۳	ولا جود	ولا وجود

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
۳۲۲	۱۹	۲۹	۳۹	۵۴۲	۲۱	خطاء	خطاء
۳۲۵	۲	پماید	پیماید	۵۴۲	۳	«	«
۳۳۳	۸	ولاشیء	ولاشیء	۵۴۷	۱۲	رح	رح
۳۳۳	۱۰	بعلم	بعلمه	۵۵۱	۱	الله	الله
۳۳۶	۳	لله	لله	۵۵۸	۸	الاسر	الاسر
۳۳۷	۱۱	»	«	۵۸۴	۲۱	قبات	قبات
۳۳۸	۱۵	بالحرقة	بالحرقة	۵۸۴	۲۲	الاجبال	الاجبال
۳۳۹	۳	لله	لله	۵۹۷	۲۴	۵۳۱	۵۲۱
۳۶۹	۲۰	طن	ظن	۵۹۹	۴	بالعکس	بالعکس
۳۷۸	۱۵	انتهاء	انتهاء	۶۰۳	۲۰	للاعتکاف	للاعتکاف
۳۸۴	آخر	بالشهوات	بالشهوات	۶۰۹	۱	تعرض	تعرض
۴۱۰	۱۱	متن	شرح	۶۱۲	۱۸	انتهاء - انتها	انتهاء
۴۱۴	۲۱	بالرسم	برسم	۶۲۲	۱۹	بمفهومه	بمفهومه
۴۱۸	۵	جاهد	جاحد	۶۲۲	۲۴	۵۸	۵۷
۴۳۵	۱۳	القلق	القلق	۶۲۳	آخر	۱۹	۲۱
۴۵۳	۱۳	فریہما	فریہما	۶۲۳	آخر	وآیه ۴ از سوره - جمعه	
۴۵۶	۳	مستمع	مستمع	۶۲۴	آخر	اخطأ	اخطأ
۴۵۶	۵	جاء	جاء	۶۷۷	۲	فناء	دوفناء
۴۶۰	۲۲	روح	روح	۶۸۲	۲۳	القلب	القلب
۴۸۰	۱۸	بها	بهما	۶۸۹	۲۱	نبرد	نبرد
۴۸۰	۱۸	بعمها	بعمها	۷۱۸	۱۰	جود	خود
۴۸۶	۱۹	بمبداء	بمبداء	۷۱۹	۱۳	معزور	مغرور
۴۹۲	۱۵	ابن الفارض	ابن الفارض	۷۲۹	۱۸	مبداء	مبداء
۴۹۲	۱۶	کینه	کینه	۷۳۳	۷	وعاء	وعاء
۴۹۲	۲۲	مشارق	مشارب	۷۳۶	۱۲	النکلف	التکلف
۴۹۳	۱۳	فقد.	فقد تعذر.	۷۴۲	۸	بوده	موجود بوده
۵۳۰	۱	لله	لله	۷۴۲	۲۴	یا	با
۵۳۸	۱۳ و ۱۲	بالمکاره	بالمکاره	۷۴۸	۲۱	حالات	حالات
۵۳۸	۱۳	بالعذاب	بالعذاب	۷۴۸	۲۱	مجار	مجاز

صفحة	سطر	غلط	صحيح	٨٧٥	٢٧	جذبه	جذبه
٧٩٦	٢٥	انبياء	انبياء	٨٧٥	٣٢	منحق	منحق
٧٩٦	٢١	كنار	كنار	٨٧٤	٩	تجزيد	تجزيد
٧٩٩	٣	المرفة	المعرفة	٨٨٥	آخر	المجلى	المجلى
٨١٢	٣٤	٨٩٨ ق	٨٩٨ ق؟	٨٩٥	٧	بالمعرفة	بالمعرفة
٨٣٢	٢	لا يخلوا	لا يخلو	٩١٦	١١	١٣٤٥	١٣٤٩
٨٤٥	٢٩	اوصاف	اوصاف	٩٤٠	١٥	باطاهر	باطاهر
٨٧٥	١٤	نمى ثابت	ثابت نمى				

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۱۷	فهرست مختصری از آثار وابسته تاریخی ایران	شهریورماه ۱۳۰۴
۲۱	آثار ملی ایران (کنفرانس پروفیسور هر تسفلد)	مهرماه ۱۳۰۴
۲۲	شاهنامه و تاریخ (کنفرانس پروفیسور هر تسفلد)	شهریورماه ۱۳۰۵
۲۴	کشف دولوح تاریخی در همدان (تحقیق پروفیسور هر تسفلد - ترجمه آقای مجتبی مینوی)	اسفندماه ۱۳۰۵
۲۵	سه خطابه در باره آثار ملی و تاریخی ایران (از محمد علی فروغی و هر تسفلد وهانی بال)	مهرماه ۱۳۰۶
۲۶	کشف الواح تاریخی تخت جمشید (پروفیسور هر تسفلد)	بهمنماه ۱۳۱۲
۲۷	کنفرانس محمد علی فروغی راجع بفردوسی	بهمنماه ۱۳۱۳
۲۸	تحقیق مختصر در احوال و زندگانی فردوسی (بقلم فاطمه سیاح)	۱۳۱۳
۲۹	نجلیل ابوعلی سینا در پنجمین دوره اجلاسبه یونسکو در فلورانس	اسفندماه ۱۳۲۹
۱۰	رساله جودیة ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر محمود نجم آبادی)	اسفندماه ۱۳۳۰
۱۱	رساله نبض ابن سینا (بتصحیح آقای سید محمد مشکوة استاد دانشگاه)	اسفندماه ۱۳۳۰
۱۲	منطق دانشنامه علائی ابن سینا (بتصحیح آقایان سید محمد مشکوة ودکتر محمد معین استادان دانشگاه)	۱۳۳۱
۱۳	طبیعیات دانشنامه علائی ابن سینا (بتصحیح آقای سید محمد مشکوة)	۱۳۳۱
۱۴	ریاضیات دانشنامه علائی ابن سینا (بتصحیح آقای مجتبی مینوی)	۱۳۳۱
۱۵	الهیات دانشنامه علائی ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر محمد معین)	۱۳۳۱
۱۶	رساله نفس ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر موسی عمید استاد دانشگاه)	۱۳۳۱
۱۷	رساله ای در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات (به تصحیح آقای دکتر موسی عمید استاد دانشگاه)	۱۳۳۱
۱۸	ترجمه رساله سرگذشت ابن سینا (از آقای دکتر غلامحسین صدیقی)	-
۱۹	معراج نامه ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی)	-
۲۰	رساله تشریح اعضاء ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی)	-
۲۱	رساله قراضه طبیعات منسوب بابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه)	-
۲۲	ظفرنامه منسوب به ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی)	۱۳۴۸
۲۳	رساله کلوزالمعزمین ابن سینا (بتصحیح آقای جلال الدین همایی)	۱۳۳۱
۲۴	رساله معیار العقول - جرثقیل - ابن سینا (بتصحیح آقای جلال الدین همایی استاد دانشگاه)	۱۳۳۱
۲۵	رساله حی بن یقظان ابن سینا با ترجمه و شرح فارسی آن از یکی از معاصران ابن سینا (بتصحیح آقای هانری کربن)	۱۳۳۱
۲۶	جشن نامه ابن سینا (مجلد اول - سرگذشت و تألیفات و اشعار و آراء ابن سینا) تألیف آقای دکتر ذبیح الله صفا استاد دانشگاه	۱۳۳۱

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۲۷	ترجمه مجلد اول جشن نامه بفرانسه (بوسیله آقای سعید نفیسی)	۱۳۳۱
۲۸	ترجمه اشارات و تنبیهات (بتصحیح آقای دکتر احسان یار شاطر پنج رساله فارسی و عربی از ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر احسان یار شاطر استاد دانشگاه)	۱۳۳۲
۲۹	آثار تاریخی کلات و سرخس (تألیف آقای مهدی بامداد)	بهمن ماه ۱۳۳۳
۳۰	جشن نامه ابن سینا مجلد دوم (حاوی نطقهای فارسی اعضای کنگره ابن سینا)	۱۳۳۲
۳۱	جشن نامه ابن سینا مجلد سوم (کتاب المهرجان لابن سینا) حاوی نطقهای عربی اعضای کنگره ابن سینا	۱۳۳۲
۳۲	جشن نامه ابن سینا مجلد چهارم (شامل خطابه های اعضای کنگره ابن سینا بزبانهای آلمانی و انگلیسی و فرانسوی)	۱۳۳۵
۳۳	نبردهای بزرگ نادرشاه (بقلم سر لشکر غلامحسن مقتدر)	۱۳۳۴
۳۴	جبر و مقابله خیام (بتصحیح و تحشیه آقای دکتر جلال مصطفوی)	۱۳۳۹
۳۵	شاهنامه نادری تألیف مولانا محمدعلی فردوسی ثانی (بتصحیح و تحشیه آقای احمد سهیلی خوانساری)	۱۳۳۹
۳۶	اشتر نامه شیخ فریدالدین عطار (بتصحیح و تحشیه آقای دکتر مهدی محقق)	۱۳۳۹
۳۷	حکیم عمر خیام بعنوان عالم جبر تألیف آقای دکتر غلامحسین مصاحب	۱۳۳۹
۳۸	نادرشاه تألیف آقای دکتر رضا زاده شفق استاد دانشگاه)	۱۳۳۹
۳۹	دره نادره تألیف میرزا مهدی خان (با تصحیح و تحشیه آقای دکتر سید جعفر شهیدی)	۱۳۴۰
۴۰	شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار تألیف آقای فروزانفر استاد دانشگاه	۱۳۴۰
۴۱	خسرونامه تألیف شیخ فریدالدین عطار (به تصحیح و اهتمام آقای احمد سهیلی خوانساری)	۱۳۴۰
۴۲	نامه های طیب نادرشاه ترجمه آقای دکتر علی اصغر حریری (با اهتمام آقای حبیب یغمائی)	۱۳۴۰
۴۳	دیوان غزلیات و قصائد عطار به تصحیح آقای دکتر تقی تفضلی	۱۳۴۱
۴۴	رئیس کتابخانه مجلس شورای ملی)	۱۳۴۱
۴۵	جهاننگشای نادری تألیف میرزا مهدی خان استرآبادی (با تصحیح و تعلیقه آقای سید عبدالله انوار)	۱۳۴۱
۴۶	طربخانه (رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری) تألیف یار احمد بن حسین رشیدی تبریزی (با مقدمه و تصحیح و تحشیه آقای جلال الدین همایی استاد دانشگاه)	۱۳۴۲

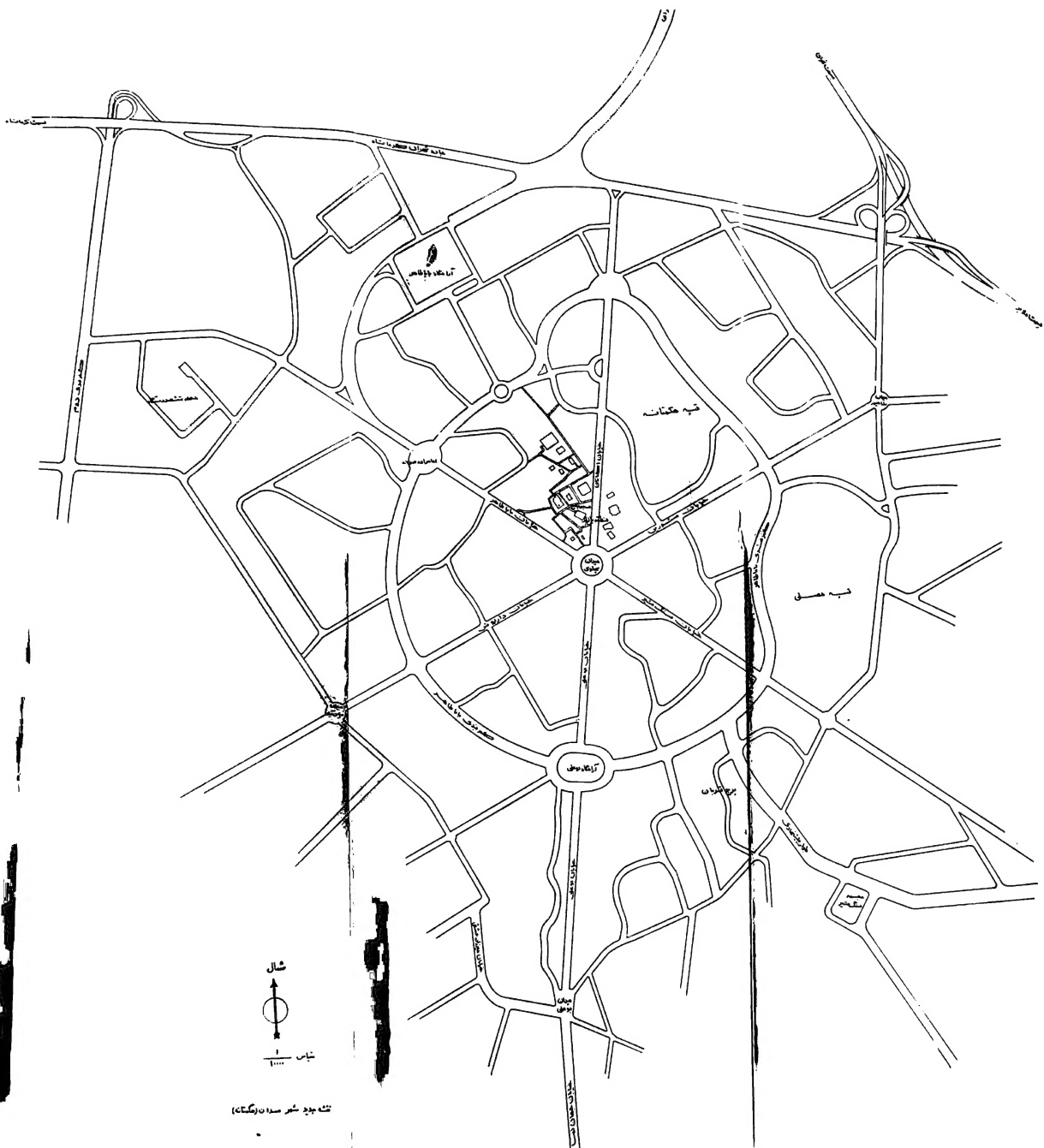
شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۴۷	نادره ایام، حکیم عمر خیام و رباعیات او بقلم آقای اسمعیل یکانی	۱۳۴۲
۴۸	اقلیم پارس (آثار باستانی و ابنیه تاریخی فارس) - تألیف سید محمد تقی مصطفوی	۱۳۴۳
۴۹	سفارش نامه انجمن آثار ملی	اردیبهشت ۱۳۴۴
۵۰	یادنامه شادروان حسین علاء	۱۳۴۴
۵۱	ذخیره خوارزمشاهی، تألیف زین الدین ابو ابراهیم اسمعیل جرجانی سنه ۵۰۴ هجری (به اهتمام و تصحیح و تفسیر دکتر محمد حسین اعتمادی - دکتر محمد شهرداد - دکتر جلال مصطفوی) (کتاب نخستین)	۲۵ شهریور ۱۳۴۴
۵۲	دیوان صائب، با حواشی و تصحیح بخط خود استاد - مقدمه و شرح حال بخط و خامه استاد امیری فیروز کوهی	۱۳۴۵
۵۳	عرائس الجواهر و نفایس الاطایب تألیف ابوالقاسم عبدالله کاشانی بسال ۷۰۰ هجری با مقدمه و کوشش آقای ایرج افشار	۱۳۴۵
۵۴	ری باستان (مجلد اول) مباحث جغرافیائی شهرری به عهد آبادی تألیف دکتر حسین کریمان	۱۳۴۵
۵۵	خیامی نامه (جلد اول) تألیف استاد جلال الدین همائی	آبان ۱۳۴۶
۵۶	فردوسی و شعر او تألیف آقای مجتبی مینوی استاد دانشگاه	آبان ۱۳۴۶
۵۷	خردنامه تألیف و نگارش ابوالفضل یوسف بن علی مستوفی بکوشش آقای عبدالعلی ادیب برومند	فروردین ۱۳۴۷
۵۸	فرهنگ واژه های فارسی در زبان عربی تألیف آقای سید محمد علی امام شوشتری	تیرماه ۱۳۴۷
۵۹	کتابشناسی فردوسی؛ فهرست آثار و تحقیقات در باره فردوسی و شاهنامه، تدوین آقای ایرج افشار	مرداد ۱۳۴۷
۶۰	روزپهان نامه بکوشش آقای محمد تقی دانش پژوه	اسفند ۱۳۴۷
۶۱	کشف الایات فردوسی (جلد اول) بکوشش دکتر محمد دبیرسیاقی	اردیبهشت ۱۳۴۸
۶۲	زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه نگارش دکتر محمد علی اسلامی ندوشن	خرداد ۱۳۴۸
۶۳	آثار باستانی کاشان و نظنر تألیف آقای حسن نراقی	مهر ۱۳۴۸
۶۴	بزرگان شیراز تألیف آقای رحمت الله مهرآز	آبان ۱۳۴۸
۶۵	آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان تألیف آقای احمد اقتداری	آذر ۱۳۴۸
۶۶	تاریخ بناکتی بکوشش دکتر جعفر شعار	دی ۱۳۴۸
۶۷	عهد اردشیر برگرداننده بفارسی سید محمد علی امام شوشتری	دی ۱۳۴۸
۶۸	یادگارهای یزد (جلد اول) تألیف آقای ایرج افشار	بهمن ۱۳۴۸

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۶۹	ری باستان (مجلد دوم) تألیف آقای دکتر حسین کریمان	۱۳۴۹ خرداد
۷۰	از آستارا تا استارباد (جلد اول بخش اول) ، آثار و بناهای تاریخی	
۷۱	گیلان بیه پس ، تألیف دکتر منوچهر ستوده	۱۳۴۹ تیر
	یادنامه فردوسی حاوی مقالات و چکامه ها بمناسبت تجدید آرامگاه	
	حکیم ابوالقاسم فردوسی	۱۳۴۹ آبان
۷۲	فردوسی و شاهنامه او باهتمام آقای حبیب یغمائی	۱۳۴۹ آذر
۷۳	فیلسوفی - محمد بن زکریای رازی تألیف آقای دکتر مهدی محقق	۱۳۴۹ آذر
۷۴	سرزمین قزوین تألیف آقای دکتر پرویز ورجاوند	۱۳۴۹ آذر
۷۵	یادنامه شادروان سید حسن تقی زاده باهتمام حبیب یغمائی	۱۳۴۹ بهمن
۷۶	ذخیره خوارزمشاهی تألیف زین الدین ابوالبراهیم اسمعیل جرجانی سنه ۵۰۴ هجری به اهتمام و تفسیر و تصحیح دکتر جلال مصطفوی -	
	(کتاب دوم)	۱۳۴۹ بهمن
۷۷	نظری اجمالی به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت شناسی	
	آن تألیف آقای دکتر محمد جواد مشکور	۱۳۴۹ بهمن
۷۸	تاریخچه ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران و راهنمای کاخ گلستان	
	نوشته آقای یحیی ذکاء	۱۳۵۰ فروردین
۷۹	کشف الابیات شاهنامه فردوسی - جلد دوم - بکوشش دکتر محمد	
	دبیر سیاقی	۱۳۵۰ خرداد
۸۰	آثار باستانی و تاریخی لرستان - جلد نخست - تألیف آقای	
	حمید ایزد پناه	۱۳۵۰ تیر
۸۱	در دربار شاهنشاه ایران ، تألیف ا . کمپفر آلمانی - ترجمه آقای	
	کیکاوس جهاننداری	۱۳۵۰ مرداد
۸۲	نگاهی به شاهنامه ، تألیف آقای پروفیسور فضل الله رضا	۱۳۵۰ شهریور
۸۳	مونس الاحرار فی دقایق الاشعار (جلد ۲) تألیف محمد بن بدر جاجرمی	
	بسال ۷۴۱ هجری با تحشیه و تفسیر آقای میر صالح طیبی	۱۳۵۰ شهریور
۸۴	مقدمه ای بر شناخت اسناد تاریخی تألیف سرهنگ دکتر جهانگیر	
	قائم مقامی	۱۳۵۰ شهریور
۸۵	فرهنگ شاهنامه تألیف دکتر رضا زاده شفق	۱۳۵۰ مهر
۸۶	دانش و خرد فردوسی فواهم آورده دکتر محمود شفیعی	۱۳۵۰ مهر
۸۷	وقفنامه ربع رشیدی (چاپ عسکی) از روی نسخه مورخ به سال ۷۰۹	
	قمری زیر نظر آقایان مجتبی مینوی و ایرج افشار	۱۳۵۰ اسفند
۸۸	ذیل جامع التواریخ رشیدی تألیف حافظ ابرو مورخ دوران تیموری	
	با مقدمه و تعلیقات آقای دکتر خانابا بیانی	۱۳۵۰ اسفند

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۸۹	از آستارا تا استارباد (مجلد دوم) آثار و بناهای تاریخی گیلان	
۹۰	بیه پیش تألیف دکتر منوچهر ستوده نصیحة الملوك تألیف امام محمد غزالی با مقدمه و تصحیح و تحشیه	۱۳۵۱ خرداد
۹۱	استاد جلال الدین همائی آثار باستانی آذربایجان (جلد اول - شهرستان تبریز) تألیف	۱۳۵۱ آذرماه
۹۲	آقای عبدالعلی کارنک مجموعه انتشارات قدیم انجمن	۱۳۵۱ آذرماه
۹۳	مجموعه مقالات فروغی درباره شاهنامه و فردوسی با اهتمام آقای حبیب یغمائی	۱۳۵۱ دی ماه
۹۴	داستان داستانها - رستم و اسفندیار - تنظیم و شرح و توضیح از دکتر محمد علی اسلامی ندوشن	۱۳۵۱ بهمن
۹۵	فردوس در تاریخ شوشتر تألیف علاءالملک حسینی شوشتری (قرن ۱۱ هجری) با مقدمه و تصحیح آقای جلال محدث	۱۳۵۱ اسفندماه
۹۶	تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری تألیف دکتر محمدجواد مشکور	خردادماه ۱۳۵۲
۹۷	ذخیره خوارزمشاهی تألیف زین الدین ابوالبراهیم اسمعیل جرجانی	۱۳۵۲ تیرماه
۹۸	سنه ۵۰۴ هجری باهتمام و تفسیر و تصحیح دکتر جلال مصطفوی ترجمه يك فصل از آثار الباقیه ابوریحان بیرونی بخامه علیقلی میرزا	۱۳۵۲ شهریور
۹۹	اعتضاد السلطنه و ملاعلی محمد اصفهانی بکوشش آقای اکبر دانا سرشت بامقدمه و الحاقاتی از ایشان	۱۲۵۲ آبان
۱۰۰	مادها و بنیانگذاری نخستین شاهنشاهی در غرب فلات ایران تألیف آقای جلیل ضیاء پور	۱۳۵۲ بهمن
۱۰۱	سیر فرهنگ ایران در بریتانیا یا تاریخ دوست ساله مطالعات ایرانی	
۱۰۲	تألیف آقای دکتر ابوالقاسم طاهری	۱۳۵۲ اسفند
۱۰۳	آثار ملی اصفهان تألیف آقای ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی	۱۳۵۲ اسفند
۱۰۴	سیراف (بندر طاهری) تألیف آقای غلامرضا معصومی	۱۳۵۲ اسفند
۱۰۵	فرهنگ فارسی به پهلوی تألیف آقای دکتر بهرام فره‌وشی استاد دانشگاه تهران	۱۳۵۳ فروردین
۱۰۶	کتابشناسی کتابهای خطی تألیف شادروان دکتر مهدی بیانی استاد دانشگاه تهران به کوشش آقای حسین محبوبی اردکانی	۱۳۵۳ خرداد
۱۰۷	تاریخ بافت قدیمی شیراز تألیف آقای کرامت الله افسر	۱۳۵۳ مرداد
	فرار از مدرسه درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی	
	تألیف آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب	۱۳۵۳ مرداد
	بیرونی نامه - پژوهش و نگارش آقای ابوالقاسم قربانی	۱۳۵۳ مهرماه

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۱۰۸	جامع جعفری - تاریخ یزد در دوران نادری و زندیه و عصر سلطنت فتحعلی شاه - تألیف محمد جعفر بن محمد حسین نائینی متخلص به «طرب» به کوشش آقای ایرج افشار	آبان ۱۳۵۳
۱۰۹	کتاب التفهیم لاوائل صناعة التنجیم تألیف ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی؛ با تجدید نظر و تعلیقات و مقدمه تازه، بخامه استاد جلال الدین همائی	دی ماه ۱۳۵۳
۱۱۰	«دیارشهریاران» آثار و بناهای تاریخی خوزستان، جلد نخستین، بخش اول، تألیف آقای احمد اقداری	اردیبهشت ۱۳۵۲
۱۱۱	«دیارشهریاران» آثار و بناهای تاریخی خوزستان، جلد نخستین، بخش دوم، تألیف آقای احمد اقداری	اردیبهشت ۱۳۵۴
۱۱۲	احوال واقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، بضمیمه منتخب «نورالعلوم» تألیف آن عارف بزرگوار باهتمام استاد مجتبی مینوی .	خرداد ۱۳۵۴

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No. ۱۰۷۹۳۵۰۹
۲۰۰۶



نقشه جود شهر سده ن (مکشانه)

